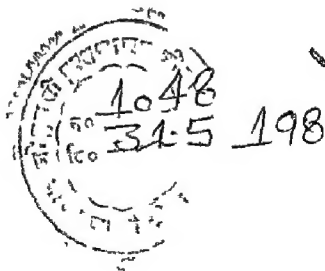


# भारतीय दर्शन

---

द्वितीय खण्ड



# भारतीय दर्शन

---

द्वितीय खण्ड

मूल्य एक सौ पचास रुपए (150.00)

सम्पदन ; 1986 © प्रकाशक

राजपाल एण्ड सन्ड, काशीरी रोड, दिल्ली, द्वारा प्रकाशित

**BHARATIYA DARSHAN (Philosophy) by Dr. Radhakrishnan**

# भारतीय दर्शन

हिन्दूधर्म-पुनर्जागरण काल से वर्तमान तक

डॉ० राधाकृष्णन



राजपाल एण्ड सन्ज



**Indian Philosophy by Dr S Radhakrishnan का अनुवाद**

अनुवादक :

नन्दकिशोर गोभिल

## प्रस्तावना

इस खण्ड में भी, जिसका प्रतिपाद्य विषय वैदिक पद्धत का विवेचन है, मैंने पहले खण्ड जैसी ही योजना तथा विधि अपनाई है। इसके अतिरिक्त, मैंने उस भावना को भी अपनाने का प्रयत्न किया है जो दार्शनिक व्याख्या के लिए उचित मानी गई है, अर्थात् प्राचीन लेखको तथा उनके विचारों की सुचारु रूप से व्याख्या करके उन्हें दर्शन तथा धर्म-सम्बन्धी आज के विचारणीय विषयों के सन्दर्भ में रखना। वाचस्पति मिश्र ने, जो हिन्दू विचारधारा के लगभग सभी दर्शनों के टीकाकार है, प्रत्येक पर अपनी लेखनी का जिस प्रकार प्रयोग किया है उससे प्रतीत होता है मानो वे उनके सिद्धान्तों में भी विश्वास रखते हैं। विचारधारा की उन प्रवृत्तियों को जो प्राचीन काल में परिपक्वता को पहुँची थी और जो अनेक दुर्घोष प्रयोगों में लिपिबद्ध हैं, बुद्धिपूर्वक प्रस्तुत करने में यह आवश्यक हो गया कि विशेष दृष्टिकोणों को चुना जाए, उन पर बल दिया जाए और उनकी आलोचना तक की जाए। यह कार्य, स्वभावतः यह प्रकट कर देता है कि मेरी अपनी विचारधारा किस दिशा में चल रही है। इस प्रकार के कार्य में क्योंकि विवरण-सम्बन्धी अनेक प्रकार के निर्णयों का समावेश रहता है, अतः यह आशा नहीं की जा सकती कि यह पुस्तक निर्णय-सम्बन्धी भूलों से मुक्त होगी। किन्तु मैंने, प्रमाणों में किसी प्रकार की उलट-फेर करने से बचते हुए, केवल विषयपरक प्रतिपादन का ही प्रयत्न किया है।

मैं यहाँ इस बात को दोहरा देना आवश्यक समझता हूँ कि मेरे विषय-प्रतिपादन को सर्वथा पूरा न मान लेना चाहिए। क्योंकि, लगभग प्रत्येक अध्याय में जितने विषय का प्रतिपादन है, उसके अध्ययन के लिए एक पूर्णतया सन्तुष्ट विशेषज्ञ अपना पूरा जीवन लगा देता है। विशिष्ट दर्शनों के व्यतिरेक विवेचन के लिए पृथक् निबन्धों की आवश्यकता है। मेरे कार्य का क्षेत्र सीमित है, अर्थात् विविध विचारधाराओं के आन्दोलनों की उनकी प्रेरक भावनाओं और उनके परिणामों की एक मोटी रूपरेखा तैयार करना। भिन्न-भिन्न सम्प्रदायों के अल्प-महत्त्व के लेखकों में परस्पर जो गौण मतभेद पाए जाते हैं, उनको दृष्टि की मैंने वस्तुतः कोई चेष्टा नहीं की है। शैव, शाक्त और परवर्ती वैष्णव दर्शनों के सम्बन्ध में, जो भारत के दार्शनिक विकास की अपेक्षा धार्मिक इतिहास से अधिक सम्बन्ध रखते हैं, मेरा विवेचन बहुत सक्षिप्त तथा सार मान है। यदि मैं प्रकल्प-नात्मक भारतीय विचारधारा के नामा रूपों की वास्तविक भावना का एक चित्र, जो तले ही अपर्याप्त हो, अपने पाठकों के सम्मुख रख सका तो मुझे पूर्ण सन्तोष हो जाएगा।

यदि यह खण्ड पहले की अपेक्षा कुछ कठिन है तो मैं आशा करता हूँ कि पाठक अनुभव करेंगे कि कठिनाई का निर्माता मैं नहीं हूँ, बल्कि कुछ सीमा तक यह कठिनाई विषयगत है और सम्भीर विवेचन के कारण है जो विषय के अध्ययन के लिए आवश्यक है। मैंने अनुभव किया कि तथ्यों के पुञ्ज को एक ऐसे विशद आख्यान में समाकर रखना, जिसे पाठक सम्भ्रम में पढ़े बिना और बिना उक्त्याय सम्भ्रम सके, एक ऐसा कार्य है जिसे पहले से मापना मेरे लिए सम्भव नहीं था। शैवित्य तथा पाण्डित्याभिमान के बीच में से मध्यम मार्ग का अवलम्बन करके चलने में मैं कहाँ तक सफल हो सका हूँ,

इसका निर्णय पाठक करेंगे। साधारण पाठक के सुभीते के विचार से अधिक पारिभाषिक अथवा मन्दर्भ-सम्बन्धी वाद-विवाद ऊपर और नीचे कुछ स्थान छोड़कर पृथक् रूप से दिए गए हैं।

इस खण्ड के सफलता में मुझे विविध सम्प्रदायों के संस्कृत के सन्दर्भों से ही नहीं, बल्कि हयसन और कौथ, धिवीत और गार्ब, गंगानाथ झा और विद्याभूषण प्रभृति विद्वानों के लेखों से भी बहुत सहायता मिली है। मैं अपने मित्रों, श्रीयुत बी० सुब्रह्मण्य ऐयर तथा प्रोफेसर जे० एस० मैकेंजी का अत्यन्त कृतज्ञ हूँ क्योंकि इन्होंने पुस्तक की पाण्डुलिपि और प्रक के अनेक भागों को देखने का कष्ट किया तथा अनेकों मूल्यवान् सुझाव दिए। प्रोफेसर ए० बेरीडेल कौथ ने प्रक देखने की कृपा की और इनकी समालोचनाओं से पुस्तक को बहुत लाभ हुआ। मुझे पुस्तक के प्रधान सम्पादक प्रोफेसर जे० एच० म्यूरहेड को भी हार्दिक धन्यवाद देना है, जिन्होंने प्रथम खण्ड के समान ही, इस खण्ड के लिए भी अपना बहुत समय और चिन्तन प्रदान किया। यदि इनकी उदार सहायता प्राप्त न होती तो इस पुस्तक में जो भी त्रुटियाँ अब रह गई हैं उनसे कहीं अधिक रह जाती।

—राधाकृष्णन

# विषय-सूची

## अध्याय 1 : विषय-प्रवेश

9-18

दर्शनशास्त्रों का प्रादुर्भाव—वेदों के साथ सम्बन्ध—सूत्र-साहित्य—सामान्य विचार-धाराएँ ।

## अध्याय 2 : न्यायशास्त्र का तर्कसम्मत यथार्थवाद

19-150

न्याय और वैशेषिक—न्याय की प्रारम्भिक अवस्था—साहित्य और इतिहास—न्याय का क्षेत्र—परिभाषा का स्वरूप—प्रत्यक्ष अथवा अन्तर्दृष्टि—अनुमान-प्रमाण—परार्थानुमान—आगमन अनुमान—कारण—उपमान अथवा तुलना—आप्त प्रमाण—ज्ञान के अन्य रूप—तर्क और वाद—स्मृति—संशय—हेत्वाभास—सत्य अथवा प्रमा—भ्रान्ति—न्याय के प्रमाणवाद का सामान्य मूल्यांकन—भौतिक जगत्—जीवात्मा और उसकी नियति—जीवात्मा तथा चेतना के सम्बन्ध के विषय में न्याय के सिद्धान्त पर कुछ आलोचनात्मक विचार—नीतिशास्त्र—ब्रह्मविद्या—उपसंहार ।

## अध्याय 3 : वैशेषिक का परमाणु-विषयक अनेकवाद

151-213

वैशेषिक दर्शन—निर्माणकाल तथा साहित्य—ज्ञान का सिद्धान्त—पदार्थ—द्रव्य—परमाणुवाद की प्रकल्पना—गुण—कर्म अथवा क्रिया—सामान्य—विशेष—समवाय—अभाव—नीतिशास्त्र—ईश्वर—वैशेषिक दर्शन का सामान्य मूल्यांकन ।

## अध्याय 4 : सांख्य दर्शन

214-287

प्रस्तावना—पूर्ववर्ती परिस्थिति—साहित्य—कार्यकारणभाव—प्रकृति—गुण—विकास—देश और काल—पुरुष—लौकिक जीवात्मा—पुरुष और प्रकृति—पुरुष और बुद्धि—ज्ञान के उपकरण—ज्ञान के स्रोत—सांख्य की ज्ञान सम्बन्धी प्रकल्पना पर कुछ आलोचनात्मक विचार—नीतिशास्त्र—मोक्ष—परलोक-जीवन—क्या सांख्यनिरीश्वरवादी है—सामान्य मूल्यांकन ।

## अध्याय 5 : पतञ्जलि का योगदर्शन

288-320

प्रस्तावना—पूर्ववर्ती परिस्थिति—निर्माणकाल और साहित्य—सांख्य और योग—मनोविक्रान्त—प्रमाण—योग की कला—नैतिक साधन—शरीर का निदमन—प्राणायाम—इन्द्रिय-निग्रह—ध्यान—समाधि अथवा एकाग्रता—मोक्ष—कर्म—अलौकिक सिद्धियाँ—ईश्वर—उपसंहार

## अध्याय 6 . पूर्वमीमांसा

321-367

प्रस्तावना—रचनाकाल और साहित्य—प्रमाण—प्रत्यक्ष ज्ञान—अनुमान—वैदिक प्रामाण्य—उपमान प्रमाण—अर्थापत्ति—अनुपलब्धि—प्रशाकर की ज्ञानविषयक प्रकल्पना—कुमारिल की ज्ञानविषयक प्रकल्पना—आत्मा—यथार्थता का स्वरूप—

नीतिशास्त्र—अपूर्व—मोक्ष—ईश्वर ।

अध्याय 7 . वेदान्त-सूत्र

368-381

प्रस्तावना—सूत्रकार तथा सूत्रों की रचना का काल—अन्य सम्प्रदायों के साथ सम्बन्ध—अध्यात्मविद्या-सम्बन्धी विचार—उपसंहार ।

अध्याय 8 . शंकर का अद्वैत वेदान्त

382-577

प्रस्तावना—शंकर का जन्मकाल—साहित्य—गौड़पाद—अनुभूत ज्ञान का विश्लेषण—सृष्टि-रचना—नीतिशास्त्र और धर्म—गौड़पाद और बौद्ध धर्म—भर्तृहरि—भर्तृ-प्रबंध—उपनिषदों तथा ब्रह्मसूत्र के साथ शंकर का सम्बन्ध—शंकर तथा अन्य सम्प्रदाय—आत्मा—ज्ञान का तन्त्र या रचना—प्रत्यक्ष—अनुमान—शास्त्र-प्रमाण—विषयी विज्ञानवाद का निराकरण—सत्य की कमौटो—ताकिक ज्ञान की अपूर्णता—अनुभव—अनुभव, तर्क तथा श्रुति—परा तथा अपरा विद्या—शंकर के सिद्धान्त और कुछ पादनात्य विचारों की तुलना—विषयनिष्ठ मार्ग—देय, काल और कारण—ब्रह्म—ईश्वर भगवा शरीरधारी परमात्मा—ईश्वर का मायिक रूप—जगत् का मिथ्यात्व—मायावाद—अविद्या—क्या जगत् एक भ्रांति है—माया और अविद्या—प्राकृतिक जगत्—जीवात्मा—साक्षी और जीव—आत्मा और जीव—ईश्वर और जीव—एकजीववाद तथा अनेक-जीववाद—नीतिशास्त्र—शंकर के नीतिशास्त्र पर किए गए आरोपों पर विचार—कर्म—मोक्ष—परलोक—धर्म—उपसंहार ।

अध्याय 9 . रामानुज का ईश्वरवाद

578-632

प्रस्तावना—आगम—पुराण—रामानुज का जीवन—इतिहास और साहित्य—भास्कर—शब्दप्रकाश—ज्ञान के साधन—कारण तथा द्रव्य—आत्मा तथा चैतन्य—ईश्वर—जीवात्मा—प्रकृति—सृष्टि-रचना—नैतिक तथा धार्मिक जीवन—मोक्ष—सामान्य मूल्यांकन ।

अध्याय 10 . शैव, शाक्त तथा परवर्ती वैष्णव ईश्वरवाद

633-670

शैव सिद्धान्त—साहित्य—सिद्धान्त—प्रत्यभिज्ञादर्शन—शाक्त सम्प्रदाय—मध्वाचार्य—जीवन तथा साहित्य—ज्ञान का सिद्धान्त—ईश्वर—जीवात्मा—प्राकृतिक जगत्—ईश्वर और जगत्—नीतिशास्त्र और धर्म—समीक्षात्मक विचार—निम्बार्क—बल्लभ—चैतन्य का आन्दोलन ।

अध्याय 11 उपसंहार

671-684

दार्शनिक विकास—समस्त दर्शनपद्धतियों का समन्वय—दर्शन और जीवन—आधुनिक युग में दर्शनशास्त्र का ह्रास—वर्तमान स्थिति ।

परिशिष्ट . टिप्पणियाँ, पारिभाषिक शब्द

685-696

# वैदिक षड्दर्शन

## पहला अध्याय

### विषय-प्रवेश

दर्शनशास्त्रों का प्रादुर्भाव—वेदों के साथ  
सम्बन्ध—सूत्र साहित्य—सामान्य विचारधाराएँ।

### 1. दर्शनशास्त्रों का प्रादुर्भाव

भारत में हम बौद्धकाल में दार्शनिक चिन्तन की एक महती लहर उमड़ती हुई पाते हैं। दर्शनशास्त्र की प्रगति, साधारणतः, किसी ऐतिहासिक परम्परा पर होनेवाले किसी प्रबल आक्रमण के कारण ही सम्भव होती है, जब कि मनुष्य-समाज पीछे लौटने को और उन मूलभूत प्रश्नों को एक बार फिर उठाने के लिए बाध्य हो जाता है जिनका समाधान उसके पूर्वपुरुषों ने प्राचीनतर योजनाओं के द्वारा किया था। बौद्ध तथा जैन धर्मों के विप्लव में, वह विप्लव अपने-आप में चाहे जैसा भी था, भारतीय विचारधारा के क्षेत्र में एक विशेष ऐतिहासिक दृष्टि का निर्माण किया, क्योंकि उसने कट्टरता की पद्धति को अन्त में उड़ाकर ही दम लिया तथा एक समालोचनात्मक दृष्टिकोण को उत्पन्न करने में सहायता दी। महान् बौद्ध विचारकों के लिए तर्क ही एक ऐसा मुख्य अस्त्रागार था जहाँ सार्वभौम सत्यतात्मक समालोचना के शस्त्र गठकर तैयार किए गए थे। बौद्ध धर्म ने नस्तिष्क को पुराने अवरोधों के कण्टदायक प्रभावों से मुक्त करने में विरैचन का काम किया। वास्तविक तथा जिज्ञासा-भाव से निकला हुआ नगणवाद विश्वास को उसकी स्वाभाविक तीव्रता पर जमाने में सहायक होता है। नीच को अधिक गहराई में डालने की आवश्यकता का ही परिणाम महान् दार्शनिक हलचल के रूप में प्रकट हुआ, जिसने छ दर्शनों को जन्म दिया जिनमें काव्य तथा धर्म का स्थान विश्लेषण और शुष्क समीक्षा में ले लिया। रुढ़िवादी सम्प्रदाय अपने विचारों को सहितानुबद्ध करने तथा उनकी रक्षा के लिए तार्किक प्रमाणों का आश्रय लेने को बाध्य हो गए। दर्शनशास्त्र का समीक्षात्मक पक्ष उतना ही महत्त्वपूर्ण हो गया जितना कि अभी तक प्रकल्पनात्मक पक्ष था। दर्शनकाल से पूर्व के दार्शनिक मतों द्वारा अक्षण्ड विश्व के स्वरूप के सम्बन्ध में कुछ सामान्य विचार तो अवश्य प्राप्त हुए थे, किन्तु यह अनुभव नहीं हो पाया था कि किसी भी सफल कल्पना का आधार ज्ञान का एक समीक्षात्मक सिद्धान्त ही होना चाहिए। समालोचकों ने विरोधियों को इस बात के लिए विवश कर दिया कि वे अपनी प्रकल्पनाओं की प्रामाणिकता किसी दिव्य पान के सहारे सिद्ध न करें, बल्कि ऐसी स्वाभाविक पद्धतियों द्वारा सिद्ध करें जो जीवन और अनुभव पर आधारित हों। कुछ ऐसे विश्वासों के लिए, जिनकी हम रक्षा करना

चाहते हैं, हमारा मापदण्ड शिथिल नहीं होना चाहिए। इस प्रकार आत्मविद्या अर्थात् दर्शन को अब आन्वीक्षिकी<sup>1</sup> अर्थात् अनुसंधानरूपी विज्ञान का सहारा मिल गया। दार्शनिक विचारों का तर्कों की कसौटी पर इस प्रकार कसा जाना स्वभावतः कट्टरतावादियों को रुचिकर नहीं हुआ।<sup>2</sup> यथानुओं को यह निश्चय ही निर्जीव लगा होगा, क्योंकि अत-प्रेरणा के स्थान पर अब आलोचनात्मक तर्क आ गया था। चिन्तन की उस शक्ति का स्थान जो सीधे जीवन और अनुभव से फूटती है, जैसी कि उपनिषदों में, और आत्मा की उस अलौकिक महानता का स्थान जो परब्रह्म का दर्शन और मान करती है, जैसा कि भगवद्गीता में है, कठोर दर्शन से सेता है। इसके अतिरिक्त, तर्कों की कसौटी पर पुरानी मान्यताएँ निश्चय ही खरी उतर सकेंगी यह भी निश्चितरूप से नहीं कहा जा सकता था। इतने पर भी उस युग की सर्वमान्य भावना का आग्रह था कि प्रत्येक ऐसी विचारधारा को, जो तर्कों की कसौटी पर खरी उतर सके 'दर्शन' के नाम से ग्रहण करना चाहिए। इसी कारण उन सभी तर्कमय प्रयामों को जो विश्व के सम्बन्ध में फंसी विभिन्न विस्मयी हुई धारणाओं को कुछ महान् व्यापक विचारों में समेटने के लिए किए गए, दर्शन की सजा दी गई।<sup>3</sup> ये समस्त प्रयास हमें सत्य के किसी न किसी अंश को अनुभव कराने में सहायक सिद्ध होते हैं। इससे यह विचार बना कि प्रकट रूप में पृथक्-व-स्वतन्त्र प्रतीत होते हुए भी, ये सब दर्शन वस्तुतः एक ही बृहत् ऐतिहासिक योजना के अंग हैं। और जब तक हम इन्हें स्वतंत्र समझते रहेगे, तथा ऐतिहासिक सम्बन्ध में इनकी स्थिति पर ध्यान नहीं देंगे, तब तक हम इनकी वास्तविकता को पूर्णरूप से हृदयगत नहीं कर सकते।

## 2. वेदों के साथ सम्बन्ध

तर्कों की कसौटी को स्वीकार कर लेने पर काल्पनिक मान्यताओं के प्रचारकों का विरोध मरम पड़ गया और तबसे यह स्पष्ट हो गया कि उनका आधार उतना सन्नत व सुदृढ़ नहीं था और उन विचारधाराओं को दर्शन का नाम देना भी ठीक नहीं था। किन्तु शैतिकवादियों, सधमवादियों और अतिपथ बौद्ध धर्मगुणवादियों के विध्वस्तात्मक जोरा ने

1 व्यासभाष्य, 1: 1, 1, मनु, 7 43। कौटिल्य (सम्भव 300 ई० पू०) का कहना है कि आन्वीक्षिकी विद्याध्ययन ही एक अन्न ही साधा है और वष तीस शताब्दी, प्रथी अर्थात् वेदों, बार्ता, अर्थात् वाणिज्य और दण्डनीति और राजनीति या कूटनीति के अतिरिक्त है (1 2)। ई० पू० छठी शताब्दी, जबकि इनके विशेष अध्ययन की आवश्यकता अनुभव भी गई, भारत में एक प्रचलित दर्शन-यज्ञ के प्रारम्भ के लिए प्रसिद्ध है और ई० पू० पहले केनाली तक आन्वीक्षिकी नाम के स्थान पर 'दर्शन' शब्द प्रयुक्त होने लगा (देखिए, महाभारत, आन्तिपर्व, 10 45, 'मागधतपुराण', ॥ 14, 10)। प्रत्येक विज्ञानात्मक मन्त्र को लेकर ही प्रारम्भ होने की है और एक आवश्यकता का पूर्ति करती है। पुनः कीर्ति—विज्ञानशास्त्र सन्देहप्रसोदने सूचयति ('भाषति' 1: 1, 1)।

2 रामायण में आन्वीक्षिकी को निर्दिष्ट माना गया है, क्योंकि यह मनुष्यों को धर्मशास्त्रों की बागमों से विमुक्त करती है (2 100, 36)। (महाभारत, आन्तिपर्व, 180 47-49, 246-8)। मनु के अनुसार ऐसे व्यक्तियों का जो तर्कों (हेतुशास्त्र) द्वारा पण्डित होकर वेदों तथा धर्मशास्त्रों का अनादर करते हैं, महिम्ना करण चाहिए (2 11), फिर भी गौतम अपने धर्मशास्त्र (11) में और मनु (7 43), राजाओं के लिए आन्वीक्षिकी के एक पाठ्यक्रम का विधान करते हैं। शक्तिकों को विधान सभाओं में सम्मिलित किया जाता था। तर्कों पर धर्मशास्त्र का सम्बन्ध करना है तो उसको प्रस्ताव होती है। व्यास का दावा है कि उन्होंने आन्वीक्षिकी द्वारा वेदों की व्यनत्ता की (न्यायसूत्र-सूत्र, 1 1)।

3 माधव, सर्वदर्शनसङ्ग्रह।

निश्चयात्मक ज्ञान के आधार को ही नष्ट कर दिया। हिन्दू मानस इस निषेधात्मक परिणाम को कभी भी आति से ग्रहण नहीं कर पाया। मनुष्य सशयवादी रहकर जीवन-निर्वाह नहीं कर सकता। निरै वैदिक द्रष्ट में ही काम नहीं चल सकता। वाद विवाद का स्वाद मानव की आत्मिक भूख को सन्त नहीं कर सकता। ऐसे शुष्क तर्क से कुछ लाभ नहीं जो हमें किसी सत्य तक न पहुँचा सके। यह असम्भव था कि उपनिषदों के ऋषियों जैसे आत्म-निष्ठ महात्माओं की आज्ञाएँ और महत्वाकांक्षाएँ, तार्किक समर्थन के अभाव में, यो ही नष्ट हो जाती। और यह भी असम्भव था कि शतान्विधों के सर्ष और चिन्तन से भी मानव-समस्या के समाधान की दिशा में कुछ आगे न जाता। एकमात्र निराशा में ही उसका अन्त नहीं होने दिया जा सकता था। तर्क को भी अन्ततोगत्वा श्रद्धा का ही आश्रय ग्रहण पड़ता है। उपनिषदों के ऋषि पवित्र ज्ञान के शिक्षणालय के महान शिक्षक हैं। वे हमारे आगे श्रद्धाज्ञान व आध्यात्मिक जीवन की सुन्दर व्याख्या रखते हैं। यदि निरै तर्क से मानव यथार्थ सत्य की प्राप्ति नहीं कर सकता तो निश्चय ही उसे उन ऋषियों के महान लेखों की सहायता प्राप्त करनी चाहिए, जिन्होंने आध्यात्मिक ध्रुव सत्य को प्राप्त करने का दावा किया है। इस प्रकार, जो कुछ श्रद्धा के द्वारा स्वीकार किया गया था उसकी वास्तविकता को तर्क द्वारा सिद्ध करने के प्रबल प्रयास किए गए। यह ढग बुद्धि-सागत न हो, ऐसी बात नहीं है, क्योंकि वर्णन उत प्रयास का ही बुरा नाम है जो मानव-समाज के दृढ़ते हुए अनुभव की व्याख्या के लिए किया जाता है। किन्तु जिस खतरे से हमें सावधान रहना होगा वह यह है कि कहीं श्रद्धा को ही दार्शनिक विज्ञान का परिणाम स्वीकार न कर लिया जाए।

सब दर्शनो में छ दर्शन अधिक प्रसिद्ध हुए—महर्षि गौतम का 'श्याव', कणाद का 'वैशेषिक', कपिल का 'शाल्क्य', पतञ्जलि का 'योग', जैमिनि का पूर्व भीमासा, और श्वबरायण का 'उत्तर भीमासा' अथवा 'वेदान्त'।<sup>1</sup> ये सब वैदिक दर्शन के नाम से जाने जाते हैं क्योंकि ये वेदों की प्रामाणिकता को स्वीकार करते हैं। ओ दर्शन वेदों की प्रामाणिकता को स्वीकार करते हैं वे आस्तिक कहलाते हैं, और जो उसे स्वीकार नहीं करते उन्हें नास्तिक की संज्ञा दी गई है। किसी भी दर्शन का आस्तिक या नास्तिक होना परमात्मा के अस्तित्व को स्वीकार अथवा अस्वीकार करने पर निर्भर न होकर वेदों की प्रामाणिकता को स्वीकार अथवा अस्वीकार करने पर निर्भर है।<sup>2</sup> यहाँ तक कि बौद्ध धर्म के विभिन्न सम्प्रदायों का भी उद्भव उपनिषदों में है, यद्यपि उन्हें सनातन धर्म नहीं माना जाता है, क्योंकि वे वेदों की प्रामाणिकता को स्वीकार नहीं करते। कुमारिल भट्ट, जिनकी सम्मति इन विषयों में प्रामाणिक समझी जाती है, स्वीकार करते हैं कि बौद्ध दर्शनो में उपनिषदों से प्रेरणा ली है, और वे यह युक्ति देते हैं कि इनका उद्देश्य अत्यन्त विषय-भोग पर रोक-थाम लगाना था। वे यह भी घोषणा करते हैं कि ये सब प्रामाणिक दर्शन हैं।<sup>3</sup>

वेद को स्वीकार करने का अर्थ यह है कि आध्यात्मिक अनुभव से इन सब विषयों में शुष्क तर्कों की अपेक्षा अधिक प्रकाश मिलता है। इसका अर्थ यह नहीं है कि वे वेद-

1 हरिभद्र अपने 'मठवचनसमुच्चय' में बौद्ध, नैयायिक, सांख्य, जैन, वैशेषिक और जैमिनीय दर्शन का विवेचन करता है (1-3)। जिनबल और राजनेश्वर उक्त मत से सहमत हैं।

2 प्रामाण्यबुद्धिवैशेष्य। मनु का कहना है कि नास्तिक यह है जो वेदों को निन्दा करता है। नास्तिकों वेदनिन्दक (2-11)। देखिए, महाभारत, 12-270, 67।

3 'सन्नवातिक', 1-3, 2, पृष्ठ 81।



प्रतिपादित सब सिद्धान्तों को भी स्वीकार करते हैं, या परमात्मा के अस्तित्व में भी विश्वास रखते हैं। इसका अर्थ केवल जीवन के मूल रहस्य के उद्घाटन के लिए गम्भीर प्रयास करना है, क्योंकि इन सम्प्रदायों ने वेदों की निर्दोषता तक को समान रूप में स्वीकार नहीं किया है। हम देखते हैं कि वैशेषिक और न्याय परमात्मा की मत्ता को अनुमान-प्रमाण द्वारा ही स्वीकार करते हैं। सांख्य ईश्वरवादी नहीं है। योग वेद से वस्तुतः स्वतन्त्र ही है। दोनों मीमांसा शास्त्र अवश्य ही वेद पर स्पष्ट रूप से निर्भर करते हैं। पूर्व मीमांसा में वक्षित देवता का सामान्य विचार वेदमूलक अवश्य है, किन्तु उसे परब्रह्म के रूप की कल्पना नहीं है। उत्तर मीमांसा ब्रह्म के अस्तित्व को श्रुति के आधार पर स्वीकार करता है, किन्तु उगकी सिद्धि में अनुमान-प्रमाण का भी उपयोग करता है, और उसकी सम्मति में उसका साक्षात्कार ज्ञान व ध्यान द्वारा हो सकता है। परवर्ती काल के आस्तिक विचारक सांख्य को सनातन दर्शनशास्त्रों के अन्तर्गत मानने को तैयार नहीं थे।<sup>1</sup>

इस प्रकार वेद की प्रामाणिकता मानने से इन छ दर्शनों की दार्शनिकता में कोई विशेष अंतर नहीं आता।<sup>2</sup> श्रुति और स्मृति का भेद सर्वविदित है, और जहाँ दोनों में परस्पर मतभेद हो पहा श्रुति की ही प्रधानता मानी जाती है। श्रुति भी अपने-आपमें दो भागों में विभक्त है, कर्मकाण्ड (संहिता भाग और ब्राह्मण ग्रन्थ) और ज्ञानकाण्ड (उपनिषद्)। ज्ञानकाण्ड का महत्त्व अधिक है, यद्यपि इसके अधिकांश भाग को केवल अर्थात् अनाध्यात्म या शौच कर्मण कहकर एक ओर रख दिया गया है। इन सबके कारण वेद की प्रामाणिकता की बहुत उदार भाव से ही ग्रहण किया जा सकता है। वेदों की व्याख्या भी व्याख्याकारों की दार्शनिक रुचियों पर निर्भर करती है। सांख्य विधियों का प्रयोग करते हुए और युक्तिसंगत सत्यों पर पहुँचते हुए भी, वे प्राचीन मंत्री से उनकी सगति बनाए रखने के लिए बराबर उत्सुक रहे। उनकी इच्छा बराबर यही रही कि उन्हें किसी विमकुल नवीन विषय का प्रतिपादक न समझा जाए। यद्यपि इससे उनकी स्पष्ट-वादिता का कुछ अभाव ही टपकता है, तो भी इससे उन सिद्धान्तों के प्रचार में सहायता मिली जिन्हें वे सत्य मानते थे।<sup>3</sup> शिन्न-भिन्न सम्प्रदायों के सभानोचक और टीकाकार

1 श्रीमद्भाग्य के 'न्यायकोष' के अनुसार, आस्तिक यह है जो परलोकाद्यस्तित्ववादी है और आस्तिक वेदभाष्य अनुरोधान्, है। वे साध्य और धर्म वेदान्त को दूसरी कोटि में रखते हैं। "भाष्यादादिवैदान्यपि नास्तिक एवं धर्मसाम्ये सम्भवते।" कुपारित की दृष्टि में सप्रथ, योग, शक-राज और वासुदेव दर्शन भी ऐसे ही वेद विरोधी हैं जैसे नि-बोद्धर्कन ('उत्तरवाचिक', 1, 3, 4)।

2 कौप ने जो कुछ न्याय और वैशेषिक के विषय में कहा है वह अन्य दर्शनों के विषय में भी सत्य है। "ये दर्शन नि-सन्देह सनातनधर्म हैं और धर्मशास्त्रों के प्राधान्य को स्वीकार करते हैं, किन्तु वे हीन की समस्याओं के समाधान के लिए मानवीय साधनों का आश्रय लेते हैं और धर्मशास्त्र केवल समाधान के उक्त समाधानों को प्राप्ति का रूप देने के लिए ही प्रयुक्त होते हैं। उक्त समाधान न केवल धर्मशास्त्रों की सहायता से बिना भी निवृत्त हैं, बल्कि वे धर्मशास्त्रों के साथ सामंजस रखते ही प्रायः हमारे ही कहे देह रहते हैं।"

—'इण्डियन नाजिक एण्ड ऐटोमिज्म', पृष्ठ 3।

3 वेदों से तुलना कीजिए - "कुछ ऐसे आत्मा मेधावी एवं प्रतिभाशाली व्यक्ति प्रकट हुए जिन्होंने हम विषय से लक्षणियों की भाँति, अपनी शोचनीय अवस्थाओं को मुँहासकर, उस आचरण को उतार देना जिसके अन्दर रहकर वे पतित हुए थे। अन्य कुछ ऐसे थे जो अधिक ईमानदार और नम्र थे। उनसे तुलना जब कभी के साथ की जा सकती है जो सौन्दर्य के पूर्ण विकास की प्राप्ति करते हैं, पर अपने मूल को नहीं छोड़ते और न अपने धर्म के तने से ही पृथक् होते हैं, बल्कि इसी सम्बन्ध को निभाते हुए प्रत्याशित फल को परिचर्य अवस्था तक पहुँचाते हैं।"

—मंत्र में बृह, 'श्रोत्रोपपन्न घाट इन ट नादटीय संज्ञापुरी, खण्ड 4, पृष्ठ, 134, पाठोपपत्ती 1।

अपने-अपने मत की पुष्टि में वेद की सम्मति का दावा करते हैं, और जहाँ यह सम्मति स्वतः दृष्टि में नहीं आती वहाँ दलपूर्वक सगति बैठने में अपनी पट्टा दिखाते हैं। पर-वर्ती काल के दाब-बिबादों के प्रकाश में, ये लोग वेदों की भाषा में उन विषयों पर भी सम्मति ढूँढते हैं जिनका ज्ञान इन्हें बहुत ही कम था, बिल्कुल नहीं होता। वेदों के साधारण विचार न तो निश्चित ही हैं और न विस्तृत रूप में स्पष्ट ही हैं। इसीलिए भिन्न-भिन्न सम्प्रदाय वालों को उनके अर्थों में खींचातानी करने का सुयोग मिल जाता है। इसके अतिरिक्त, वेदों की विशालता के कारण भी, ग्रन्थकारों को अपने विश्वास के अनुसार कोई-सा भाग चुन लेने से एक नवीन विचार का प्रचार करने के लिए सामग्री मिल जाती है।

इन दर्शनों में विषयों की विविधता इसलिए है कि दार्शनिक कल्पनाओं के पीछे धार्मिक उद्देश्य छिपा है। शब्द की निरर्थकता का सिद्धान्त दार्शनिक समस्या से अधिक आस्तिकावाद की समस्या है, क्योंकि इसका सम्बन्ध वेद की निर्दोषता के सिद्धान्त से है। हर एक वैदिक दर्शन में तर्क, मनोविज्ञान, तत्त्वज्ञान और धर्म का सम्मिश्रण पाया जाता है।

### 3. सूत्र-साहित्य

जब वैदिक साहित्य बहुत अधिक बढ़ गया और वैदिक विषय के विचारकों को अपने विचारों को क्रमबद्ध करने की आवश्यकता अनुभव होने लगी तब सूत्र-साहित्य की उत्पत्ति हुई। दर्शनों के मुख्य-मुख्य सिद्धान्त सलेप में सूत्रों के रूप में रखे गए हैं। इन्हें, जहाँ तक सम्भव हो सका छोटे से छोटे कलेवर में, शकारहित, किन्तु वास्तविक तत्त्व को प्रकट करनेवाले रूप में रखा गया है, जिसमें अनावश्यक व अशुद्ध अक्षरों के लिए कोई स्थान नहीं है।<sup>1</sup> सब प्रकार के अनावश्यक पुनरुक्तिदोष से रहित और चुने हुए कम-से-कम शब्दों में इनका निर्माण किया गया है।<sup>2</sup> प्राचीन काल के लेखकों को विस्तार से लिखने का कोई प्रलोभन नहीं था, क्योंकि वे छोटे छोटे ग्रन्थों की अपेक्षा स्मृति पर अधिक निर्भर करते थे। अत्यन्त सक्षिप्त रूप में होने के कारण सूत्रों के पूरे आणव्य को बिना टीका की सहायता के समझना एक कठिन कार्य है।

दार्शनिक विचारों के विभिन्न क्षेत्रों में विभिन्न पद्धतियों का विकास हुआ। कितनी ही पीढ़ियों में विचार एकत्र होते गए और अन्त में सूत्रों के रूप में उनका संग्रह किया गया। सूत्र किसी एक विचारक के परिश्रम का परिणाम नहीं है न किसी एक युग में इनका निर्माण हुआ है। ये कितने ही और कई पीढ़ियों में बटे हुए विचारकों के सतत परिश्रम का परिणाम है। सूत्रों का रूप लेने से पूर्व उन विचारों की कितने ही समय तक गर्भरूप में बढ़ते रहने की कल्पना की जा सकती है, इसलिए उनके उद्गम को खोज निकालना एक कठिन कार्य है। आध्यात्मिक ज्ञान के प्रारम्भ के विषय में निश्चित रूप से कुछ भी धारणा बनाना कठिन है। सूत्र ग्रन्थ प्राचीन काल के शृङ्खलावद्ध प्रयासों का परिणाम है और इन्हें 'एक बिलकुल केन्द्रीय स्थान प्राप्त है, क्योंकि जहाँ एक ओर ये

1. शतपाथारम् अग्निसंघम् गारुड विश्वतोमुखम् ।

अन्तोमम् अन्वयम् च सत्रं सूत्रविदो विदुः ॥ (ऋग्वेद पर गद्य, 1 - 1, 1) ।

जयतीर्यङ्गन्त्यायमुग्रा को देखिए, 1 1, 1, नामती, 1 1, 1 ।

2 इस कथन से कि "एक व्याकरण यदि बाधी भाषा भी उचा करने में सफल हो मके तो उसे वसा ही प्रसन्नता होती है वैसे कि पुत्र के उत्पन्न होने से होती है" यह निरदिष्ट होता है कि शब्दों की वचन करना उद्देश्य था ।

पुराने साहित्यिक विवरणों का, जो कितनी ही पीढियों में लिखे गए होंगे, सार पस्तुत करते हैं, वहाँ हमारी ओर से टीकाकारों तथा स्वतन्त्र लेखकों के उस उत्तरोत्तर बढ़ते कार्य-कलाप का मुख्य मोन भी है जिसकी परम्परा हमारे काल तक पहुँचती है और साथ-साथ कुछ आगे भी जा सकती है।<sup>1</sup> दर्शनों का विकास मनुष्य के निर्माण से बहुत समय पूर्व हो गया होगा। दार्शनिक मनुष्यों की समस्त खोजों और शोधों में यह प्रतीत होता है कि ये लगभग एक ही रास्ता में बने हैं।<sup>2</sup> सूत्रों के निर्माण दर्शनशास्त्रों के सत्पापक अथवा उत्पादक न होकर केवलमात्र उनके साराहक ही हैं। यही कारण है कि दार्शनिक मनुष्यों में अन्तःपरम्परा-विरोधी प्रकरण पाए जाते हैं। और यह भी ध्यान में रखना चाहिए कि विविध दर्शनशास्त्रों का निर्माण साथ-साथ एक ही समय में ही रहा था और वह समय मनुष्य के निर्माण काल के पूर्व का समय है। मिले-जुले दार्शनिक समाधानों में वे दर्शनों के पुन-करण का समय बुद्ध के परवत्त की प्रारम्भिक कालावधि में और ईसा के समय में पूर्व आता जा सकता है। उस समय दार्शनिक विचारों का आदान-प्रदान पुस्तकों के द्वारा न होकर मौखिक रूप में होता था। यह सम्भव है कि मौखिक शिक्षा की परम्परा टूट जाने के बाद कई प्रमुख ग्रन्थ तय हो गईं और जो आज हमें उपलब्ध हैं उनके अन्दर बहुत-सी मिला-जुटी हुई हैं। कुछ अति प्राचीन प्रमुख ग्रन्थ, यथा बृहस्पतिस्मृत्य, वैश्वामित्रस्मृत्य, और भिल्लस्मृत्य, और किलता ही दार्शनिक साहित्य आज हमें प्राप्त नहीं है, और उसके साथ ही बहुत-सी उपयोगी सामग्री भी, जो विभिन्न दर्शनों के आनुष्ठान पर प्रकाश डाल सकती थी, आज लुप्त हो गई है। वैश्वामित्र के अनुसार मनुष्यों का निर्माण-कारण बुद्ध से लेकर अज्ञान के समय तक है, यद्यपि वे यह स्वीकार करते हैं कि वेदान्त, साख्य और बौद्धों के लिए उससे बहुत पूर्व का समय दिया जा सकता है। इस मत की पुष्टि कौटिल्य के अर्थ-शास्त्र की साक्षी से होती है। उस समय तक परम्परागत आर्थशास्त्रों अथवा सांस्कृतिक पद्धतियाँ मुख्यतः दो सम्प्रदायों, पूर्व भीष्मा और साख्य में बँटी हुई थी। यद्यपि बौद्ध-दर्शनों में बहुत ही स्पष्ट उल्लेख है, तो भी यह कहा जा सकता है कि बौद्धसूत्रों में पद-दर्शन से

का ध्यान

का रूप में

दर्शन मनुष्य पादों के भाष्यकारों के हाथों हुए, तो भी इनका श्रेय इनके आदि निर्माताओं को ही दिया जाता है। वेदान्त दर्शन ध्यान का बहुलाता है, यद्यपि मकर, सामानुज और अन्य अनेक भाष्यकारों ने इसमें सिद्धान्त अन्वेषण और मौखिक परिवर्तन किए हैं। बट से इसे भारतीय विचारों के अथवा प्राचीन परिपाटी का अनुयायी ही मानते रहे हैं, यद्यपि मूल-सूत्रों का प्राप्ति करते समय उन्होंने उनको अधिक उन्नत बना दिया है। प्रत्येक दर्शन में अन्य दर्शनों को मानने रखकर उन्नति की है। वर्तमान समय तक भी परवत्तानों के विकास में उन्नति होती रही है। उत्तरोत्तर भाष्यकार विरोधियों के आरोपों के सामने अपने परम्परागत सिद्धान्त को बचाकर रक्षा करते आए हैं।

प्रत्येक दर्शन के निर्माण की प्रारम्भिक अवस्था में दार्शनिक विचारों का एक प्रकार

1 विद्या - इतिहास ट शालरसाय, पृष्ठ 12।

2 'मनो' विद्या रूप में वे दर्शन-संशोधन के लिये तब से पूर्व अस्तित्व रही होगी। वैदिकों के अथवा दार्शनिक साहित्य में वैश्वामित्र, बौद्धदर्शन, साख्य, मोक्षमन और आश्विन का उल्लेख आया पाया है। अथवा 'मनुष्य विरोध', पृष्ठ 236, टिप्पणी 249। और देखिए, 'मनितविचार', 12, 'वैश्वामित्र', महाभारत, नारकेशीय विद्यालय।

का उवाच-सा आता है जो आगे चलकर एक विशेष स्थल पर सूत्ररूप में संक्षिप्त आकार धारण करता है। इसके पश्चात् सूत्रों के भाष्यों का समय आता है। फिर उनपर टिप्पणियाँ, टीकाएँ एवं सारभूत व्याख्याएँ आती हैं, जिनके कारण मौलिक सिद्धान्त में बहुत-सा परिवर्तन, सुधार व विस्तार भी हो जाता है। भाष्य प्रश्नोत्तर के रूप में होते हैं, क्योंकि उपनिषदों के समय से ही इन पद्धति को जटिल विषय को विभेद रूप में समझाने का एकमात्र उपयुक्त साधन समझा जाता रहा है। इस प्रकार भाष्यकार को विरोधी विचारों का उत्तर देते हुए मौलिक सिद्धान्त के समर्थन का उत्तम अवसर प्राप्त हो जाता है। और इस विधि से उन्हीं विचारों की पुनः स्थापना करते हुए अन्यान्य विचारों की तुलना में उसकी उत्कृष्टता सिद्ध हो जाती है।

#### 4. सामान्य विचारधाराएँ

छ को छ दर्शन कुछ मौलिक सिद्धान्तों में परस्पर एकमत है।<sup>1</sup> वेद की प्रामाणिकता मान्य होने से ध्वनित होता है कि इन सभी दर्शनों का विकास विचारधारा के एक ही आदिम स्रोत से हुआ है। हिन्दू शिक्षकों ने भूतकाल के अपने पूर्वपुरुषों से प्राप्त ज्ञान का उपयोग इसलिए भी किया क्योंकि इस आधार पर व्यक्त किए गए विचार सरलता से समझ में आ सकते थे। यद्यपि अविद्या, माया, पुरुष और जीव आदि पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग यह प्रकट करता है कि विभिन्न दर्शनों की भाषा एक स्थान है, तो भी इस बात को ध्यान में रखना चाहिए कि उक्त पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग भिन्न-भिन्न दर्शनों में भिन्न-भिन्न अर्थों में हुआ है। विचारशास्त्र के इतिहास में प्रायः ऐसा होता है कि उन्हीं शब्दों और परिभाषाओं का भिन्न-भिन्न सम्प्रदाय वाले अपने भिन्न-भिन्न अर्थों में प्रयोग करते हैं। प्रत्येक दर्शन अपने निर्गम सिद्धान्त के प्रतिपादन में सर्वोच्च धार्मिक विवेचन की उन्हीं प्रबलित भाषा का प्रयोग आवश्यक परिवर्तनों के साथ करता है। इन दर्शन-शास्त्रों में दार्शनिक विज्ञान आत्मचेतन रूप में विद्यमान है। वेदों में उल्लिखित अध्यात्म अनुभवों की तार्किक आलोचना इन ग्रन्थों का विषय है। ज्ञान की यथार्थता और उसको प्राप्त करने के साधन प्रत्येक दर्शन का एक मुख्य अध्याय है। प्रत्येक दार्शनिक योजना ज्ञान के सम्बन्ध में अपना स्वतन्त्र सिद्धान्त प्रतिपादित करती है, जो उस दर्शन के प्रतिपाद्य विषय—अध्यात्मविद्या—का मुख्य भाग है। अन्तर्दृष्टि, अनुमान और वेद मय दर्शनों को एक समान मान्य है। मुक्ति और तर्क को अन्तर्दृष्टि के अधीन ही स्थान दिया गया है। जीवन की पूर्णता का अनुभव केवल तर्क द्वारा सम्भव नहीं है। आत्मचेतन का स्थान विश्व में सर्वोपरि नहीं है। कोई वस्तु आत्मचेतना में भी ऊपर है जिसे अन्तर्दृष्टि, दिव्य ज्ञान, विश्वचेतना, और ईश्वरदर्शन आदि नामा मझाएँ दी गई हैं। क्योंकि हम ठीक-ठीक इसकी व्याख्या नहीं कर सकते, इसलिए हम इसे उच्चतर चेतना के नाम से पुकारते हैं। जब कभी इस उच्च सत्ता की झलक हमारे सामने आती है तो हम अनुभव करते हैं कि यह एक पवित्र व्योम की सत्ता है जिसका क्षेत्र अधिक विस्तृत है। जिस प्रकार 'चेतना' और

1 मैंने प्राचीन दर्शनों का जतना ही अधिक अध्ययन किया उतना ही मैं विज्ञानसिद्धि आदि के दृग मल का अनुयायी होता गया कि अध्यात्म की परस्पर भिन्नता की पृष्ठभूमि में एक ऐतिहासिक ज्ञान का भण्डार है जिसे हम राष्ट्रीय अथवा सार्वमान्य दर्शन कह सकते हैं जिसकी तुलना हम उस विशाल मानसरोवर से कर सकते हैं जो यद्यपि सुदूर प्राचीन काल से ही विश्व में अवस्थित था तो भी जिसमें से प्रत्येक विचारक को अपने उपयोग के लिए सामग्री प्राप्त करने की अनुत्ता मिली हुई थी।

आत्मचेतना का श्रेष्ठ पशु और मनुष्य को भेद को प्रदर्शित करता है, उसी प्रकार आत्म-चेतना और उच्चतर चेतना का भेद मनुष्य को, जैसा कि वह है, उस मनुष्य से भिन्न प्रदर्शित करता है जैसा कि उसे जानना चाहिए। भारतीय दर्शन का आधार एक ऐसी भावना है जो केवल तर्क से ऊपर है, और उसका यह मत है कि बिना संस्कृति को बीच केवल तर्क और विज्ञान पर हो, उसमें कार्यश्रमता भले ही हो किन्तु उसमें प्रेरणा नहीं मिल सकती।

मौलिक वैदिक दर्शन बौद्धों के महायान के विरुद्ध है और एक शाश्वत, अस्थिर परिवर्तन-प्रय के विपरीत, एक उद्देश्यपूर्ण वास्तविकता और सत्य के पक्ष में अपना कड़ा उपा करती है। यह सृष्टि-प्रवाह बनादि है और यह केवल मन की कल्पनामात्र न होकर वास्तविक है और एक उद्देश्य को लिए हुए है। इसीकी अनादि प्रकृति, माया अथवा परमाज्ञा कहा है। उन सत्ता को जिसमें नाम और रूप में रहित विश्व विपन्न है, कोई प्रकृति, कोई माया और कोई परमाणु नाम में पुकारते हैं।<sup>1</sup> यह मान लिया गया है कि जिसका प्रारम्भ है उसका अन्त भी है। अनेक हिंसो से मिलकर जिस वस्तु का निर्माण हुआ है, वह न तो विद्य हो सकती है और न अपना अस्तित्व महा स्थिर रूप तकनी है। अर्थात् अस्थिर अविभाज्य है। देह और काल की भीमा ने बंधा हुआ यह जगत् वास्तविक नहीं है, क्योंकि जनना व विग्रहता इसका प्रकृत स्वभाव है। इसमें अधिक गहराई में कुछ है—परमाणु और जीवात्मक, अथवा पुरुष और प्रकृति, अथवा ब्रह्म।

सभी दर्शन इस महान विस्फूर्ति प्रवाह के दृष्टिकोण को स्वीकार करते हैं। उत्पत्ति, स्थिति और विनाश का क्रम अनन्त काल में चल रहा है और अनन्त काल तक चलना रहेगा। इन सिद्धान्त का प्रगति-सम्बन्धी विस्वाह के साथ कोई विरोध नहीं है; क्योंकि इनमें सृष्टि की गति के अपने अन्तिम तट तक अनेक बार पहुंचते और फिर नये सिरे से प्रारम्भ करने का प्रयत्न नहीं उठता। उत्पत्ति और विनाश का तात्पर्य महा विश्व के नये सिरे से उत्पन्न होने और सर्वथा विनष्ट हो जाने से नहीं है। नवीन सृष्टि विश्व-इतिहास का जगत् पट्टा होता है, जबकि नवी दुई सद् और अनद् समताओं की अपनी पूर्णता तक पहुंचने का अनन्तर प्राप्त होता है। इनका तात्पर्य यह है कि मानव-जाति को नये सिरे से अन्तर्वर्तन के अपने मार्ग पर अग्रसर होने का अवसर प्राप्त होता है। यह जगत् के युगों का कभी समाप्त न होनेवाला विधान है जिसका कोई आरम्भकाल नहीं है।

पुनः प्रीमासा को छोड़, अन्य सभी वैदिक दर्शनों का सद्य मोहाप्रान्ति के क्रिया-रूप उपायों को दृढ़ निश्चयना है। मोक्ष का अर्थ उन शास्त्रों के अनुसार है, जीवात्मा का पाप अथवा भूलोंसे छूटकर अपने शुद्ध स्वरूप को पहचानना व उसे प्राप्त करना। इस अर्थ में सभी दर्शनों का एक ही उद्देश्य है, अर्थात् पूर्ण मानसिक समुत्थान, जीवन की विपन्न-ताओं और अनिश्चितताओं, दुःखों और कष्टों से छुटकारा पाना, 'एक ऐसी शांति जो शाश्वत बनी रहे' जिसमें कोई भयान विघ्न न हो सके और पुनर्जन्म जिसे भय न कर सके। जीवनमुक्ति के विचार को, अर्थात् इसी जन्म में मुक्त होने के भाष को अनेक सम्प्रदायों ने स्वीकार किया है।

हिन्दुओं का यह एक मूल विश्वास है कि इस विश्व का संचालन पूर्णरूप में किसी नियम के अनुसार ही रहा है, और जो भी मानव को अपने भाग्य का निर्णय करने में

1. विश्वमिच्छु अपने योगात्मिक के मुद्राविष्ट से उद्भूत करते हैं

"नामकर्मनिर्मुक्तं सगिम् सन्निच्छेत् जगत् ।

सकामं प्रवृत्तिं केकिनावागम्ये परे तन्मुक्त्वा ॥"

पूर्णतया स्वतन्त्र रखा गया है।

हमारे कार्य दूर से अभी भी हमारा पीछा करते हैं, जो कुछ हम पहले रहे हैं उसी के अनुसार हमारा वर्तमान रूप है।

सारे दर्शन पुनर्जन्म एवं पूर्वजन्म में आस्था रखते हैं। हमारा जीवन एक ऐसे मार्ग पर एक डग है जिसकी दिशा व लक्ष्य अनन्त में निहित है। इस मार्ग में मृत्यु अन्त नहीं है और न ही वह बाधा है। अधिक से अधिक वह नये डगों का प्रारम्भ है। आत्मा का विकास एक निरन्तर चलनेवाली प्रक्रिया है, यद्यपि भिन्न-भिन्न पड़ावों पर मृत्युरूपी सस्कार द्वारा बार-बार इसकी लड़ी टूटती रहती है।

दर्शन हमें गन्तव्य स्थान के द्वार तक ले जाता है, किन्तु उसके अन्दर प्रवेश नहीं करा सकता। उसके लिए अन्तर्दृष्टि या आत्मज्ञान आवश्यक है। हम सत्कारूपी अन्धकार में भटक गए बच्चों के समान हैं, जिन्हें अपने असली रूप का ज्ञान नहीं है। इसीलिए हम भयभीत होते हैं, और अपने चारों ओर व्याप्त दुःख में आशा को लेकर धिपके हुए हैं। इसीलिए प्रकाश की आवश्यकता है जो हमें बासनाओं से मुक्त करके अपने शुद्ध एवं वास्तविक स्वरूप का दर्शन कराए और उस अवास्तविक स्थिति का भी परिचय दे सके जिसमें हम अज्ञानवश रह रहे हैं। इस प्रकार के अन्तर्निरीक्षण को मोक्ष की प्राप्ति का एकमात्र साधन स्वीकार किया गया है, यद्यपि अन्तर्निरीक्षण के उद्देश्य के विषय में मत-भेद अवश्य है।<sup>1</sup> अज्ञान ही बंधन का कारण है और इसलिए सत्य का ज्ञान प्राप्त होने पर ही उससे मुक्ति मिल सकती है। दर्शनशास्त्रों का आदर्श नीतिशास्त्र की सतह से ऊपर उठने का है। पवित्रात्मा पुरुष की तुलना कमल के डम सुन्दर पुष्प से की गई है जो उस पक से भी अलिप्त रहता है जिससे कि वह उत्पन्न होता है। उसके लिए अच्छाई ऐसा लक्ष्य नहीं है जिसे कि प्रयत्नपूर्वक प्राप्त करना होता है, बल्कि वह अपने-आपमें एक निम्नतम सत्य है। जबकि पाप व पुण्य इस सत्कारचक्र में अच्छे व बुरे जीवन की ओर ले जाते हैं हम अपने सदाचारमय जीवन से ऊपर उठकर इस समार से भी छुटकारा पा सकते हैं। सभी दर्शन हमें निस्वार्थ प्रेम और निष्काम कर्म की शिक्षा देते हैं और सदाचार के लिए निरतिशय पर बल देते हैं। भिन्न भिन्न अनुपातों में वे वर्णव्यवस्था तथा आश्रम-व्यवस्था के नियमों का पालन करने का आदेश देते हैं।

भारतीय दर्शन का इतिहास, जैसा कि हमने विषय-प्रवेश<sup>2</sup> में बताया है, अनेक प्रकार की कठिनाइयों से पूर्ण है। प्रमुख शास्त्रकारों और उनके ग्रन्थों के समय के विषय में सशय रहित कुछ भी कहा नहीं जा सकता और कितने ही सुप्रसिद्ध ग्रन्थकारों की ऐतिहासिकता के विषय में भी बहुत मतभेद है, कितने ही प्रायोगिक ग्रन्थ तो उपलब्ध नहीं हैं और कतिपय जो प्रकाशित हुए हैं उनमें से सबका अभी आलोचनात्मक अध्ययन नहीं हुआ है। महान भारतीय विचारकों ने भी भारतीय दर्शन की ऐतिहासिक दृष्टि से छान-बीन नहीं की है। माधवाचार्य ने अपने सर्वदर्शनमण्ड में सोलह विभिन्न दर्शनों का विवेचन किया है। प्रथम खण्ड में हमने भौतिकवादी, बौद्ध और जैन विचारों की चर्चा की

1 बौद्ध विचारक धर्मकीर्ति भी अपने न्यायविद्वु नामक ग्रन्थ का प्रारम्भ इसी कथन से करते हैं कि मनुष्य को समस्त इच्छाओं की पूर्ति से पूर्व सम्यक् ज्ञान होना आवश्यक है। सम्यग्ज्ञानपूर्विका सर्वपुण्यायासदि (1)।

2 भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड।

है। इस हाथ में हम न्याय, वैज्ञानिक, साम्य, योग, पूर्व भीमाया, और वेदान्त दर्शनों का विवेचन करते। धर्मशास्त्रों के चारों सम्प्रदायों और रामानुज व पूर्णप्रज्ञ के सम्प्रदायों का आधार वेदान्त सूत्र हैं, और वे भिन्न-भिन्न प्रकार में उनको व्याख्या करने का प्रयत्न करते हैं। पाणिनि के अग्रे नए महत्त्व धार्मिक दृष्टि से बहुत कम है। वे शब्द की विवेका के माध्यम में भीमाया के मत से सहमत होकर स्फोट अर्थात् प्रत्येक शब्द के अन्तर्गत अर्थ की अभिव्यक्ति के अविभाज्य रूप को स्वीकार करते हैं। वैदिक धर्मदर्शनों में वैज्ञानिक दर्शनों की अधिक प्रतिष्ठा नहीं है, जबकि न्यायदर्शन का सर्वप्रथम अधिका प्रचलित है और इसके अन्त में अनूपायी विषय रूप से ब्यास से बहुत अधिक है। योगदर्शन का क्रियात्मक प्रयोग बहुत कम मिलता है, जबकि पूर्व भीमाया का हिन्दू कानून के साथ निकट सम्बन्ध है। साम्य का प्रचार नहीं के बराबर है, जबकि वेदान्त अपने भिन्न-भिन्न चरणों में शायद सर्वत्र छाया हुआ है। हिन्दू-विचारधारा के प्रतीक इस ऊँ दर्शनों के विषय में लिखते हुए हम अधिकतर अपना ध्यान प्राचीन शास्त्रों, सूरी तथा उनके प्रमुख भाष्यकारों पर ही विहित करते। अर्वाचीन काल के प्रायः सभी विचारकों के आध्यात्मिक ग्रन्थ, बुद्धिक अर्थ-शास्त्रों को छोड़कर, पर्याप्त मात्रा में प्रभावोत्पादक नहीं है। उनका अध्ययन तो विस्तृत है, किन्तु अन्तर्गत के युग में निहित होने के कारण उनके दर्शन में टीका-टिप्पणियों व पुरानी बातों को दोहराने के अतिरिक्त किसी नवीन गुणन की छानि नहीं पाई जाती। यामे मतान्त को अन्वेषक मात्रा में सुविधा दी गई है। प्रत्यक्ष की श्री रहस्यमय करके अपने करने की प्रवृत्ति, आदिनिष्ठा के प्रथि पक्षपात और दार्शनिक अनुप्रेरता के कारण उत्तम विषय ध्यान केन्द्र आवश्यक नहीं है।

पश्चित्त प्रकाश के अनुगार ही, निम्नके प्रतिकूल व्यवहार करना धर्म होगा, हम पहले न्याय और वैज्ञानिक सिद्धान्त की ही लेंगे, जो हमें अनुभव के मसाले का विश्लेषण प्रदान करके हैं। फिर हम हास्य और गेम की लेंगे, जिससे अनुभव का साहसपूर्ण रूपन-रूपक अर्थ किया गया है। इसके बाद अन्त में हम दोनों भीमाया दर्शनों का विवेचन करेंगे, जिसमें यह अर्थों का प्रमाण किया गया है कि भूति के दिव्य ज्ञान और दर्शन के अन्तिम निर्णयों में परस्पर साम्य है। विवेचन का इस प्रकार का एक ऐतिहासिक भावनात्मक दृष्टि से भले ही समान न हो, किन्तु दार्शनिक दृष्टि से पूर्णतया समान होगा।

## दूसरा अध्याय

# न्यायशास्त्र का तर्कसम्मत यथार्थवाद

न्याय और वैशेषिक—न्याय की प्रारम्भिक अवस्था—भाहित्य और इतिहास—न्याय का क्षेत्र—परिभाषा का स्वरूप—प्रत्यक्ष अथवा अन्तर्दृष्टि—अभुमान-प्रमाण—परार्थानुमान—आभास-अनुमान—कारण—उपमान अथवा तुलना—भाप्त प्रमाण—ज्ञान के अन्य रूप—तर्क और वाद—सृष्टि—सत्य—हेत्वाभरस—सत्य अथवा प्रमा—भ्रान्ति—न्याय के प्रमाणवाद का सामान्य मूल्यांकन—नैतिका जगत—जीवात्मा और उनकी निवृत्ति—बोधारमा तथा चेतना से सम्बन्ध के विषय में न्याय के सिद्धान्त पर कुछ आलोचनात्मक विचार—नैतिशास्त्र—ग्रहविचार—उपसंहार ।

### 1 न्याय और वैशेषिक

भारतीय विचारधारा के अन्य दर्शन जहा मुख्यतया कल्पनापरक है, इन अर्थों में कि वे हसार की अखण्ड रूप में विवेचना करते हैं, वहा न्याय और वैशेषिक विश्लेषणात्मक दर्शन का प्रतिनिधित्व करते हैं, और साधारण ज्ञान व विज्ञान का आश्रय लेकर चलते हैं तथा उनकी उपेक्षा नहीं करते । इन दोनों सम्प्रदायों में विशेषत्व यह है कि ये एक ऐसी विधि का प्रयोग करते हैं जिसे इनके अनुयायी वैज्ञानिक मानते हैं । ताकिक ज्ञान तथा आलोचनात्मक विधि का प्रयोग करके, ये यह दर्शाने का प्रयत्न करते हैं कि बौद्ध विचारक जिन परिणामों पर पहुंचे वे परिणाम आवश्यक रूप से अभिमत नहीं थे । ये इत बात को भी दर्शाने का प्रयत्न करते हैं कि तर्क हमें जीवन को सदा के लिए नश्वर एवं क्षण-क्षण में परिवर्तनशील मानने के लिए भी बाध्य नहीं करता । इन दर्शनों का मुख्य उद्देश्य उन सङ्गठनाधी परिणामों का निराकरण करना है जो ग्रीहों के प्रत्यक्ष ज्ञानवाद से निकलते हैं, क्योंकि वह वाद् यथार्थ को मन के विचारों में मिला देता है । इनका प्रयास परम्परागत निष्कर्षों के प्रति, अर्थात् अन्तर्लगत में जीवात्मा और वाद् जगत में प्रकृति के प्रति विश्वास को पुन दृढ़ करने की ओर है । और ये ऐसा केवल प्रामाण्य के आधार पर नहीं, बल्कि तर्क के आधार पर करते हैं । सन्नयवाद का जो प्रवाह वाद् की तरह आया उसकी रोक-थाम केवल आस्था द्वारा नहीं की जा सकती थी, विशेषतः जबकि नास्त्रिकों ने उसके दुर्ग पर ही आक्रमण करने के लिए इन्द्रियजन्य ज्ञान व तर्क का आधार ले रखा हो । ऐसे समय में जीवन व धर्म के लक्ष्यों की प्राप्ति विशुद्ध ज्ञान के साधनों व उनकी विधियों की गम्भीर जाच से ही हो सकती है । धर्मशास्त्र एवं इन्द्रियों द्वारा प्राप्त किए जानेवाले ज्ञान की जो सामग्री हमारे सम्मुख आती है उसकी ताकिक छानबीन ही का प्राचीन



नाम आन्वीक्षिकी विद्या है।<sup>1</sup> नैसर्गिक उस सबको मान्य मानता है जो तर्क की मतीटी पर ठीक उतर सकता है।<sup>2</sup> वास्तव्यायन और उसीतकर इम विषय पर बने देते हैं कि यदि न्यायदर्शन केवल जीवात्मा और उसकी मुख्य अवस्था के विषय का ही प्रतिपादन करता तो उपनिषदों से उबन दर्शन में कोई विशेष भेद न होता, क्योंकि वे भी इन समस्याओं का विवेचन करते हैं। न्यायदर्शन को विशेषता यही है कि यह आध्यात्मिक समस्याओं का आलोचनात्मक दृष्टि में विवेचन करता है। वाचस्पति के अनुसार, न्यायशास्त्र का उद्देश्य ज्ञान के विषयों की तर्कबुद्धि द्वारा आलोचना और छानबीन करना है।<sup>3</sup>

न्याय और वैशेषिक दोनों ही परम्परागत सामान्य दार्शनिक पदार्थों, यथा देव, काश्य, कारण, भौतिक प्रकृति, मन, जीवात्मा और ज्ञान को लेकर उनसे विषय में उचित अनुमानान काके विषय की रचना का समाधान करते हैं। तर्कमन्त्रण तत्त्व-विभाग इस परम्परा की मुख्य विशेषता रही है। न्याय और वैशेषिक दोनों क्रमशः आन्तरिक तथा बाह्य जगत की व्याख्या करते हैं। न्याय अत्यन्त विस्तार के साथ ज्ञानप्राप्ति की प्रकृति की व्याख्या करता है और बलपूर्वक उन मशयवाद का युनितपूर्वक विरोध करता है जो कि प्रत्येक पदार्थ की अतिनिश्चलता की घोषणा करता है। वैशेषिक का मुख्य विषय इन्द्रिय-जन्म ज्ञान अथवा अनुभव का विवेचन करना है। यह उन पदार्थों के विषय में सामान्य धारणाएँ देता है जो यत्ना प्रत्यक्ष या अनुमाना धरवा भूति के प्रमाण द्वारा जाने जाते हैं। इन प्रकार का शक्य अपनाने हुए यदि न्याय और वैशेषिक जीवात्माओं को आन्तरिक मानने के विश्वास का समर्थन करें तो कुछ आपत्तियाँ नहीं। यह जीवात्माएँ अपने चारों ओर व्याप्त वस्तुओं के विधान में परस्पर क्रिया-प्रतिक्रिया में सतत हैं।

दोनों दर्शन बहुत समय से एक-दूसरे के पूरक माने जाते रहे हैं। कभी-कभी यह मुक्तिया जाता है कि उबन दोनों दर्शन एक ऐसे उद्यम से निकली दो स्वतन्त्र विचार-धाराएँ हैं जिसमें ज्ञान पदार्थों तथा ज्ञान के साधनों का विवेचन किया गया था। परन्तु, इस विषय पर निश्चितरूप से कुछ कहना कठिन है। बाद के उपचारों में दोनों दर्शनों को एक ही सामान्य विचारधारा का भाग स्वीकार किया है।<sup>4</sup> यहाँ तक कि वास्तव्यायन के न्यायभाष्य में दोनों के अन्दर भेद नहीं किया गया है। वैशेषिक का उपयोग न्याय के परिशिष्ट के रूप में हुआ है।<sup>5</sup> उसीतकर के न्यायवातिक में वैशेषिक सिद्धान्तों का उपयोग किया गया है। जैकोबी का कहना है कि "उक्त दोनों सम्प्रदायों का सम्मिश्रण बहुत पहले

1 प्रपञ्चसामान्यम् आन्विष्यत्ये अलोका तथा समत इत्यान्वीक्षिकी (न्यायभाष्य, 1, 1, 1)। साथ चत्वर 'इम आन्वीक्षा, जर्षण अनुमन्सार वस्तु जल्प है। स्पष्टिक इतरा काय पन्थल तर्का धार-प्रमाण से आलोचन पर पहुँचे दर्शकों हुई (ईशान) तन्मु का फिर से ईशान (अनु दर्शन) करता है" (न्यायभाष्य, 1, 1, 3)। नवगण्य दूसरे कारण का विधान है जैसा कि अरस्तू का कहना है, यह अनिवार्यरूप में ज्ञान का अपने सम्बन्ध में चिन्तन करना है।

2 मुद्रा यद् उभय न च्छ भवे न्यायप्रवक्तुः।  
3 मुनना कीदृश प्रपाचैरैवै परोजनम् (न्यायभाष्य तथा न्यायवार्तिक तात्पर्य टीका, 1 : 1, 1)।

4 देवाय, वादपञ्चकत कारिकरणा, वेजवस्थितुन तर्कपणा, शिवास्तितुन सन्पदायी, विरतापवृत्त भावपरिन्दे और सिद्धान्तमुक्तवकी, अन्वयदृष्टय नर्तनयह और शक्तिका, जगदीश-इत तनाभूत, और मौगानि चाम्कन्दु तर्कवैशेषिके। बौद्ध विचारक आपदेव और हृदियर्षन न्याय को वैशेषिक दर्शन से स्वयय नहीं मानते। (उद्देश्य वैशेषिक प्रिन्सिपल, पृष्ठ 45 और 56)।

5 न्यायभाष्य, 1, 1, 4। वास्तव्यायन ने उद्धृत किया है। न्यायभाष्य, 2, 2, 34 में वैशेषिक सूत्र, 3, 1, 26 न्यायभाष्य, 3, 1, 33 और 3, 1, 67 व वैशेषिक सूत्र, 4, 1, 6।

आरम्भ हो गया था और उसकी पूर्ति उस समय हुई जगती है जबकि न्यायवातिक लिखा गया।<sup>1</sup> कितने ही न्यायसूत्रों में वैशेषिक के सिद्धांतों की पूर्वकल्पना की गई है। इन्हें समानतन्त्र अथवा समुक्त दर्शन नाम से भी पुकारा जाता है, क्योंकि दोनों ही जीवात्माओं के अनेक होने, एक पृथक् ईश्वर की सत्ता, परमाणुरूप जगत् की सत्ता में विन्यास करते हैं, और बहुत-सी एक-जैसी युक्तियों का उपयोग करते हैं। यद्यपि इसमें सन्देह नहीं कि उक्त दोनों दर्शन-पद्धतियां बहुत प्राचीन काल में ही एक साथ भिन्न गई थीं फिर भी जहाँ एक ने तर्क के विषय का प्रतिपादन किया वहाँ दूसरे ने भौतिक जगत् की व्याख्या की। इस प्रकार दोनों में भेद प्रकट होता है।<sup>2</sup> जबकि न्याय तर्क द्वारा पदार्थों के ज्ञान की प्रक्रियाओं और प्रणालियों का वर्णन करता है, वैशेषिक पदार्थों की परमाणु द्वारा रचना की व्याख्या करता है जिसे न्याय ने बिना किसी तर्क के स्वयंसिद्ध स्वीकार कर लिया है।<sup>3</sup>

न्यायदर्शन को अत्यन्त प्राचीन काल से ही बहुत प्रतिष्ठा के साथ देखा जाता रहा है। मनु ने इसका समावेश श्रुति के अन्दर किया है, याज्ञवल्क्य ने भी इसे वेद के चार अंगों में से एक माना है।<sup>4</sup> हिन्दुओं के पाँच प्राचीन पाठ्यविषयों, काव्य (साहित्य), नाटक, अलंकार, तर्क (न्यायदर्शन) और व्याकरण में न्याय की भी गणना की गई है। आगे चलकर विद्यार्थी किसी भी विषय के विशेष अध्ययन को भले ही स्वीकार करे, किंतु

1 इसाइरलोपीडिया आफ रिलिजन एण्ड एथिक्स, खण्ड 2, पृष्ठ 201।

2 उद्योतकर का कहना है कि 'अन्य विज्ञानों का काम प्रमाणा के विषय में प्रतिपादन करना नहीं है यद्यपि वे उन पदार्थों का प्रतिपादन करते हैं जो उनके द्वारा जाने गए हैं।' (न्यायवातिक, 1 : 1, 1)।

3 शार्वे वैशेषिक को न्याय का पूर्ववर्ती मानता है (इसाइरलोपीडिया आफ रिलिजन एण्ड एथिक्स, खण्ड 12 पृष्ठ 569) और देखिए 'फिलासफी आफ एशियन इण्डिया पृष्ठ 20 शैकोवी (जनरल आफ द अमेरिकन ओरिएण्टल सांसाइटी 31) 'जबकि गेहडम्बर वैशेषिक का न्याय की एक शाखा मानता है। कोय का पुकाव पूर्वमत मत की ओर है। (इण्डियन क्लासिक एण्ड ऐटो-निष्प पृष्ठ 21 22)। यह अधिक तर्कसम्मत है क्योंकि लटिगरक तत्त्व मोमापा के पश्चात् ही नामा स्यात् समानोचनारमक अनुसन्धान उपलब्ध होते हैं। न्यायसूत्रों का अधिक कमबल स्वतन्त्र है तथा उनमें शब्द की निश्चयता आत्मा के स्वतन्त्र और अनुमान की प्रक्रिया की उपस्थाओं पर अधिक ध्यान दिया गया है, जिससे शीघ्र का विचार पुष्ट होता है। न्यायसूत्रों में ईश्वर का स्पष्ट रूप में उल्लेख (4 1, 19) उससे कहीं अधिक है जो कुछ वैशेषिक ने इस प्रश्न पर कहा है। शारीरिक क्रियाओं से आत्मा के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए जो युक्ति दी गई है वह न्याय के मत की तुलना में असम्बन्धित है। न्याय ने गार्हस्तिक प्रतीति को आत्मा का आधार माना है। ब्रह्मसूत्रों में जो वैशेषिक सिद्धान्त की समीक्षा करते हैं (2 2 12 17), न्याय का कोई स्पष्ट उल्लेख न होने से वैशेषिक की प्राचीनता क मत की पुष्टि होती है। न्याय में जो प्रतिबन्ध विज्ञान का उल्लेख है यदि उसे वैशेषिक का सकल समाना जाए तो इस मत की और भी पुष्टि हो जाएगी। वैशेषिक सूत्रों में अनुमान का आधारों का जो अधिक विस्तृत रूप में प्रतिपादन है और हत्याभावों की अधिक संख्या में उल्लेख है, उनका महत्त्व निमाण-कारण की दृष्टि से कुछ अधिक बढ़ी है। इन्हें न्यायसूत्रों तथा वैशेषिक सूत्रों में बहुत ही समानताएँ मिलती हैं। न्यायसूत्र 3 1, 36 2 1, 54 1 1 10 3 1 28 3 1, 35, 3 1 63, 3 1, 71, 3 2, 63 की क्रमशः वैशेषिक सूत्र, 4 1 8 7 2 20, 3 2 4, 4 2 3, 4 1 6 13 7 2 4-5 8 2, 5 7 1 23 से तुलना की जाए। यदि कुछ वैशेषिक सूत्र न्याय के विचारों के ही परिष्कृत रूप लगे हों तो इससे केवल इतना ही परिणाम निकल सकता है कि वे सूत्र न्यायसूत्रों का वाद बने। इससे अधिकतर वैशेषिक सूत्रों की पूर्ण-वर्तित पर कुछ असर नहीं पड़ता।

4 याज्ञवल्क्य स्मृति 1 3। तुलना कीजिए आत्मोनिषद, 2 और विष्णुपुराण 3 6।

प्रारम्भिक विषयो से सर्वसाध्य अवश्य सुम्भित या, जो समस्त पाठ्यविषयो का आधार समझा जाता था। प्रत्येक हिन्दू दर्शन न्याय द्वारा प्रविणदित मौलिक सिद्धांतों को स्वीकार करता है। यहाँ तक कि न्यायदर्शन को आलोचना के लिए भी न्याय को तार्किक परिमाणों का आधार मिला है। इन दृष्टिकोण से न्याय एक प्रकार से समस्त व्यवस्थित दर्शनविज्ञान की नुमिका है।<sup>1</sup>

### 2. न्याय की प्रारम्भिक अवस्था

आन्वीक्षिकी विद्या का प्रयोग, यैसा कि हम ऊपर देख आए हैं, अध्यात्मविषयक समझावों की तार्किक समीक्षा के लिए हुआ है। साथ ही इसका प्रयोग व्यापक अर्थ में भी हुआ है, जिसमें इसमें साध्य, योग और लोकमत्त आदि उन समस्त व्यवस्थित प्रयासों का समावेश हो जाता है जो दार्शनिक समस्याओं को सुलझाने के लिए किए गए थे। इन विभिन्न दर्शनों में समान रूप से प्रयुक्त होनेवाली तार्किक पद्धति व आलोचना के स्वरूप की ओर धीमे धीमे ध्यान गया है। प्रत्येक विज्ञान न्याय के नाम से पुकारा जा सकता है, क्योंकि न्याय का शाब्दिक अर्थ है किसी विषय के भीतर जाना यर्थात् उसकी विश्लेषणात्मक समीक्षा करना। इसलिए हम न्यायदर्शन को, जिनमें आलोचनात्मक छानबीन की सामान्य योजना और पद्धति का अध्ययन किया जाता है, विज्ञानों का विज्ञान कह सकते हैं। श्रीमंतों ने जो केवल मृतियों के भाष्यकार ही नहीं थे किन्तु तार्किक भी थे, इस प्रकार के तार्किक अध्ययन को प्रोत्साहन दिया। हो सकता है कि कर्मकाण्ड की आवश्यकताओं के कारण ही तर्कबुद्धि का उदय हुआ हो, क्योंकि तब जब कि कर्मकाण्ड की नाना विधियों, नियमों तथा उनके पन्नों की टीका-टीका व्याख्या करने की आवश्यकता हुई। इसीलिए जिन विचारकों ने भीमात्तादात्म्य की नींव रखी और उसे उन्नत किया उन्होंने तर्कशास्त्र की उन्नति में भी सहायता की।<sup>2</sup> तब गौतम ने अन्य विचारकों की अपेक्षा तार्किक पक्ष की ध्याना की ओर विशेष ध्यान दिया तो उनके दृष्टिकोण का आन्वीक्षिकी के माध्यम से प्रत्येक व्यवस्थित दर्शन के लिए प्रयुक्त होगा था, मनुष्य अर्थों में प्रयुक्त होते सगा।<sup>3</sup>

पूर्व की जिन श्रुतवाचक अवस्थाओं में रोशुद्धकर न्यायशास्त्र विकसित हुआ उनमें तार्किक वाद-विवाद का विशेष स्थान है।<sup>4</sup> न्याय को कभी-कभी तर्कविद्या

1 दुर्गा कीर्ति, बौद्धि (1 2), त्रिने भाष्यभाष्य, 1 1, 1 में उद्धृत किया गया है।

2 मोक्षाना एषो के नामों तथा भाष्यवृत्त व्याख्यानविस्तार, पार्श्वकारण नियुक्त न्याय-रत्नकर और वापदेवद्वय न्यायप्रकाश से यह स्पष्ट है कि न्याय बन्द न प्रयोग भीमाता के पदवि-वाकी शब्द के रूप में होता था। और भी दक्षिण भाष्यवृत्त धर्मसूत्र, 2 . 4, 8, 23, 2 : 6, 14, 3।

3 जोर दक्षिण मनु, 7 43, नौवमवृत्त धर्मसूत्र, 11, रामायण, अयोध्याकाण्ड, 100, 36, मनुस्मृत, धार्मिक, 180, 47।

4 चूँकि हमें अब विषयों की सूची दिनाई गई है तबका प्रस्ताव इस दर्शन में किया गया है और वे हैं (1) असाध्य, आर के साधन (2) प्रयोग, आर व नियम, (3) तथ्य, (4) प्रयोजन; (5) दुर्गात्त, (6) विद्वान्त, आर्य न्याय, (7) अवयव, पदार्थानुमान के पदक, (8) एक, असाध्य प्रमाण, (9) नियम, सत्य नर नियम, (10) वाद, वृत्त, (11) अल्प, विरलक स्थान, (12) विद्वान्त, सम्पन्नताक वसावोचना, (13) हेतुवाचक, रोषपूष युक्तियाँ; (14) धन, (15) याति,

और वादविद्या, अर्थात् वादविवाद-सम्बन्धी विज्ञान का नाम भी दिया गया है। वहस खयवा वाद बौद्धिक जीवन का प्राण है। सत्य के अन्वेषण के लिए इस विधि का आश्रय लेना आवश्यक हो जाता है। सत्य स्वयं में एक अत्यन्त जटिल विषय है और इसीलिए बिना विभिन्न मरिदों के सम्मिलित सहयोग के सत्य के अन्वेषण में सफलता नहीं मिलती।<sup>1</sup> उपनिषदों में ऐसी विद्वत्परिषदों का उल्लेख मिलता है जिनमें दार्शनिक विषयों पर वाद-विवाद होते थे।<sup>2</sup> यूनानी तर्कशास्त्र भी बहुत हद तक सोफिस्ट आन्दोलन से विकसित हुआ जिनमें प्रश्नोत्तर के रूप में वाद-विवाद होता था। वाद-विवाद की कला के अभ्यास से ही सोफिस्टों ने न केवल तर्क के यथार्थ सिद्धांतों, बल्कि वृत्तार्थ और वाक्छल का भी आविष्कार किया। प्लेटो के 'डायलॉग्स' से पता चलता है कि सुकरात वाद-विवाद की कला का उपयोग सत्य के अन्वेषण के लिए करता था। अरस्तू ने अपनी दो पुस्तकों, टॉपिक्स तथा सोफिस्टिकल रेफ्यूटेशन्स का प्रयोग विवाद-प्रतियोगिता के मार्गप्रदर्शन के लिए किया है, यद्यपि वह विशुद्ध तर्क को भाषणकला से पृथक् रखता था और तर्क के सिद्धांतों को वाद-विवाद के नियमों से अलग रखता था। इसी प्रकार इसमें सदेह नहीं कि गीतम के न्यायशास्त्र का जन्म भी ऐसी ही वादविवाद प्रतियोगिताओं अथवा वाक्छलयों से हुआ, जिनका प्रचार राजदरबारों तथा दार्शनिकों में बराबर था। ऐसे शास्त्रार्थों को नियमबद्ध करने के प्रयत्नों से ही तर्कशास्त्र का विकास हुआ। अरस्तू के समान गीतम ने भी तर्क के सिद्धांतों को एक व्यवस्थित रूप दिया, सत्य से असत्य का भेद किया, और अनेक प्रकार के वितर्क या वाक्छल का विस्तृत विवरण दिया। पहले सूत्र में यिनाए गए सोलह विषय शास्त्रार्थ द्वारा ज्ञानप्राप्ति के साधन हैं।<sup>3</sup> तर्कशास्त्र पर लिखे गए परवर्तीकाल के कितने ही ग्रंथों में वादविवाद के नियमों पर बहस की गई है।<sup>4</sup> जबकि वे सब गद्य विवाधसबभी समस्याओं की ओर निर्देश करते हैं।<sup>5</sup>

अत्यन्त अधिकारपूर्वक कहता है कि यद्यपि गीतम का न्यायवर्षान तर्कशास्त्र के विषय को एक सन्तोषजनक रूप में उपस्थित करता है फिर भी गीतम से पूर्व भी तर्कशास्त्र विद्यमान था, जैसे कि जैमिनि में पूर्व भीमासा और पाणिनि में पूर्व

निरर्थक आपत्तियां जोर (16) निरुहस्यान, वेपारोपण के अवसर। पिछले सात की भवेया पहले तो अधिक सही अर्थ में तर्कशास्त्र है, क्योंकि पिछले सातों का कार्य अधिकतर भ्रमात्मक ज्ञान का निषेध है। ये मूल को गिदाने के लिए हृयिवार का काम करते हैं, किन्तु सत्य को प्रस्थापना का काम उठाया नहीं करते।

1 सुकरात ने इसका प्रयोग किया। प्लेटो के ग्रंथ इसके महत्त्व को सत्य की प्राप्ति के साधन रूप में दर्शाते हैं। अरस्तू का कहना है कि "कुछ व्यक्ति विषय के एक पहलु को देखते हैं तथा अन्य दूसरे पहलु को देखते हैं, किन्तु गद्य भिन्नकर सब पहलुओं को देख सकते हैं" (पारिथेक्स)। मिल्टन के 'एरिस्टोफिस्टिका' तथा मिल के 'एथे बान सिवर्टी' में निरुद्ध विचार की प्रशंसा की गई है।

2 देखिए, चान्दोन्य उपनिषद्, 5 3, 1, बृहदारण्यक उपनिषद् 6 2, 1, प्रश्नोपनिषद् 1, 6। और देखिए, मनु, 6 50, 8 269, 12 106, महाभारत ज्ञान्तिपत्रं, 180 47, 246, 181 मनु, 12 110-111, पाराशर, 8, 19 और मातृकल्प, 1 9 तथा विनयपिटक के परिवार में इन परिषदों का ब्यौरा दिया गया है।

3 और देखिए, न्यायभाष्य, 1 1, 1 1।

4 सांकिकरणा।

5 शौटिल्य ने यतीस पारिभाषिक शब्दों का वर्णन किया है जिन्हें चलपुक्त सत्ता भी गई है। यह सूची चरकरहित, गिद्धित्यन 12 और मुमुक्षु महित, उत्तरखण्ड 65 में भी मिलती है। चरकरहित के आन्वेषिकी भाग में वाद-विवाद के नियमों का विस्तार के साथ प्रतिपादन किया गया है (विमानस्थान, 8)।

व्याकरण विद्यमान था। छन्दोग उपनिषद् में वाकोवाच्य का वर्णन मिलता है जिसे वाकर ने तर्कशास्त्र ही बतलाया है। महाभारत में भी तर्कशास्त्र और आन्वीक्षिकी का उल्लेख है।<sup>1</sup> वहाँ कहा गया है कि नारद व्यासशास्त्र के परार्थानुमान एवं वैशेषिक के मुक्ति और ग्यास में परिचित थे। विश्वनाथ कुल्लुक पुराणों में एक वाक्य उद्धृत करता है जिसके अनुसार व्यास की बचना वेदों के उपरणों में की गई है।<sup>2</sup> यद्यपि त्रीदशदर्शन मुख्यतः बुद्धि पर आश्रित ण भी उसी प्राचीन ग्रन्थों में कोई स्पष्टभित तर्किक पद्धति नहीं मिलती। केवल तर्कविद्या में निपुण व्यक्तियों का वर्णन मिलता है। ब्रह्मसूत्रमृत में तर्क (वितण्वादादी) और वीमाती का उल्लेख है। अहिर्बुध्निकाण्ड में आण्ड अनुमान सूत्र इस नाम से यह प्रष्ट होता है कि अनुमान शब्द का प्रयोग सायद अनुमान-प्रमाण के लिए हुआ है। कथावस्तु में पत्तिन्नर (प्रतिज्ञा), उपनय, निष्वाह आदि शब्दों का व्यवहार उनके परिभाषक शब्दों में ही हुआ है।<sup>3</sup> यमक परिभाषाओं के विभाग और कथातर के निदमों से परिचित है। पत्तिष्मिन्वामय्य शब्दों और पदार्थों के विस्तेरण का वर्णन करता है। नैतिककरण तार्किक सिद्धांत के प्रति अपनी निष्ठा प्रकट करता है। मिलिन्द के प्रश्नों में ग्यासदसंन का वर्णन भाष्यद नीति के नाम से किया है।<sup>4</sup> ललितचिन्मर में ग्यासशास्त्र का वर्णन हेतुविद्या के नाम से किया है। जैन आगमों में भी भारतीय ग्यासशास्त्र की प्राचीनता की प्रमाणित किया है। आर्यरसित ने जो ईसा की प्रथम शताब्दी में विद्यमान था, अपने अनुयोग-द्वार में अनुमान के तीन विभाग, पूर्ववत्, सेववत् और समान्यतोद्भूत तीसम में सूत्र के अनुसार ही किए हैं। आर्यरसित केवल एक प्राचीन ग्रन्थ का सकलत-कर्ता प्रतीत होता है जिसका जर्नन प्रगवती मूत्र में, ई० पू० तीसरी शताब्दी में पाटलिपुत्र में सघटित जैन सिद्धान्तों में पाया जाता है। सम्भवतः अनुमान-

1 शब्दर विद्याभूषण का मत है कि ग्यासमूत्र का रचयिता से पूर्व ही अनेक त्रेत्रकों का प्रा-  
रूप ग्यासशास्त्र में योगदान रहा है। इन त्रेत्रकों में दत्तात्रेय, पुरखु आत्रेय, सुप्रभा वेण्णीनी और  
मन्दावन का नाम लेते हैं। ('हिन्दी भाषा इतिहास याचिका', पृष्ठ 9-17)।

2 7 1, 2।

3 और देखिए, 'मुद्रास उपनिषद्, 2। कुछ शरवर्ती शरविभू प्रमाण शब्द का प्रयोग परि-  
भाषिक रूप में करते हैं। दंडि, मैत्री उपनिषद्, 6, 6 24, सुविद्वेतापनी, 9, सर्वोपनिषद्सार,  
4, वाजसनेय्योपनिषद्, 7, मुक्तिभोग्यनिषद्, 2। उचितरूपेण आरम्भक में रक्षित शर्तों समवाहक,  
प्रयत्न, ऐतिहास्य अर्थपर और अनुमान ज्ञान के चार श्रेणें बनाए गए हैं। और देखिए रामायण,  
5 87-23, मनु 32 105। प्राचीन श्रमों में ग्यास की अनेक परिभाषाएँ मिलती हैं, तथा तर्क  
(श्रमोपनिषद्, 2 9, मनु, 32 106, ब्रह्मसूत्र, 2 153), ग्यास (मनु, 6 53, रामायण, 1 13-23,  
7 43-40), दुःख (ऐतरेय ब्राह्मण, 6 23, रामायण, 2 1, 13), जल (महाभारत,  
13 4322), वितण्वा (महाभारत, 2 1310, 7 3022, और पार्थिवी, 4 4, 102), छल  
(मनु 8 49, रामायण, 4 57 10), निर्णय (महाभारत, 13 7553, 7535), प्रयोजन (मनु,  
7 100, महाभारत, 1 5505), प्रमाण (मनु, 2 13, रामायण, 2 37, 21, महाभारत,  
13 5572), प्रमेय (रामायण 1 52, 3, महाभारत, 1 157, 7 5410)। देखिए, विद्या-  
भूषण को हिन्दी भाषा इतिहास याचिका', पृष्ठ 23।

4 महाभारत, 1 73, 42, 12, 210, 22।

5 ग्यासमूत्रवृत्ति, 1 1, 1।

6 और देखिए, तत्रा, 6 10।

7 और देखिए, त्रिपरा पृष्ठ 293 से केवल चतुर्वार।

8 'सर्वेभू सुवत आण्ड द ईस्ट', पृष्ठ 6-7।

प्रमाण के तीन प्रकारों का सिद्धान्त ई० पू० तीसरी शताब्दी से भी पुराना है।

न्यायशास्त्र का आरम्भ बौद्धकाल से पूर्व हो गया था, यद्यपि उसकी वैज्ञानिक विवेचना बौद्धकाल के आरम्भ में और मुख्य सिद्धांतों की स्थापना ई० पू० तीसरी शताब्दी से पहले हुई। किन्तु सूत्र-निर्माण से पूर्व के न्याय के ऐतिहासिक विकास के सम्बन्ध में बहुत कम सामग्री उपलब्ध है।

### 3. साहित्य और इतिहास

न्यायशास्त्र का इतिहास बीस शताब्दियों में फैला हुआ है। गौतम का न्यायसूत्र, जो पांच अध्यायों में बटा है जिनमें से प्रत्येक के दो-दो परिच्छेद हैं, न्यायशास्त्र की प्रथम पाठ्य-पुस्तक है। वात्स्यायन के अनुसार ग्रन्थ उद्देश्य, लक्षण, और परीक्षा की विधि का अनुसरण करता है। प्रथम अध्याय में सामान्यतः लोह विषयो का वर्णन है जिनपर अगले चार अध्यायों में विचार किया गया है। दूसरे अध्याय में सत्य के रूप का प्रतिपादन है, और हेतु प्रामाण्य का वर्णन किया गया है। तीसरे अध्याय में आत्मा के स्वरूप, भौतिक देह, इन्द्रिया और उनके विषयो, भविज्ज्ञान व मन के विषय में विचार किया गया है। चौथे अध्याय में सकल्पशक्ति, शोक, दुःख और उससे छुटकारे के विषय पर विचार किया गया है। प्रकरणवक्ष इस अध्याय में त्रुटि और पूर्ण व उसके अंशों के परस्पर सम्बन्ध का भी वर्णन किया गया है। अंतिम अध्याय में जाति, अर्थात् निराधार जाक्षेपो और नियहस्वान, अर्थात् दोषारोपण के अकारों का विवेचन किया गया है। न्यायसूत्र वैदिक विचारधारा के निष्कर्षों की तर्कसम्मत सिद्धान्तों के आधार पर, उसके धार्मिक एवं दार्शनिक मतों के साथ जोड़ता है, और इस प्रकार आस्तिक यथाववाद का तर्क द्वारा समर्थन करता है। गौतम के सूत्र, कम से कम उनमें से प्राचीनतम, ई० पू० तीसरी शताब्दी की रचनाएँ हैं। वह युग आह्लिको अर्थात् वैदिक पाठों, यथा पतञ्जलिकृत व्याकरण महाभाष्य के त्वाह्निक का युग था। परन्तु कुछ न्यायसूत्र निश्चित रूप से ईसा की नृत्य के पीछे बने हैं।<sup>1</sup>

1 जैकोबी का मत है कि न्यायसूत्र और न्यायभाष्य जिनका एक ही समय के हैं, हो सकता है कि उनका बीच एक पीढ़ी का व्यवधान हो। वह इन्हें दूसरी शताब्दी (ईस्वी) जबकि शून्यवाद का विकास हुआ और पांचवी शताब्दी (ईस्वी) के मध्य में रखता है जबकि विज्ञानवाद अव्यभिचय रूप में भाषा (देखिए जनरल जर्नल अमेरिकन ओरियण्टल सोसायटी 31 1911, पृष्ठ 2 13)। उसका विचार है कि न्यायसूत्र में जिन बौद्ध विचारों की आलोचना की गई है, वे नागार्जुन द्वारा समर्थित शून्यवाद के विचार हैं जिनका समय तीसरी शताब्दी (ईस्वी) रहा था है। वे असंग और बसुबन्धु के विज्ञानवाद के विचार नहीं हैं जिनका समय चौथी शताब्दी (ईस्वी) का मध्य माना गया है। किन्तु इस मत को मानना कठिन है। वात्स्यायन और वाचस्पति दोनों का ही मत है कि न्यायसूत्र 4 2, 26 में विश्वानुवाद का विरोध किया गया है। हमें यह स्वीकार करना पड़ेगा कि न्यायसूत्र में शून्यवाद का उल्लेख किया गया है (न्यायसूत्र 4 1, 40, 4 1, 48 की अंशगत भाष्यमयिक कारिका 15 6 और 7 20 के साथ तथा न्यायसूत्र 4 1, 34-35 की अक्षरानुसृत 'वृत्ति' पृष्ठ 64-71 के साथ तुलना कीजिए)। किन्तु शून्यवाद नागार्जुन से पहले का है और वे न्यायशास्त्र की परिभाषाओं से परिचित हैं तथा परमाणुवाद को बस्वीकार करते हैं (न्यायसूत्र 4 2, 18-24, 31-32 की भाष्यमयिक कारिका, 7 34 से तथा न्यायसूत्र 3. 2 11 और 4 1, 64 की तुलना कीजिए)। हम केंसल यहाँ कह सकते हैं कि न्यायसूत्र नागार्जुन से पहले का है, यद्यपि भाष्यमयिक



के सन्दर्भ पाए जाते हैं जो कि गौतम के सप्रदाय में हुए वाद-विवादों के निष्कर्षों को सार रूप में रखते हैं। वात्स्यायन ने कुछ सूत्रों की प्रकारान्तर से व्याख्या की है, जिससे प्रकट होता है कि उससे पूर्व भी टीकाकार ही गए हैं जो उक्त सब सूत्रों की व्याख्या के विषय में एकमत नहीं थे।<sup>1</sup> इसके अतिरिक्त, वात्स्यायन गौतम को अत्यन्त प्राचीन काल का एक ऋषि मानता है और अपनी मान्यता के समर्थन में पतञ्जलि के महाभाष्य, कौटिल्य के अर्थशास्त्र<sup>2</sup> और वैशेषिक सूत्र<sup>3</sup> से भी उद्धरण देता है। 'उपायकौशल्य' और 'विग्रहव्यावर्तनी' ग्रन्थों का रचयिता नागार्जुन निश्चित रूप से वात्स्यायन से पहले हुआ, क्योंकि वात्स्यायन ने नागार्जुन के विचारों का कहीं-कहीं स्रष्टन भी किया है। दिग्नाग ने बौद्ध दृष्टिकोण से वात्स्यायन के भाष्य की आलोचना की है। इस सबसे हम यह अनुमान करते हैं कि वात्स्यायन 400 ईस्वी से कुछ पहले विद्यमान था।<sup>4</sup>

अध, 17) के अनुसार, न्यायसूत्र का रचयिता गौतम है और विग्रहनाम की भी संभवति यही है। हिन्दु परम्परा के अनुसार गौतम और अक्षपाद दोनों एक हैं और कहा जाता है कि गौतम का ही नाम अक्षपाद था अर्थात् जिसके पाद में अक्षों हो। क्या इस प्रकार कही जाती है कि गौतम ध्यान में मग्न या और एक रूप में गिर पड़ा। ईश्वर ने दया करने उनके पादों में देखने की शक्ति दे दी जिससे कि वह आग इनी विपत्ति में न पड़े। ज० विद्याभरण एक मान्य परम्परा के विरुद्ध जाकर कहते हैं कि "गौतम और अक्षपाद दोनों ने ही उक्त ग्रन्थ की रचना में भाग लिया है। न्यायसूत्र मुख्य रूप से पाद विषय का प्रतिपादन करता है यथा (1) प्रमाण अर्थात् मत्यज्ञान का माधन, (2) प्रमेय, तन्म-ज्ञान का विषय, (3) वाद अर्थात् विवेचन, (4) अवयव अर्थात् परार्थानुगमन के घटक, और (5) अन्त्यतपरोक्षा अर्थात् मनकाशीन दूसरे दार्शनिक विद्वानों की समाप्ता। दूसरा और तीसरा विषय और सम्भवतः अपने आदिम रूप में पहला विषय भी, जिनके अनेक उल्लेख पुरातन वैदिक, बौद्ध तथा जैन ग्रन्थों में पाए जाते हैं, बहुत सम्भव है गौतम ने ही प्रतिपादित किए थे जिनकी आध्यात्मिकी विद्या उन्होंने यकी है। चौथा और पाचवां विषय और सम्भवतः अपने व्यवस्थित रूप में पहला विषय भी अक्षपाद द्वारा आध्यात्मिकी विद्या में प्रस्तुत किया गया, और ये ही अपने अंतिम रूप में न्यायसूत्र कहलाए। इसलिए न्यायसूत्र का असली रचयिता अक्षपाद या जिसने गौतम की आध्यात्मिकी विद्या से बहुत कुछ भाग्यी ग्रहण की।" ('हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लॉजिक' पृष्ठ 49-50)। यह मत केवल एक कहना ही जिनका न हो स्रष्टन ही किया जा सकता है और न जिसे स्वीकार किया जा सकता है। गौतम को न केवल 'धर्मसूत्र का भी रचयिता माना जाता है दक्षिण भारतीय रामायण में वर्णित गौतम ऋषि भी कहा जाता है जिसका सम्बन्ध अहल्या के उपाख्यान में है। महाभारत (काठि पूर्व 265, 45) के अनुसार मेधातिथि भी गौतम का ही एक दूसरा नाम है। मातृ कवि ने अपने 'प्रतिमा नाटक' में मेधातिथि का उल्लेख न्यायदर्शन के संस्थापक के रूप में किया है 'मानवीय धर्मशास्त्र महाेश्वर योगशास्त्र, वाईस्पत्य अर्थशास्त्र, मेधातिथेर्न्यायशास्त्रम्।" (अध 5)। और मैथिल 'हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लॉजिक' पृष्ठ 766।

1 देखिए न्यायभाष्य 1. 1, 5, 1-2, 9। वात्स्यायन अपनी कैली में अन्य व्याख्याकारों का 1. 1, 32 में इस प्रकार उल्लेख करता है एक (कुछ), केचित् (कोई-कोई), अन्ये (अन्य)। देखिए महाभारत, आदिपर्व 42-44।

2 न्यायभाष्य 1. 1, 1, और अर्थशास्त्र 2, न्यायभाष्य 5. 1, 10 और महाभाष्य 1. 1, 3।

3 तुलना कीलिए, वैशेषिक सूत्र 4. 1, 6 और न्यायभाष्य 3. 1, 33, 33, 3. 1, 67, वैशेषिक सूत्र 3. 1, 16 और न्यायभाष्य 2. 2, 34।

4 आन्तर विद्याभरण का मत है कि वात्स्यायन दक्षिण भारत का निवासी था और चौर्य घातवी (ईस्वी) के मध्य में हुआ ('हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लॉजिक', पृष्ठ 42, 116-117, ए०, 1915, वात्स्यायन पर लेख)। कीच (इण्डियन लॉजिक एण्ड ऐटोमिज्म पृष्ठ 28) और वोडस (इण्डोवज्जन ट 'कलमश्रु' ) इस मत का स्वीकार करते हैं। जैकोबी और युवानो का शक्य उसी शताब्दी (ईस्वी) में अथवा उनके कुछ पूर्व रहने की ओर है। ह्यर्याद शास्त्री वात्स्यायन को नागार्जुन तथा



दिनाम के अर्थ, जो दिव्यता अनुभावों में मूर्च्छित है, वे हैं 'प्रमाण-मनुष्यत्व' जिसपर अन्वकार का अपना निजी भाव्य है, 'न्यायप्रवेश', 'हेतु-चक्र-मह', 'आत्मन्यपरीक्षा' और 'प्रमाणन्यायप्रवेश'। कहा जाता है कि धायान में वे एक लोकप्रिय हैं।<sup>1</sup> दिनाम पाचवी प्रताब्दी (ईस्वी) में हुआ।<sup>2</sup> न्यायदर्शन के सिद्धांतों से बिनने ही व्याख्यान परिवर्तन जो प्रथमस्तवाद में किए थे, दिनाम के कारण ही किए गए। यदि प्रथमस्तवाद को दिनाम का पूर्ववर्ती माना जाए तो दिनाम की मौलिकता में संशय काएगी।

उद्योतकर के 'न्यायवार्तिक' (छठी प्रताब्दी ईस्वी)<sup>3</sup> में दिनाम द्वारा वास्तव्यम पर किए गए आरोपों का उत्तर दिया गया है। धर्मकीर्ति का 'न्याय-दिप्ति' उद्योतकर द्वारा दिनाम की आन्तीकता के उत्तर में लिखा गया था। यदि हम यह मान लें कि 'वादविधि', जिसका उद्योतकर ने उल्लेख किया है,<sup>4</sup> धर्म-कीर्ति के 'वादव्यय' का ही दूसरा नाम है, और धर्मकीर्ति में अपने न्यायविद्वु<sup>5</sup> में जिस वास्तव का उल्लेख किया है वह उद्योतकर का वार्तिक ही है, तो हम इसका मत में एक दोनो नेतृत्वों के एक ही काल में विद्यमान होने की कल्पना हो सकती है। धर्मकीर्ति का समय अधिक से अधिक आन्तीक प्रताब्दी का प्राक्प्रभव काल माना जा सकता है।<sup>6</sup> नवी प्रताब्दी में धर्मोत्तर ने अपनी न्यायविद्वु टीका में दिनाम एवं धर्मकीर्ति का अनुसरण किया।

नवी प्रताब्दी के पूर्वार्ध में वाचस्पति ने अपनी 'न्यायवार्तिकप्रस्ताव-टीका' में न्याय के प्राचीन सिद्धांतों की फिर से स्थापना की। उसने न्यायशास्त्र पर

प्राचिन के पीछे प्राचिन नामने हैं। बसकि यह महाशय सम्प्रदाय के वाचस्पति, सुप्रदाय, ध्यनितक आदि सिद्धांतों के परिष्कार हैं (देखिए कागत वाच रि एशियाटिक सोसायटी ऑफ बंगाल, 1905, पृष्ठ 178-179)।

1 अपने विचारों में सम्प्रदाय में कुछ विचार द्यः विद्यमान की 'हिन्दुी वाच इतिहास मौलिक', पृष्ठ 276-299 में जी उद्योतकर के दिनाम के विचारों के उल्लेखों में, जो न्यायवार्तिक में दिए गए हैं, संशय हो सकते हैं।

2 शांताधरार्थिक 'हिन्दुी वाच बुद्धिम' में कहा गया है कि दिनाम काकीकरण के एक कारण का सुत्र का भी उद्योत ही हीनयति की शिक्षाओं में प्राप्त हो गया, यद्यपि उसने बाद में अनुसन्धु से महापद की विचार प्राप्त की। सुदान अंग की शरों के अनुसार बहुत-कुछ होने में सुत्र न केवल बौद्धदर्शन के अस्तित्व पर प्रभावों का ही वास्तु हिन्दुओं के अस्तित्व का भी प्रभाव पड़ता था। अनुसन्धु का उक्त चौथी प्रताब्दी (ईस्वी) के पूर्वार्ध में हुआ बताया जाता है और दिनाम 400 (ईस्वी) के मध्यम में हुआ। न्यायशास्त्र द्वारा उक्त देवता काय में 'न' दिनाम का उल्लेख किया है जससे ही इस मत की पुष्टि होती है। 'न्यायशास्त्र' का भी उक्त समय है (देखिए कोच, 'न्यायशास्त्र का इतिहास', पृष्ठ 31-32 और 'आर्योत्तर दर्शन', खण्ड 1, पृष्ठ 573, टिप्पणी 2)।

3 अनुसन्धु की 'आत्मव्यक्ति' में उद्योतकर का उल्लेख दिनाम के अस्तित्व में रूप में किया है (देखिए 'आत्मव्यक्ति', पृष्ठ 235)। उद्योत ने 'हर्मकीर्ति' में, जो राजा हर्ष में काल में लिखा गया था, 'आत्मव्यक्ति' (1) का उल्लेख किया है जो कि उद्योतकर का उल्लेख करती है। हर्ष की राजधानी काशी में थी और यह पूर-राज्य में 590-605 (ईस्वी) के समय में था, जबकि धर्मोत्तर का प्रमाण यह है कि वह उद्योतकर का नाम आर्यावर्त था और यह अनुसन्धु मगध का था।

4 न्यायवार्तिक 1. 33।

5 'न्यायविद्वु' 3, श्लोक का आकर, पृष्ठ 110-111।

6 ई-सद्व उद्योत उल्लेख करता है। देखिए वाचस्पति, 'व्यय', पृष्ठ 38।

'न्यायशुचिनिबन्ध' एवं 'न्यायसूत्रोद्धार'<sup>1</sup> जैसे छोटे-मोटे ग्रन्थ भी लिखे। वाचस्पति एक प्रतिभाशाली विद्वान् या जिसने अन्य दर्शनों पर गौ प्रामाणिक टीकाएँ लिखीं, जैसे अद्वैत वेदान्त पर 'भामती' टीका और साह्यदर्शन पर 'साह्यतत्त्वकीमुदी' नामक टीका। इसलिए उसे सर्वतन्त्रस्वतन्त्र एवं पद्मदर्शनी-वत्सल की संज्ञा दी गई है। उदयन (984 ईस्वी) की 'तात्पर्यपरिशुद्धि' नामक एक बहुमूल्य टीका वाचस्पति के ग्रन्थ पर मिलती है। उसका 'आत्मतत्त्वविवेक' नामक ग्रन्थ आत्मा के नित्यत्व के सिद्धान्त के समर्थन में तथा वार्यकीर्ति आदि बौद्ध विचारकों की आलोचना में लिखा गया था। उसका 'कुसुमाञ्जलि' ग्रन्थ न्यायशास्त्र के परमात्मसिद्धि विषय का प्रथम व्यवस्थित ग्रन्थ है।<sup>2</sup> उसके अन्य ग्रन्थ हैं - 'किरणवलि' और 'न्यायपरिशिष्ट'। जयन्त की 'न्यायमञ्जरी' 'न्याय-सूत्र' पर एक स्वतन्त्र टीका है। जयन्त, जिसने वाचस्पति का अपने ग्रन्थों में उल्लेख किया है और जिसका उल्लेख रत्नप्रभा एवं देवसूरी द्वारा किया गया है, दसवीं शताब्दी में हुआ।<sup>3</sup> भास्वज का 'न्यायसार', जैसाकि नाम से प्रकट होता है, न्यायदर्शन का सर्वक्षण है। वह प्रत्यक्ष, अनुमान और आप्त वाक्य इन तीनों प्रमाणों को स्वीकार करता है तथा तुलना को वस्तुसिद्धि का स्वतन्त्र साधन नहीं मानता। वह शैवमतावलम्बी है, सम्भवतः काश्मीरी शैव सम्प्रदाय का है, और उसका समय दसवीं शताब्दी (ईस्वी) है। वर्धमान का 'न्यायनिबन्ध-प्रकाश' (1225 ईस्वी) उदयन के 'न्यायतात्पर्यपरिशुद्धि' नामक ग्रन्थ पर टीका है, यद्यपि इसमें नव्यन्याय संप्रदाय के संस्थापक व वर्धमान के पिता भगेश के विचारों का समावेश किया गया है। रुचिदत्त के 'मकरन्द' (1275 ईस्वी) में वर्धमान के विचारों का विकास हुआ है।<sup>4</sup>

न्यायशास्त्र पर लिखे गए परवर्ती ग्रन्थ वैशेषिक के पदार्थों को स्पष्ट रूप में स्वीकार करते हैं, जिन्हें वे प्रमेय अर्थात् ज्ञान के विषयों के अन्तर्गत या अर्थ के अन्तर्गत रखते हैं, जो बारह प्रकार के प्रमेयों में से एक है। बरदराज का 'तार्किकारम्भा' (बारहवीं शताब्दी ईस्वी) नामक ग्रन्थ समन्वयवादी सम्प्रदाय का एक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है। यह प्रमेय के अन्तर्गत न्याय के बारह पदार्थों तथा वैशेषिक के छ पदार्थों का भी समावेश करता है। केशव मिश्र की 'तर्कभाषा' (तेरहवीं शताब्दी के अन्त में निर्मित) में न्याय और वैशेषिक के विचारों का सम्मिश्रण किया गया है।<sup>5</sup>

1 'न्यायसूत्रोद्धार' का रचयिता इस व्यवहार में भिन्न है और वह पन्द्रहवीं शताब्दी में हुआ था। वाचस्पति ने लिखा है कि उसका 'न्यायसूत्र' ग्रन्थ 898 में बना। यह विरुद्ध सर्वत्र प्रसिद्ध होता है और ईस्वी सन इसके अनुसार 841 ही देखा है। इसमें सन्देह नहीं कि यह बौद्ध तार्किक रत्नकीर्ति (1000 ईस्वी) से पूर्व विद्यमान था।

2 अब उसने यह अनुभव किया कि उसकी ईश्वरघ्नित के उत्तर में ईश्वर कोई अनुकम्पा उसके ऊपर नहीं दिखाता, तो उसने सर्वोच्च सत्ता को इन शब्दों में सर्वोच्चित किया "अपनी शक्ति के गर्व में तुम मेरा तिरस्कार करते हो, जबकि बौद्ध नाशिकों का जोर होने पर पुम्हारा अस्तित्व मुझपर ही निर्भर करता था।"

ऐबर्नसदगन्धोऽग्नि शामवज्ञाय धर्तरे  
परान्नन्तेषु धीर्देषु गदधीना तव म्यिति ॥

3 देखिए 'हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लॉजिक', पृष्ठ 147 और 'इण्डियन लॉजिक एण्ड एटोमिज्म', पृष्ठ 33।

4 यह वर्धमान के प्रकाश अथवा उदयन की कुसुमाञ्जलि पर टीका है।

5 डाक्टर झा ने अपने ग्रन्थ 'इण्डियन गीट', खण्ड 2 में इसका अनुवाद किया है।

जैन दर्शन के प्रमुख सके-ग्रन्थ हैं मद्भवाहूकृत 'दशरत्नकालिकनिर्मुक्ति' (लगभग 357 ई० पू०), सिद्धमेन दिवाकर का 'न्यायप्रवृत्तार' (उड़ी शताब्दी ईस्वी), माणिक्यनन्दी का 'परीक्षासुखम्' (800 ईस्वी), देवसूरी का प्रमाण-नयतरशालाकाकस्तार' (यानहवी शताब्दी ईस्वी) और प्रभाचन्द्र का 'प्रमेय-मजमालतण्ड'। जैन विचारको और बौद्ध तार्किकों ने तर्कशास्त्र के क्षेत्र को धर्म और अध्यात्म विषय में वृषण रखा, जबकि हिन्दु विचारधारा से तर्कशास्त्र उन्नत दोनों विषयों से भिन्न था। हिन्दु नसका द्वारा जिने का न्यायशास्त्र के प्रयोग परभाषा के उनके सुषो, जीवात्मा और पुनर्जन्म, परमारमा और जन्म तथा प्रकृति व ज्ञान की सीमा-नम्बन्धी तार्किक समस्याओं का बर्णन है। बौद्ध व जैन विचारकों ने प्राचीन न्याय के अध्यात्म विषय में रचित लेखों केवल तार्किक विषय पर ही बल दिया, और इन प्रकार नव्यन्याय के लिए मार्ग तैयार किया, जो बिरुद्ध गणों और धार-वियाद से सम्बन्ध रखता है।

शंभो का 'तत्त्वचिन्तामणि' नव्यन्याय का एक मान्य ग्रन्थ है।<sup>1</sup> यथा के पूर अध्यात्म न अपने ग्रन्थों में उसी परम्परा को जारी रखा है। जयदेव ने 'तत्त्व-चिन्तामणि' पर एक टीका लिखी है जिगका नाम 'त्रालोक' (सैरहवी शताब्दी) है। वामुदेव सावभौष की 'तत्त्वचिन्तामणिव्याख्या' को नववी शताब्दी के सम्प्रदाय की पहला बड़ा ग्रन्थ माना जा सकता है, और यह पन्द्रहवी शताब्दी के अन्त में या सोलहवी शताब्दी के आरम्भ में लिखा गया था। गौडभायजन्म उन्हीं बहुत पवित्र विषय की प्राप्ति हुए, जिनमें मुख्य हैं प्रसिद्ध वैष्णव सुधारक श्रीरूप महाप्रभु, प्रसिद्ध वैष्णविक रघुनाथ या 'दीपिक' और 'पदार्थव्यञ्जन' ग्रन्थों के रचयिता हैं, पवित्र स्फुटिकार रघुनन्दन, और कृष्णनन्द जो तान्त्रिक विषयों के अधि-कार्य विद्वान माने जाते हैं। यद्यपि शंभो ने केवल चार प्रमाणों पर ही लिखा है और अध्यात्म विषय को स्पष्ट रूप में नहीं लिया है, परन्तु रघुनाथ ने इस सम्प्रदाय के कुछ अन्य लेखकों की भाँति अध्यात्म विषयों पर भी बहुत लिखा है। जयदीन (सोलहवी शताब्दी के अन्त में) और यदापर (सत्रहवी शताब्दी) इन सम्प्रदाय के प्रसिद्ध तार्किक हुए हैं। अन्त 'भट्ट' (सत्रहवी शताब्दी) ने, जो मान्य देश का एक साहज्य था, प्राचीन तथा नव्यन्याय और वैशेषिक को लेकर एक व्यवस्थित दर्शनप्रवृत्ति विकसित करने का प्रयत्न किया यद्यपि उनके विचारों का मुकाबल जयदेव शंभो न्याय की ही ओर था। उनके द्वारा रचित 'तर्कसंग्रह' और 'दीपिका' न्याय वैशेषिक सम्प्रदाय की दो प्रसिद्ध पुस्तकें हैं। बलान का 'न्याय धीरावती', विश्वनाथ का 'न्यायसूत्रवृत्ति' (सत्रहवी शताब्दी)

1 'द्विष्टी भाग इतिहास मौलिक', पृष्ठ 407-453 में इस पर का मार दिया गया है। अन्य नागपुरा शास्त्री व अन्तिम सलुपति में विधिनाम रहता था। यह इतना स्पष्ट है कि वह उपपर के प्रयास विवाहित नरक रूप में उद्धारों में परिचित है। 'तत्त्वचिन्तामणि' (2 पृष्ठ 233) में हुए क विषयों की बालीयता की गई है।

2 इसका नाम 'न्यायशास्त्र' है और मुझे बलनाया बना है कि इसकी वास्तुविधि शरणना के संरक्षणों संवृत कालन व पुनर्जायव में है।

3 संस्कृत का 'तत्त्वचिन्तामणि' (34 और 25) में 'वदयतत्त्वचिन्तामणि' शीर्षक का अध्यात्म दर्शन है।

4 'द्विष्टी भाग इतिहास मौलिक', पृष्ठ 388।

आदि अन्य ग्रन्थ भी प्रमुख है।<sup>1</sup>

भारतवर्ष में तर्कशास्त्र के अध्ययन के विकास के भिन्न-भिन्न पहलुओं को जानना असम्भव नहीं है। सबसे पहले आन्वीक्षिकी है, जिसे महाभारत में न्यायशास्त्र के साथ पृथक् स्थान दिया गया है। शीघ्र ही यह न्याय के साथ मिल जाती है और प्राचीन सम्प्रदाय के सूत्रों में हमें अखण्ड विश्व का आध्यात्मिक दृष्टिकोण भी उसके तार्किक सिद्धांत के साथ-साथ मिलता है। जैसाकि चात्स्यायन ने लिखा है, "सर्वोच्च लाभ को तभी प्राप्ति होती है जबकि मनुष्य निम्ननिश्चित की यथार्थ प्रकृति को ठीक-ठीक समझ लेता है : (1) जिसे छोड़ देना ही उत्तम है (अर्थात् कारणोसहित दुःख की ओ अविद्या या अज्ञान और उसके परिणामों के रूप में होता है), (2) जिससे दुःख का नाश होता है, हमारे शब्दों में ज्ञान या विद्या, (3) वे साधन जिनके द्वारा दुःख का नाश होता है, अर्थात् वाशानिक ग्रन्थ, और (4) प्राप्तव्य लक्ष्य, या सर्वोच्च लाभ।"<sup>2</sup> प्राचीन न्यायशास्त्र तार्किक प्रश्नों पर बहस करता है, किन्तु केवल बहस के विचार से ही नहीं। जैन व बौद्ध दार्शनिकों ने इस विषय में एक सर्वथा भिन्न दृष्टिकोण सम्मुख रखा। नवग्रन्थों ने केवल ज्ञानमात्र में ही अपनी रुचि प्रकट करते हुए तर्क और जीवन के बीच जो मनिष्ठ सम्बन्ध है उसे सर्वथा भुला दिया। तर्क व अध्यात्म विद्या के बीच जो सम्बन्ध है, उसका विचार प्राचीन वैश्यायिक के सामने अधिक स्पष्ट रूप में था। विचारगत विषय का विचार के प्रामाणिक रूपों के साथ क्या सम्बन्ध है, तर्क के द्वारा केवल इसी का हमें निश्चय हो सकता है। नवग्रन्थों अधिकतर ध्यान केवल प्रमाण अर्थात् ज्ञानप्राप्ति के साधनों और परिभाषा के सिद्धान्त पर ही देता है,<sup>3</sup> और प्रमेय अर्थात् ज्ञातव्य पदार्थों के प्रश्न को बिलकुल ही छोड़ देता है। साम्प्रदायिक वारीकियों, तर्किक वाक-छल और बाल की झाल निकालने-वाले ग्रन्थ, जिनकी रचना में गणेश के उतराधिकारियों ने अधिक रुचि दिखाई, बहुतों को भयभीत कर देते हैं, यहाँ तक कि जिन्होंने इनमें गहराई तक प्रवेश किया है वे भी यह निश्चय नहीं कर सकते कि उन्होंने इन ग्रन्थों के विचारों को पूरी तौर पर समझा है। ऐसे भी अनेक व्यक्ति हैं जिन्होंने इन ग्रन्थों की गहराई में उतरकर छानबीन की है। वे इनकी उज्ज्वल एवं आकर्षक वाकचातुरी से तो प्रभावित अवश्य हुए, किन्तु उन्हें मति-विभ्रम ही हुआ और ज्ञान की उपलब्धि नहीं हो सकी। विशद विषय जटिलता के कारण शुरुआत प्रतीत होने लगे। वैशिष्ट्य के ज्ञान के लिए खालासित एक तार्किक मस्तिष्क प्रायः सूत्रों के प्रेम में फँस जाता है और औपचारिक विषयों में ही उलझे रहने से वास्तविक तत्त्व की प्राप्ति उसे नहीं होती। वास्तविक ज्ञान का स्थान पारिभाषिक शब्दों की खोज से लेती है। परिभाषाएँ, जिनका प्रयोग वैशिष्ट्य के ज्ञान के लिए होना चाहिए था, कभी-कभी कठिनाइयों से बच निकलने के लिए काम में लाई जाती है। इन ग्रन्थों में से कुछ के विषय में तो यह कहा जा सकता है कि उनसे केवल यही प्रकट होता है कि जिस विषय का प्रयत्न को कुछ भी ज्ञान न हो उसमें भी पाण्डित्य का प्रदर्शन किस प्रकार किया जा सकता है। ऐसे व्यक्तियों को भी, जो यह मानते हैं कि उनकी बुद्धिरूपी चषमगी बहुत ही घाटीक पीसती है, यह स्वीकार करना पड़ता है कि उनके पास पीसने लायक

1 चीन और जापान में हिन्दू तर्कशास्त्र के इतिहास के लिए देखिए सुगुदरत : 'हिन्दू तार्किक गेज त्रिजर्न इन चाइना एण्ड जापान'।

2 न्यायभाष्य, 1 1, 1।

3 लक्ष्यप्रमाणान्या वस्तुनिष्ठि ।

अन्तर्गत की कमी रहती है।<sup>1</sup> यह कहता कि नव्यन्याय बुद्धि के लिए एक शिक्षणभूमि है, अति-आयोक्तप्रण न होना।

### 4 न्याय का क्षेत्र

न्याय शब्द का अर्थ है यह प्रक्रिया जिसके द्वारा अस्मिन् एक निष्कर्ष तक पहुँच सकें।<sup>2</sup> इस प्रकार 'न्याय' शब्द का पर्यायवाची शब्द है और वह दर्शन, जो अन्य दर्शनों की अपेक्षा अधिक पूर्णता के साथ नई विषय का प्रतिपादन करता है, न्यायदर्शन के नाम से जाना जाने जाता है। तर्क दो प्रकार का है मान्य और अमान्य। 'न्याय' शब्द का प्रयोग साधारण व्यवहार की भाषा में हीक या उचित के अर्थ में होता है, और इसलिए हीक या उचित तर्कों के विज्ञान का नाम ही न्याय हो गया। संशुद्धि अर्थों में 'न्याय' से तात्पर्य परायांमुमान तर्कों से है,<sup>3</sup> जबकि व्यापक अर्थों में प्रमाणा के द्वारा किसी विषय की समीक्षा करने का नाम न्याय है। इस दृष्टिकोण में यह प्रमाणित करने का प्रयत्न विशुद्ध ज्ञान का विज्ञान है जिसे प्रमाणशास्त्र भी कहा जाता है। प्रत्येक ज्ञान के लिए चार प्रकार की सामग्री की आवश्यकता है (1) प्रमाणा सर्वात् ज्ञान प्राप्त करने की सामर्थ्य होने वाला, (2) प्रत्येक अवस्था प्रत्येक ज्ञान के लिए सामान्य का प्रयोग किया जाता है, (3) इन प्रमाणा प्रतिष्ठित, और (4) प्रमाण अवस्था ज्ञान प्राप्त करने के माध्यम। ज्ञान प्राप्ति की प्रत्येक क्रिया में, चाहे वह मान्य हो या अमान्य, तीन अवस्थाओं का होना आवश्यक है एक, ज्ञान प्राप्त करने वाला कर्ता, दूसरा, प्रत्येक ज्ञान के अस्तित्व का पता जानकर्ता का है, और तीसरा इन दोनों के बीच, जो स्वयं-अलग नहीं हैं किन्तु पृथक्-पृथक् करने समर्थ या सक्षम है, ज्ञान का सम्बन्ध। वह ज्ञान मान्य है अथवा अमान्य, यह तीन अवस्थाओं अथवा प्रमाण पर निर्भर करता है। साधारण परिस्थितियों में प्रमाण मान्य ज्ञान का प्रामाणिक कारण होता है।<sup>4</sup>

इस भास्व्यायन प्रमाण की परिभाषा करते हुए उसे ज्ञान-प्राप्ति का साधन बताया है, अर्थात् "जिसके द्वारा ज्ञान प्राप्त करने वाला अपने प्रमेय प्रदार्थ का ज्ञान प्राप्त करता है,"<sup>5</sup> यह उच्चारणकर इसे ज्ञान के कारण (उपलब्धि

1 सुबल का 'ज्ञान, भाषाण 'वचनप्रश्न' पृष्ठ 13, और 'इतिहास तार्किक एवं एतद्विषय', पृष्ठ 35। डॉक्टर विश्वानुषंग याचकशिव व दक्षिणत वा लीक काको में विधान करते हैं प्रथीन (650 ई. पू. से 100 ई. पू. तक), मध्य (3200 ई. पू. तक) और नव्य (500 ई. पू. से आगे)। अतिस, उनका उक्त 'इतिहास तार्किक एवं एतद्विषय तार्किक', पृष्ठ 13। नव्य-ज्ञान का स्वरूप का विचार प्राप्त करने के लिए देखिए डॉक्टर श्रीरामर वर वृत्त व शंभरी शर्मा मधुराशयगत उत्तरविचारविग्रहम्', 1924।

2 न्याय अनेक इति मन् ।

3 न्यायशास्त्र, 1, 1, 1। आत्मानस में परवृत्ति-जन्य के लिए परवृत्तशब्द शब्द का प्रयोग किया है जिसका अर्थ अपने पाक भाव है। विज्ञान परवृत्ति-जन्य का अर्थवत्तों को न्यायशास्त्र नाम से पुकारा है। और दक्षिण न्यायशास्त्रिक 4, 1, 14। उच्यतेषु की 'नापवृत्ती' 4 परवृत्ति-जन्य विषयक अध्ययन (1, 1, 32-33) को 'न्यायप्रकरण शास्त्र' नाम दिया गया है। विज्ञान का तात्पर्य 'न्याय शास्त्र' में परवृत्ति-जन्य का अर्थवत्तों का है। दक्षिण, अती 'याचकशिव', 1, 1, 25, 1, 1, 31। 1, 38। 1, 40। भाष्य (उपलब्धि-मन्, 11) में न्याय शब्द का अर्थ परवृत्ति-जन्य का अर्थ में किया है।

4 उपलब्धि-मन्, 'वैशालीपरिभाषा', 1 भी देखिए।

5 न्यायशास्त्र I 1, 1, 1

6 न्यायशास्त्र, 1, 1, 1

हेतु) के रूप में मानता है।<sup>1</sup> वह यह स्वीकार करता है कि प्रमाण की यह परिभाषा अधिक व्यापक है, क्योंकि ज्ञान प्राप्त करने वाला और ज्ञेय पदार्थ भी ज्ञान के कारण है। किन्तु वह इसे इस आधार पर उचित ठहराता है कि "ज्ञाता और ज्ञेय प्रमाण को क्रियाशील करते हैं, इसलिए उन दोनों की उपयोगिता अन्य प्रकार की है। किन्तु प्रमाण की उपयोगिता केवल ज्ञान सम्पादन के कारण होने में ही है। इसलिए ज्ञान का वास्तविक कारण प्रमाण ही है।" जहाँ भी प्रमाण उपस्थित है वहाँ ज्ञान उत्पन्न होता है। प्रमाण की उपस्थिति के बिना ज्ञान उत्पन्न नहीं हो सकता, चाहे अन्य अवयव क्यों न उपस्थित हों। इसलिए प्रमाण ही ज्ञान का मुख्य कारण है और ज्ञान की उपलब्धि से पहले प्रकट होने वाला आखिरी अवयव है।<sup>2</sup> शिवादित्य ताकिक भाष्यार्थ उपस्थित करते हुए प्रमाण की परिभाषा यों करता है, कि प्रमाण वह है जो वास्तविकता के अनुरूप प्रमा अर्थात् ज्ञान को उत्पन्न करता है।<sup>3</sup> जयन्त के अनुसार, प्रमाण उस कारण का नाम है जो प्रमेय पदार्थों के विषय में भ्रमरहित एक निश्चित ज्ञान की प्राप्ति कराता है।<sup>4</sup>

प्रमाता और प्रमेय में अवयव प्रत्यक्ष अथवा अनुमान ज्ञानोपलब्धि में एक समान हो सकते हैं, परन्तु ज्ञान का विशिष्ट रूप प्रमाण ही पर निर्भर करता है। इसी प्रकार मन का आत्मा के साथ संयोग भी प्रत्येक प्रकार के ज्ञान में सामान्य सध्यवर्ती कारण है। भिन्न-भिन्न प्रकार के ज्ञान में केवल संयोग का प्रकार भिन्न-भिन्न होता है। ज्ञान के विषय का प्रतिपादन तो न्याय करता ही है, किन्तु हमसे भी अधिक यह ज्ञान की सबसे बड़ी शक्ति, अर्थात् प्रमाण का प्रतिपादन करता है, और इसी कारण इसे प्रमाणशास्त्र कहते हैं।<sup>5</sup> इससे पूर्व कि हम पदार्थों के स्वरूप का अनुसंधान करें, हमें ज्ञानोपलब्धि के साधनों की शक्ति का ज्ञान होना चाहिए, क्योंकि 'जिसे मापना है उसका ज्ञान माप के ज्ञान पर निर्भर करता है।<sup>6</sup> प्रमाणशास्त्र न केवल पदार्थों का यथार्थ ज्ञान प्राप्त करने में सहायक होता है, बल्कि यह ज्ञान की यथार्थता के जाचने में भी सहायक होता है।<sup>7</sup> यह

1 और देखिए न्यायवातिकृतात्मटीका, 1, 1, 1।

2 न्यायवार्तिक 1, 1, 1। एक अन्य मापति पर विचार करता है, अर्थात् यदि प्रमाण की उत्पत्ति ज्ञान प्राप्त करनेवाले प्रमाता तथा ज्ञेय पदार्थ के द्वारा ही होती है तो इन दोनों को प्रमाण से पूरा नियमान होना चाहिए, यद्यपि वस्तुतः जब तक प्रमाण न हो तब न प्रमाता और न प्रमेय का ही जोष प्राप्त कर सकते हैं जिनमें साध्यवर्ती प्रमाण के ही कारण है। उदाहरण उक्त सद्यो स्वीकार करता है, लेकिन कहता है कि 'ये शब्द केवल अपने वर्तमान क्रम के साथ सम्बन्ध पर ही निर्भर नहीं करते।' उदाहरण उदाहरण ही है, यद्यपि वह रसोई न भी बना रहा हो। इस प्रकार के प्रयोग का कारण शब्द की अपनी अन्तर्निहित (व्यञ्जित) शक्ति है। यह शक्ति हर समय विद्यमान रहती है। इसी प्रकार, इस कथन में भी कि प्रमाण की उत्पत्ति प्रमाता तथा प्रमेय पदार्थ के द्वारा ही होती है कोई अशक्ति नहीं मानी जा सकती।"

3 मापपदार्थों, विभाग 144 और देखिए 'सर्ववर्धनसंग्रह', 11।

4 अर्थभित्तिरिणय, अक्षरविद्याम अर्थोपलब्धिम्। 'न्यायमञ्जरी', पृष्ठ 12।

5 विभवनाथ ने प्रमाण को शिष्णु के चाना नामों में से एक माना है। इसीमें यह प्रतीत होता है कि शिष्णु विचारको ने प्रमाणों के अनुसंधान को कितना महत्व दिया था।

6 मानाशीला मैदमिदि — चित्तुखी, 2, 18।

7 तुलना कीजिए उल्लेख ० ई० जायसन की परिभाषा के अनुसार 'विचार के विगोपण और समीक्षा' का नाम न्याय है।

दाना प्रकार का है अर्थात् जीवपरिणत और धारतविक्र, और सगति तथा सप्त दोनो मे ही बधि रहता है। ग्यायशास्त्र इस धारणा को लेकर बतता है कि हमारे मस्तिष्क को यह जगत जिम रूप मे प्रकट होता है वह बहुत हद तक इनका विश्वसनीय रूप है। सभी प्रकार का ज्ञान यद्यपि को दर्शाता है (वर्षप्रकाश)। प्रकृति मे हमारी रचना इस प्रकार की की है कि हम पदार्थो का इन्द्रियो द्वारा बोध राते है, उनको समानता को ध्यान मे देखते है और उनस अनुमान द्वारा एक विशेष परिणाम पर पहुचते है। प्रत्येक मनुष्य, जो मोक्ष बनना है, इस क्रिया को सम्पन्न करता है, अर्थात् प्रत्येक के कार्य मे सावधानी तथा स्यायशेता को दृष्टि मे बरख्यर गेद होता है। जब कभी हमारे मस्तिष्क मे किसी पदार्थ की ग्यायशेता का ज्ञान प्राप्त करने के लिए चेष्टा उत्पन्न हाते है तो हमे तार्किक आलोचना के लिए एक विषय मिलना है। सत्य के अध्येषण का कार्य ज्ञान के कार्यकलाप मे पहले से ही विद्यमान है। तर्कशास्त्र उसे उत्पन्न नहीं करता। यह केवल उसके स्वरूप को अभिव्यक्त करके सामान्य सिद्धान्तो के रूप मे उसको व्याख्या मात्र करता है। तर्कशास्त्र को समस्या अन्य भौतिक विज्ञानो से समस्या से अधिक भिन्न नहीं है। ठीक जिस प्रकार एक भौतिकविज्ञानशास्त्री उभ विशेष प्रक्रिया के विषय मे अनुसधान करना है जिसके द्वारा प्रायेण प्रायो ज्येष्ठन शरण करता है, उसो प्रकार ग्यायशास्त्री उन नियमो को व्याख्या करता है जो ज्ञानशक्ति को प्रक्रिया का नियमन करते है। उनका उत्तरदायित्व भी उसी प्रकार का है जिम प्रकार का कि एक भौतिकविज्ञानशास्त्री का है।

ग्यायशास्त्र यह नहीं मानता कि मुख्य तौर पर एक-दूसरे मे विचकूल वषक पदार्थ है और इनके विषयन के लिए भी जिन-नमन्य विषयो का प्रयोग आवश्यक है। मुख्य तथ्यो के साथ पूर्ण हुए है और उनका अध्ययन उन्ही से नाथ ही सकता है। हम कभी भी ताली मस्तिष्क से शरणन नहीं करते। अपने निधी अनुभवो और परम्पराओ से आधार पर संसार के विषय मे ज्ञान हमारे कोष मे पहले से विद्यमान रहता है। श्रुति, स्मृति एवं धर्मशास्त्रो द्वारा हमे ज्ञान का एक पहल मिलतिव्य भितर है। विज्ञान की अनुमानात्मक प्रणाली पर उपयोग करके ग्याय उन मिलन उपयो को बर्गीकरण करता है जिनके द्वारा हमे ज्ञान प्राप्त होना है। ये चार प्रकार के प्रमाण, जिनके द्वारा हमे ज्ञान प्रपन्न होना है, ये है (1) प्रत्यक्ष<sup>1</sup> अथवा अन्तर्दृष्टि, (2) अनुमान,<sup>2</sup> (3) उपमान अथवा तुलना, और (4) शब्द अर्थात् भाष्य प्रमाण<sup>3</sup>। तर्कशास्त्र पर विवेक एवं पराधाम शक्तो न सामान्यत प्रमत्त का प्रतिपादन नहीं किया गया<sup>4</sup>। किन्तु ग्यायशास्त्र जने ज्ञान के एक महत्वपूर्ण साधन के रूप मे स्वीकार करता है। अनुमान ग्यायदर्शन का एक मुख्य विषय है और ग्याय को कभी-कभी हेतुविद्या भी कहते है, अर्थात् हेतु का विज्ञान जिम पर अनुमान स्वी तर्क निर्भर करना है।<sup>5</sup> इस दृष्टि से ग्यायदर्शन अनुमान का मिदगत

1 इन्द्रियम बोध अन्तर्दृष्टि अथवा गान्धर्व बोध का ही एव शेष मात्र है।  
 2 अनुमान का अर्थ अथ है दुसरे के द्वारा अथवा पीछे विद्यो वेतु का ज्ञान होना।  
 3 सायसूत्र 1। 3। 1 चर्क 2 मिलता है आप्तोपदेख अर्थात् विश्वमनाय नयत, प्रयय, अनुमान और उचित अथवा विद्वन्म उर्न। और दैविए 'सत्यत्वमुत्र'।  
 4 तुलना कीरिण दग्नु ३० पत्र० जिन स का कहता है 'अथ वा ज्ञान इम अन्तर्दृष्टि और अनुमान को मानी स हाता है।' [विषय वाक अ.जि.क, दृष्टोदासता, पृष्ठ ४]।  
 5 'हेतुविद्या' शब्द किर्तिर [लेखक कुल्ल वास ८ ईस्ट, चण्ड 35 पृष्ठ 6-7] य जाता है, और 'अभिधायित्व' [12] से भी है। यद्यपि 'हेतु' का अर्थ है कारण अथवा आधार किन्तु जेन 'विचार' एकर प्रयय अर्थो से चले है। और दैविए, 'अनु', 2 33, महाभाष्य, भाषित्वे, 1-67, भाषित्वे, 210, 22 अथवेवपद, 11 27। अर्थात् वैय्याकरण तथा पाणिनि, वाचस्पति और ५५-

है अर्थात् अनुमानवाद है। इस प्रकार ऐसा समझा जा सकता है कि अन्तर्दृष्टि से उत्पन्न या प्रत्यक्ष ज्ञान न्यायशास्त्र के क्षेत्र से बाहर का विषय है। किन्तु न्यायशास्त्र इस सकीर्ण विचार को ठीक नहीं मानता। व्याप्त प्रमाण का समावेश, जिसमें कि ईश्वरप्रदत्त आस्तिकवाद भी आ गया, यह प्रदर्शित करता है कि यह दर्शन धार्मिक विषय में भी रुचि रखता है। न्याय हमारे सामने ज्ञानप्राप्ति के इन चार साधनों की मनोवैज्ञानिक व्याख्या प्रस्तुत करता है। इसके अनुसार तार्किक अनुसंधान मनोवैज्ञानिक प्रक्रिया पर ध्यान दिए बिना, जिससे ज्ञानरूप मानसिक तत्व की प्राप्ति होती है, आगे नहीं चल सकता। यह शास्त्र उन उपायों का विस्तार से प्रतिपादन करता है जिनके द्वारा मस्तिष्क आगे बढ़ता है और नये नये परिणामों को हमारे आगे प्रस्तुत करता है और इस प्रतिपादन में यह उन विघ्नों की ओर भी निर्देश करता है जो उक्त उपायों के प्रयोग में आ सकते हैं। तर्कशास्त्र का काम केवलमात्र अनुमानात्मक ही नहीं है। इस सामान्य कथन से ही कि इन चार साधनों में से ही किसी के द्वारा हमें सारा ज्ञान प्राप्त होता है, ज्ञान की समस्या का समाधान नहीं हो जाता। सामान्य कथन समाधान नहीं हो सकता।

न्यायशास्त्र उन साधनों व उपायों का ही केवल अनुसंधान नहीं करता जिनके द्वारा मानव-मस्तिष्क ज्ञान को आत्मसात् और विकसित करता है। यह तर्किक तथ्यों की भी व्याख्या करता है तथा उन्हें तार्किक सूत्रों में प्रकट करता है, जो सत्य के अन्वेषण में विविध सिद्धांतों की स्थापना करते हैं। इस प्रकार प्रमाण ज्ञान के माप या मानबन्ध बनते हैं जिनके द्वारा हम अपने अन्दर पहले से विद्यमान ज्ञान की परीक्षा कर सकते हैं। इस प्रकार तर्कशास्त्र प्रमाण का विज्ञान है, अर्थात् साक्षी का भूल्य निर्धारण करता है। यह उपलब्ध आधारों पर ज्ञान की निर्भरता को दर्शाकर अथवा यथार्थ ॥ साथ उनकी अनुकूलता दिखाकर ज्ञान की प्रामाणिकता का विवेचन करता है। सत्य की समस्या तत्त्वज्ञान-सम्बन्धी सिद्धांत के लिए बहुत ही महत्वपूर्ण है। न्यायशास्त्र यथार्थता का सत्यशास्त्र है और ज्ञान का सिद्धांत है।<sup>1</sup> इस प्रकार यह केवल तर्कशास्त्र मात्र नहीं, बल्कि ज्ञानप्राप्ति की सम्पूर्ण प्रक्रिया की व्याख्या करने वाला शास्त्र है, जिसमें मनो-विज्ञान, तर्क, तत्त्वज्ञान और आस्तिकवाद सभी का समन्वय है।

## 5 परिभाषा का स्वरूप

श्यायसूत्रों में विवेचना किए जातेवाले विषयों की पहले उपस्थापना की जाती है, फिर उनकी परिभाषा की जाती है और अन्त में उनकी परीक्षा होती है।<sup>2</sup> परिभाषा के द्वारा शब्दों का तार्किक स्वरूप बतलाया जाता है जिससे कि उसे अन्य पदार्थों से भिन्न करके पहचाना जा सके। परिभाषा का कार्य किसी पदार्थ को उन सभी पदार्थों से भिन्न दिखाना है जिनके साथ उसके सादृश्य का भ्रम हो सकता है।<sup>3</sup> पदार्थों में उनकी विशेषताओं की व्याख्या किए बिना भी परस्पर भेद किया जा सकता है। पदार्थ का असाधारण धर्म अर्थात् विशेष गुण भी भेद करने में सहायक होता है। परिभाषा में हो सकने वाले दोष तीन

जिन में इन मत को स्वीकार करते हैं। और देखिए, 'न्यायशास्त्र', 4 । 14 'दृष्टियन् लाजिक एण्ड एटोमिस्म', पृष्ठ 11।

1 न्यायशास्त्र । 1, 1।

2 उद्देश, संचय और परीक्षा, 'न्यायशास्त्र', 1, 1, 3।

3 न्यायशास्त्र, 1, 1, 3।



प्रकार के होते हैं। उदाहरण के लिए गाय की परिभाषा करने में यदि कहा जाए कि गाय एक ऐसा जन्तु है जिसके शींग होते हैं तो यह 'अतिव्याप्य' दोष होगा, क्योंकि ऐसी परिभाषा गाय के अतिरिक्त उस परिधि के बाहर वाले और जन्तुओं पर भी लागू हो जाएगी। इसी प्रकार गाय की परिभाषा करने हुए यदि कहा जाए कि गाय एक भूरे रंग का जन्तु है तो यह 'अव्याप्य' दोष होगा, क्योंकि भूरे रंग के अतिरिक्त रंग को गाय भी अनेक होने से यह परिभाषा सारी सौजाति पर ठीक नहीं घटती। इसी प्रकार यदि गाय की परिभाषा करते हुए कहा जाए कि गाय एक बिना फटे नखों वाला जन्तु है तो यह 'असम्भव' दोष है, क्योंकि ऐसी गाय जिसका खर फटा हुआ न हो, नहीं मिलेगी। निर्दोष परिभाषा "एक ऐसी विशेषता दर्शाती है जो परिभाषित शब्द से अभिप्रेत सभी चीजों पर लागू होती है, वह न अधिक पर लागू होती है, न कम पर।" उपरोक्त प्राप्ति के लिए हम एक शक्ति से प्रारम्भ करके पीछे में उसके क्षेत्र को संकुचित करते-करते अमुक से इतर, अमुक से भिन्न यदि शब्दों का प्रयोग करते हुए अनावश्यक पर्यायों को उद्यम से निश्चलते जाते हैं।

### 6. प्रत्यक्ष अथवा अन्तर्दृष्टि

ज्ञान के विविध साधनों में प्रत्यक्ष या अन्तर्दृष्टि का महत्त्व सबसे अधिक है। वात्स्ययान का कहना है कि "जब मनुष्य किसी पदार्थ-विशेष का ज्ञान प्राप्त करने की अभिलाषा करता है और कोई विश्वसनीय पुरुष उसे उस पदार्थ के विषय में वचन भी देता है, तो भी उसके अन्दर एक अनिच्छाया इसकी यथायथा की अनुमान द्वारा विशेष-विशेष लक्षण ज्ञानकार परागमे की जाती है। किन्तु इतने पर भी उसकी जिज्ञासा शान्त नहीं होती जब तक कि वह स्वयं उसे अपनी आँखों से न देखे। अपनी आँखों से देख लेने पर ही उसकी इच्छा पूर्ण होती है और तब वह फिर ज्ञान-प्राप्ति के लिए और किसी साधन की शोधा नहीं करता।" प्रत्यक्ष ज्ञान इत्यर्थ है, क्योंकि इसका प्रयोग परिणाम अर्थात् मत्स्य के ग्रहण के लिए और उस मत्स्य प्रकृपा के लिए भी होता है जो मत्स्य का ग्रहण करता है। यद्यपि 'प्रत्यक्ष' शब्द का व्युत्पत्ति प्रारम्भ में केवल इन्द्रियों द्वारा माहात्कार के लिए ही होता था, किन्तु शीघ्र ही इसके अन्वर्त वह मत्स्य ज्ञान भी आ गया जिसका ग्रहण सुख हो जाता है, भले ही उसमें इन्द्रियों की सहायता की आवश्यकता न भी हुई हो।<sup>1</sup> यद्यपि ये प्रत्यक्ष का लक्षण इस प्रकार दिया है, यह ज्ञान जिसका ग्रहण सोचे रूप में अर्थात् साक्षात् हो।<sup>2</sup> यह ऐसा ज्ञान है जिसकी प्राप्ति में स्वयं ज्ञान की आवश्यकता साधन के

1 परमपदमेवमन्वयविवक्षितम् ।

2 पुनरा बोधिम, बुद्धी की परिभाषा—अनादिज्ञानद्वेषानुत्पन्न इव पृथिवी ।

3 'अव्ययम्', 1, 3, 3। यह शब्द है कि एक ही चरम्य वही प्रमाणों द्वारा ज्ञान जा सकता है। शीघ्रता के अतिरिक्त का ही न सर्वज्ञानों, अनुमान तथा जगद्विषय से भी हो सकता है। ज्ञान की विशेषता का ज्ञान स्वयं पुरुष द्वारा प्राप्त करने के कारण पर भी होता है तथा प्रत्यक्ष न अनुमान प्रमाण द्वारा ही होता है। तैत्तिरीयसंहिता में ही कहा जात है कि प्राप्ति में केवल एवं ही प्रमाण व्यवहार में ही होता है। ज्ञानज्ञान करने से स्वयं की प्राप्ति होती है, इत्यादि ज्ञान केवल प्रमाणों द्वारा ही होता है। उद्योगकर की सम्प्रति में "जब एक ही पदार्थ विभिन्न स्थानों द्वारा ज्ञान जाता है तो वह अपने विभिन्न रूपों में जाना जाता है" ('साधनविज्ञान', परिचय)।

4 'साधनविज्ञान', सूत्र 7, 'इन्द्रियमभिज्ञानम्', प्रथम खण्ड, सूत्र 295-296 ।

5 प्रत्यक्ष ज्ञानसाधनविज्ञान मत्स्यम् । 'वैश्विकविज्ञान', सूत्र 552 ।

रूप में नहीं है।<sup>1</sup> अन्य तीनों, अर्थात् अनुमान, उपमान और आश्रय प्रमाणों में हमारी ज्ञानप्राप्ति का आचार, क्रमण, प्रस्तुत विषय का ज्ञान अथवा समानता अथवा परम्परा आदि पहले से उपस्थित रहते हैं। वह ज्ञान जिसे हमने पहले ग्रहण किया है, हमारी स्मृति में रहता है। प्रत्यक्ष में, ज्ञान को पहले आवश्यकता नहीं पड़ती। परमात्मा के अस्तित्व का ज्ञान साक्षात्, तुरन्त और पूर्ण रूप में होने वाला ज्ञान है और इसके लिए किसी अन्य प्रकार के पूर्वबोध की आवश्यकता नहीं।

गौतम ने इन्द्रिय-बन्धन ज्ञान की परिभाषा इस प्रकार की है वह ज्ञान जो किसी इन्द्रिय के साथ पदार्थ का संयोग होने से प्रादुर्भूत होता है, जिसे शब्दों द्वारा प्रकट न किया जा सके, अनरहित हो और पूर्ण रूप से प्रकट हो रहा हो।<sup>2</sup> इस परिभाषा में उन विभिन्न अक्षयों का, जो ज्ञान की क्रिया में विद्यमान रहते हैं, समावेश हो जाता है, अर्थात् (1) इन्द्रिया, (2) उनके द्वारा ज्ञेय पदार्थ, (3) इन्द्रियों का पदार्थ के साथ संयोग, और (4) वह ज्ञान जो इस संयोग से उत्पन्न होता है। इन्द्रियों का अस्तित्व अनुमान प्रमाण का विषय है। यदि देखने वाली शक्ति इन्द्रिय विद्यमान न हो तो रंग का ज्ञान सम्भव नहीं होगा।<sup>3</sup> ज्ञानेन्द्रिया पांच बतलाई जाती हैं क्योंकि इन्द्रियबन्धन ज्ञान भी पांच प्रकार का है वर्णान्तरमक, श्रवणात्मक, घ्राणात्मक, स्वादात्मक और स्पर्शात्मक।<sup>4</sup> इन इन्द्रियों के अधिष्ठान भी भिन्न-भिन्न हैं आँखों के पोलक, फानों के गल्लर, नासिका, जिह्वा और त्वचा। गति, आकृति और जाति-मेव से भी यह स्पष्ट है कि इन्द्रिया पांच हैं। आँख, कान, नाक, जिह्वा और त्वचा, इन पांच इन्द्रियों की ही प्रकृति बही है जैसाकि तेजस्, आकाश, पृथ्वी, जल और वायु आदि पांचो तत्त्वों की हैं, जिनके विशेष गुणों, रंग, शब्द, गन्ध, स्वाद और स्पर्श आदि का आविर्भाव उक्त पांचो ज्ञानेन्द्रियों के द्वारा होता है।<sup>5</sup>

डैमोक्रैटस के मत से भिन्नता-जुगत यह मत कि सभी इन्द्रिया त्वचा के ही परिवर्तित भेद हैं, इस आधार पर खण्डित हो जाता है कि एक अधा<sup>6</sup> पुरुष रंग का ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकता।<sup>7</sup> यदि त्वचा के विशेष भाग ही इन्द्रिया

1 ज्ञानकरणक ज्ञान प्रत्यक्षम् । तुलना कीजिए मैकडैगर्ट "एक ऐसा विश्वाम जिराना आधार इन्द्रिय-साक्षात्कार है यद्यपि वे परमज्ञान कहलाता है, क्योंकि यद्यपि इसका कोई आधार ही होता है, अर्थात् साक्षात्कार, पर वह अन्य किसी विश्वास पर आधारित नहीं होता" ("दि नैचर ऑफ एथि-कैटस", पृष्ठ 42-43)।

2 1, 41 तुलना कीजिए, चरक ने प्रत्यक्ष ज्ञान की परिभाषा इस प्रकार की है ऐसा ज्ञान जो आत्मा, मन तथा इन्द्रियों के अपने विषयों के सम्पर्क में आने से उत्पन्न होता है। गौतम की परिभाषा की आलोचना कई आधारों पर करता है यह अतिव्याप्ति बोध से युक्त है क्योंकि प्रत्येक प्रकार का बोध विषय (पदार्थ) और मन के सम्पर्क से ही उत्पन्न होता है और मन भी एक इन्द्रिय है। फिर इसमें अज्ञानता बोध भी है क्योंकि यह सब बोध जो ईश्वर को इन्द्रियों के बिना केवल कन्वैटि से ही होता है उक्त परिभाषा के अन्दर नहीं आता। इन्द्रिय भय है, इसका निर्णय भी केवल प्रत्यक्ष ज्ञान से ही होता है। और उक्त परिभाषा में इन्द्रिय शब्द का प्रयोग भी चरक बोध से युक्त है।

3 क्योंकि इन्द्रिया ऐसे अवयवों से मिलकर बनी हैं जिनमें नैसर्गिक रूप में विशेष गुण विद्यमान हैं, वे अपने विषयों (पदार्थों) का ही प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त कर सकती हैं किन्तु अपने-आपको प्रत्यक्ष नहीं कर सकती। इनका केवल एक ही अभाव है और वह शब्द है ("न्यायसूत्र", 3 1, 68-69, 71)।

4 'न्यायसूत्र', 3 1, 54।

5 एक अधौतिक सर्वव्यापी पदार्थ को कोई वाधा नहीं दे सकता। क्योंकि वायु की भौतिक वस्तुओं तथा दीवार से वाधा मिलती है, इसलिए वह न्यून भौतिक है।

6 'रत्नप्रभा' और 'धामती' ने (2 2, 10) इसे साध्य का मत बताया है।

7 'न्यायसूत्र' 3 : 1, 51-52।

समझी जाए तो इन्द्रियों की संख्या अनन्तित त्कहरेगी; और यदि ऐसा नहीं है तो रग और शब्द इत्यादि का ज्ञान इन्द्रियों के द्वारा नहीं हो सकता।<sup>1</sup> यदि एक ही इन्द्रिय का अस्तित्व माना जाए तो देखना, सुनना व सूचना आदि मबना ज्ञान एक साथ ही हो जाना चाहिए। इसके अतिरिक्त स्वचा केवल उन्ही पदार्थों का ज्ञान करा सकती है जो समीप में हैं, जबकि देखने और सुनने में दूर-दूर के पदार्थों का भी ज्ञान होता है। अहा न्यायदर्शन सम्प्रदाय इन्द्रियों की एकता को अस्वीकार करता है, वहा वह स्वचा के विशेष गुण को भी स्वीकार करता है। मापेक्ष चेतना का उत्पन्न होना उसी अवस्था में सम्भव है जबकि मन का सम्पर्क स्वचा के साथ हो। और जब मन, स्वचा के क्षेत्र में बाहर पुरीतत् में होता है, जैसाकि सुप्राप्त अवस्था में होता है, तो उस समय चेतना विशुद्ध स्थिति ब्रह्मण में रहती है।<sup>2</sup>

मन भी प्रत्यक्ष ज्ञान के लिए आवश्यक है। जिस समय हम अध्ययन में लुब्ध मन होते हैं तो हमें वायु के शब्द की प्रतीति नहीं होती, यद्यपि शब्द श्रवणोन्द्रिय से टकराता है और देह-मन में व्याप्त आत्मा का भी उसके साथ सम्बन्ध रहता ही है। इसके अतिरिक्त, "एक में अधिक इन्द्रियों का सम्बन्ध अपने-अपने विषयों के साथ रहने पर भी मब विषयों का एकसाथ प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं हो पाता। इसका कारण यह है कि मन का सम्पर्क एक समय में एक ही इन्द्रिय के साथ हो सकता है और बिना मन के साथ सम्पर्क हुए इन्द्रिय ज्ञान नहीं ग्रहण कर सकती है; इसका अर्थ यह हुआ कि पर्याप्त प्रत्यक्ष ज्ञान में मन का सम्पर्क आवश्यक है।"<sup>3</sup> जैवात्मा और इन्द्रियों के बीच में मन मध्यस्थ रहता है। इसी कारण है कि एक ही समय में भिन्न-भिन्न इन्द्रिय-ज्ञान एकसाथ नहीं हो सकता।<sup>4</sup> यद्यपि कभी-कभी धीमे-धीमे के साथ हो रहे जबकि प्रभावों के कारण केवलमात्र आभास होने लगता है कि अनेक प्रत्यक्ष ज्ञान साथ-साथ हो रहे हैं। जब हम पिन को कागजों के अनेक पत्तों में पुराते हैं तो ऐसा प्रतीत होता है कि पिन एकसाथ ही अनेक पत्तों में छेद कर रहा है। किन्तु, तन्तुत वह एक के बाद दूसरे पत्ते में छेद करता है।<sup>5</sup> इससे परिणाम यह निकलता है कि जब मन का सम्पर्क एक इन्द्रिय से होता है तो उसी समय में दूसरी इन्द्रिय से उसका सम्पर्क नहीं हो सकता। इसीलिए ध्यायन के विचार से मन को अनु कहा गया है। इसके विपरीत यदि मन निरु अर्थात् देह-मन में व्याप्त होता तो हम प्रत्यक्ष ज्ञान की प्रसिद्धता की व्याख्या करने में अपने को असमर्थ पाते। उर्वोही इन्द्रिय किसी पदार्थ के सम्पर्क में जाती है, मन विद्युत्-मयि से तुरन्त बहा पहुच जाता है। इसके अतिरिक्त, दो व्यापक पदार्थों के सम्पर्क की कल्पना भी असम्भव है। "स्मरण, अनुमान, आप्त ज्ञान, सहाय, प्रतिभा, स्वप्न, कहा (कल्पना) और आनन्द आदि का प्रपदा करना भी उसी अवस्था में सम्भव है जबकि मन उपस्थित हो।"<sup>6</sup> आत्मा को जो बीच होते हैं वे भी अनुभववसाय को छोडकर, स्वम प्रकाशमय नहीं होते।<sup>7</sup> हमें उनका ज्ञान मन के द्वारा उसी प्रकार होता है, जैसाकि अनुभवों और इच्छाओं का होता है।

1 देखिए, 'न्यायसूत्र' 3 1, 5 ।

2 देखिए, 'बुद्धारम्भक उपनिषद्', 4 1, 19; 'उर्वोहीवेदिना', 13 ।

3 न्यायभाष्य 3 1, 4 ।

4 1 1, 16, 2 1, 24, 3 2, 6-7, न्यायन्यायिक, 1 : 1, 16 ।

5 न्यायभाष्य, 3 2, 58 ।

6 'ध्यायभाष्य' 1 1 16 ।

7 महा नन कि नैक्यायिष की अनुभववसाय को स्वय प्रकाशमय मानते हैं ।

वात्स्यायन मन की गणना इन्द्रियो के अन्वर करता है। वह इसे अन्तरिन्द्रिय मानता है जिसके द्वारा हम आन्तरिक मनोभावो, इच्छाओ और जानो का बोध प्राप्त करते है। जिस प्रकार आकाश मे विद्यमान सूर्य और टेवल पर रखी हुई दवात के बारे मे तुरन्त यह अनुभूति हो जाती है कि ये हमसे भिन्न बाह्य जगत् के पदार्थ हैं, उसी प्रकार सुख और दुख की भावनाओ, प्रसन्नता व खिन्नता के मनोदेशो और इच्छा व अभिलाषा बादि की क्रियाओ के बारे मे भी तुरन्त यह अनुभूति होती है कि ये जीवात्मा की विशेषताएँ हैं। जीवात्मा मन ही के साधन से आन्तरिक अवस्थाओ का ज्ञान प्राप्त करता है, जबकि बाह्य जगत् के पदार्थो के ज्ञान के लिए मन को इन्द्रियो के सहयोग की आवश्यकता होती है।<sup>1</sup> आन्तरिक तथा बाह्य मे भेद ठीक वैसे ही नहीं है जैसाकि आत्मनिष्ठ और विषयनिष्ठ मे है, क्योंकि कागज पर लिखने की इच्छा भी प्रत्यक्ष ज्ञान का उतना ही विषय है जितना कि स्वयं कागज हे। ज्ञान का सम्बन्ध ठीक उसी प्रकार का है, विषय चाहे कागज के समान बाह्य हो या इच्छा के समान आन्तरिक हो। विषय का प्रत्यक्ष और तुरन्त ज्ञान दोनों मे एकसमान है।<sup>2</sup>

वात्स्यायन के मत मे मन भी एक इन्द्रिय है जिस प्रकार कि चक्षु आदि इन्द्रिया है, यद्यपि दोनों मे अनेक स्पष्ट भेद है। बाह्य इन्द्रिया नैतिक तत्त्वो मे धनी है, कुछ विशेष पदार्थो का ज्ञान कराने की ही क्षमता रखती है, और कुछ विशेष गुण रखती हुई ही इन्द्रिय के रूप मे कार्य कर सकती है। परन्तु मन अभीतिक है, सभी प्रकार के पदार्थो का ज्ञान कराने मे एकसमान क्षमता रखता है और कोई विशेष गुण न रखता हुआ भी इन्द्रिय के रूप मे कार्य कर सकता है।<sup>3</sup> किन्तु उद्योतकर पूर्णरूपेण इस मत का समर्थन नहीं करता। भौतिक अथवा अभीतिक होना केवल उत्पन्न हुए पदार्थो पर ही लागू होता है, जबकि मन कोई उत्पन्न हुआ पदार्थ नहीं है। वह यह स्वीकार करता है कि मन सब पदार्थो पर कार्य करता है, जबकि इन्द्रिया परिमित क्षेत्रो मे ही कार्य करती है। इस लेखक के अनुसार, मन की जीवात्मा के साथ समानता इस अर्थ मे है कि स्मृति के लिए जिस सम्पर्क की आवश्यकता होती है उसके बोधो ही आधार है और दोनों इस सम्पर्क के भी आधार है जो सुख का ज्ञान कराता है। प्रत्येक जीवात्मा

1 सुजना कीजिए लोक द्वारा किए गए संवेदन और चिन्तन के इस भेद के साथ कि बाह्य इन्द्रिय होने बाह्य जगत् का ज्ञान कराती है और अन्तरिन्द्रिय होने अपनी आन्तरिक क्रियाओ का ज्ञान कराती है ( ऐसे ज्ञान विद्वांसु मन अन्तरिन्द्रिय, 2 1 4 ) । उद्योतकर ने सुख तथा सुखागुण्य के बीच भेद किया है। सुख यह विषय है जिसका प्रत्यक्ष अनुभव होता है और सुख का बोध तब उत्पन्न होता है जब मन संवेदना के सम्पर्क मे आता है। जीव्य की अनुकूलता का अनुभव त्वचा के छुपी वायु के साथ सम्पर्क मे माने से होता है, और जब मन उसके सम्पर्क मे आता है तब अनुकूलता का बोध उत्पन्न होता है ।

2 मन को अपने निजी बोध का साधन नहीं माना जा सकता। पृथक् सामयिकता का बोध जो मन के अस्तित्व का संकेत करता है मन के द्वारा उत्पन्न होता है, और उस प्रकार प्राप्त किया गया मन का बोध मन की उपस्थिति के कारण होता है। यह वह अवस्था नहीं है जबकि मन अपने ऊपर कार्य करता है, क्योंकि मन अपने अस्तित्व अथवा अपने बोध का साधन नहीं है। मन के बोध मे मन अपने शक्तिचक्र बोध के साथ मिलकर गायब जाता है। इस प्रकार की व्याप्ति से सुस्त मन स्वयं मन नहीं है। देखिए न्यायशास्त्रिकात्पटीका, 3 1, 17 । उद्योतकर का मत है कि शौचिक क्रियाओ द्वारा मन का साक्षात् ज्ञान हो सकता है। ( न्यायशास्त्रिक, 3 1, 17 ) ।

3 न्यायभाष्य 1. 1 4।

के साथ अपना-अपना मन है जो मिल्य है, यद्यपि वह द्वैत तथा सूक्ष्म है।<sup>1</sup> प्रत्येक जीवात्मा के साथ केवल एक ही मन है अनेक नहीं, क्योंकि प्रत्येक जीवात्मा के साथ यदि अनेक मनो का सम्बन्ध होता तो प्रत्येक अवस्था में भिन्न-भिन्न ज्ञान एकसाथ हो आते और अनेक प्रकार की इच्छाएँ भी एक साथ ही हो जाया करती जबकि ऐसा होता नहीं है।<sup>2</sup>

यद्यपि प्रत्यक्ष एक प्रकार का ज्ञान है, इसका सम्बन्ध जीवात्मा में है। यद्यपि जीवात्मा और मन का सम्पर्क एक विशिष्ट बर्ण में निरूप्य है तो भी प्रत्येक मानसिक क्रिया में उसकी पुनरावृत्ति होती रहती है। ग्राह्यमात्र जीवात्मा के भौतिक पदार्थों के साथ स्वभावतः सम्बन्ध को स्वयं मित्र मानकर चलता है। उसके मत से बाह्य पदार्थों की श्रीरक्षणा के ऊपर उसी प्रकार की छाप पढ़ने की कल्पना की जाती है जिस प्रकार की लाल के ऊपर गहिर की छाप चलती है। ग्राह्यमात्र का प्रत्यक्ष-विषयक मित्रान्त शरीर-क्रिया सम्बन्धी मनोविज्ञान की मुख्य समस्या की अर्थात् एक बाह्य पदार्थ में उपास्य लक्ष्य-पदा, जो इन्द्रिय पर होती है और एक धार्मिक सम्पर्क के रूप में परिणत हो जाती है, किम प्रकार एक मनोवैज्ञानिक अवस्था का रूप धारण कर लेती है, इन नहीं करता। यह समस्या मात्र भी, जबकि विज्ञान ने इतनी अधिक उन्नति कर ली है, एक उद्भूत ही है।

प्रत्यक्ष ज्ञान के उद्भव श्लोक के सिद्ध फल के बर्णित बाह्य पदार्थ का होना भी आवश्यक है। इस अर्थ धारणा का स्वीकार कर लेने में ग्राह्यमात्र अपनी रक्षा ज्ञान-साधनावाद से करने में समर्थ हो गया, जिसके अनुमान हमें केवल क्षणिक अनुभव ही होते हैं जो बाह्य पदार्थ का बर्णन अस्तित्व मानना कुछ पुनः की केवल भगवत्संग सम्बन्ध-मात्र है। इन्द्रिय का अपने उपयुक्त विषय के साथ सम्पर्क उस पदार्थ का चेतना के साथ मोघा सम्बन्ध स्थापित करा देता है। विषय को उद्घोषक है, तथा चतुर्विध परिणाम जो प्रयोज्य है, दोनों के आपसी सम्बन्ध का अध्ययन किया गया है और न्यूनतम चेतना आदि के संकेतों की कमी नहीं है, यद्यपि सुदृढ यज्ञ के समाप्त में इन प्रश्नों का समाप्त टोक-टीक मिलना सम्भव नहीं है।

प्रत्यक्ष का परिभाषा अथवा तथा मन के सम्पर्क को तथा मन और इन्द्रियों के सम्पर्क का स्वतन्त्र मित्र मान लेती है जो सब बोधों में विश्रामल रहता है, और 'इन्द्रियार्थ मन्त्रिकर्ष' को उक्त ज्ञान का विशेष लक्षण बतलाती है।<sup>3</sup> इन्द्रियों का पदार्थों के साथ मन्त्रिकर्ष होने से जीवात्मा के ऊपर जो परिचर्तन होता है, उसीसे प्रत्यक्ष ज्ञान उत्पन्न होता है। "यदि इन्द्रियां 'वार्ध' के साथ सम्पर्क में आए बिना भी ज्ञान उत्पन्न कर सकती थीं तो वे दीवान् के बोधों से भी ज्ञान-उत्पादन करने में समर्थ हो सकती।"<sup>4</sup> किन्तु साधारणतः यह सम्भव नहीं है। 'मन्त्रिकर्ष' का बर्ण, उद्घोषकर के अनुसार, किन्तु सम्पर्क मात्र नहीं है, बल्कि स्वतन्त्र इन्द्रिय का विषय 'यज्ञ ज्ञान' अथवा इन्द्रिय के साथ एक निश्चित सम्बन्ध स्थापित हो जाता है।

पदार्थ (विषय) कर्षण के हैं। वास्तव में एकात्मिक रूप है, कुरावत इसका एक गुण है, और चूकि सुख इन्द्रिय से अन्तर रहते हैं, उनका प्रत्यक्ष ज्ञान इन्द्रिय से मान्य नहीं

1 ग्राह्यमात्र 1, 4।

2 अर्थवैज्ञानिक 3, 2, 56।

3 2, 1, 25।

4 'ग्राह्यमात्र' पृष्ठ 23, 'अर्थवैज्ञानिक', 2, 1, 19।

हो सकता है<sup>1</sup> द्रव्य और उनके गुण एक ही जाति के होने से उनका पृथक्-पृथक् अस्तित्व नहीं है और इसलिए उनका ज्ञान केवल उनके आधार के ज्ञान द्वारा ही होता है। इन्द्रिय और द्रव्य के मध्य जो सम्पर्क है वह सयोग है, किन्तु द्रव्य और उसके गुण अथवा जाति और अकेले के मध्य जो सम्बन्ध है यह उसमें समाविष्ट रहने से 'समवाय' सम्बन्ध है। उदाहरण के रूप में, आस्र द्रव्य के साथ सीधे सम्पर्क में आती है, किन्तु उसमें समाविष्ट रग के साथ उसका सम्पर्क केवल परोक्ष रूप में ही होता है, और उससे भी अधिक परोक्ष रूप में उस रग की विशेष जाति के साथ होता है जो उस रग में समाविष्ट होती है, जो उस पदार्थ में रहता है, जिसके साथ आस्र का सम्पर्क हुआ है।

इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष छ भिन्न-भिन्न प्रकार का बताया गया है। पहला केवल सयोग मात्र है, जैसेकि हम एक घड़े को देखते हैं। दूसरा द्रव्य के गुण अथवा उसकी जाति के साथ सम्पर्क जिसे संयुक्त समवाय कहते हैं, जैसेकि घड़े के रग आदि का ज्ञान हमें होता है। तीसरी संयुक्त समवेत-समवाय, जैसेकि घड़े के रग की विशेष जाति का, जो उसके भी अन्तर्गत है, ज्ञान होता है। चौथा समवाय है, जैसेकि हम शब्दरूपी गुण का ज्ञान प्राप्त करते हैं,<sup>2</sup> जहाँ कि कान और शब्द के बीच समवाय सम्बन्ध होता है। पाचवा समवेत-समवाय है जबकि हम किसी ऐसे गुण की जाति-विशेष का ज्ञान प्राप्त करते हैं जो द्रव्य से स्वतन्त्र है, जैसेकि शब्दरूपी गुण की जाति-विशेष का ज्ञान। छठा अर्थात् अन्तिम है विशेषणता अथवा विशेषण का विशेष्य के साथ सम्बन्ध। इसका एक दृष्टान्त घड़े के अभाव को देखने पर हमारे आगे आता है। यहाँ पर हनारी आस्र का सम्पर्क भूमितल के साथ होता है जिसमें घड़े के अभाव रूपा विशेषण की विद्यमानता है। इस सम्पर्क को हम दो भिन्न-भिन्न प्रकार से वर्णन कर सकते हैं। प्रथम यह कि घड़े का अभाव रूपा विशेषत्व भूमि में है (घटाभाववद् भूतलम्)। इसमें भूमि प्रतिपाद्य पदार्थ है और उसमें घड़े का अभाव होना उसका विशेषण है। दूसरे रूप में यह कि भूमि पर घड़े का अभाव है (भूतले घटाभावोऽस्ति)। दूसरे प्रकार में विशेषण और विशेष्य के पारस्परिक सम्बन्ध उलट गए। पहली अवस्था में अभाव उसका विशेषण हुआ जिसके साथ इन्द्रिय का सम्पर्क है (संयुक्त-विशेषणता) अर्थात् भूमि का आस्र के साथ। दूसरी अवस्था में अभाव का विशेषण गुण उसके द्वारा बताया गया है जिसके साथ इन्द्रिय का सम्पर्क है (संयुक्त-विशेष्यता)।<sup>3</sup> उक्त विशेषणता यथार्थ के स्वरूप के सम्बन्ध में न्यायशास्त्र की इन तात्त्विक धारणाओं पर आधारित है कि वस्तुएँ, गुण तथा सम्बन्ध सब विषय रूप जगत् के ही हैं। वैशेषिक के समान न्याय की भी यह धारणा है कि द्रव्यो, गुणो, क्रियाओ, सामान्यता, विशेषता, समवाय और अभाव का स्वतन्त्र अस्तित्व है। एक द्रव्य जिसका विस्तार है दृष्टि द्वारा देखा जाता है वशतः कि उसका रग प्रकट हो।<sup>4</sup> इस सम्पर्क का स्वरूप सयोग है, आस्र तथा पदार्थ को परस्पर

1 सिवाय शब्द के, जो गुण होते हुए भी अपना प्रत्यक्ष ज्ञान अपने-आप करता है।

2 श्रवणोन्द्रिय कान के बड़े के अन्दर बाह्य तात्त्विक का नाम है और शब्द आकाश का गुण (धर्म) है।

3 कीच इषियव लाजिक एण्ड एटोमिज्ज, पृष्ठ 77।

4 वैशेषिक सूत्र 4, 1, 6।

वास्तविक सम्पर्क में आया हुआ कहा जाता है। नव्यन्याय के मत में, यदि पदार्थ मूर्त रूप में है, तो स्वयं भी पदार्थ का ज्ञान करता है। बुद्धों और गति का ज्ञान सम्पर्क के दूसरे प्रकार द्वारा होता है। सामान्यता का ज्ञान दूसरे या तीसरे प्रकार में होता है, अर्थात् इन्द्रिय, उनके गुण या यति सम्बन्धी जैसी भी सामान्यता हो, उसके अनुसार होता है। न्यायशास्त्र के मत में समवाय अथवा अन्तर्गत गुण स्वयं ज्ञान का विषय है, जबकि बौद्धिक के मत में यह अन्तर्गत प्रथम पदार्थ है। अर्थात् छटे प्रकार में आता है।

कृष्णरिलभट्ट तथा वेदान्त के अनुयायियों के मत में ज्ञान न हाना (अनुसन्धि) ज्ञान का एक स्वतन्त्र साधन है। बुद्धारिष के अनुसार जब हम घड़े के अभाव को देखते हैं तो हमें जो चिन्तन-विचार प्रकार के ज्ञान होते हैं—एक जो निश्चित ज्ञान अर्थात् भूमि का और दूसरा निषेधात्मक ज्ञान अर्थात् घड़े के अभाव का। नैय्यायिक के मत में घड़े का अभाव दिवतभूमि का एक विशेषण है और हम इस प्रकार की अभाव-विशिष्ट भूमि का ज्ञान होता है। यदि यह कहा जाए कि हमें उन्हीं पदार्थों का ज्ञान होता है जो इन्द्रियों के सम्पर्क में आते हैं और पदार्थों के अभाव का इन्द्रियों के साथ सम्पर्क नहीं हो सकता, तो नैय्यायिक का उत्तर यह है कि आलोचक मूल से यह धारणा बना लेते हैं कि केवल मयोग और समवाय दो प्रकार के ही सम्बन्ध हैं, अर्थात् के सम्बन्ध में इनमें एक भी सम्बन्ध नहीं, क्योंकि मयोग केवल दो द्रव्यों में ही सम्भव हो सकता है और अभाव इन्द्रिय नहीं है, तथा समवाय भी सम्भव नहीं, क्योंकि अभाव अविभाज्य रूप में किसी वस्तु के साथ सम्बन्ध नहीं हो सकता।

बौद्ध दर्शन के अनुसार, अभाव के ज्ञान का अर्थ अभाव का अस्तित्व नहीं है, बल्कि उक्तका तात्पर्य केवल ऐसी किमी वस्तु का अस्तित्व है जो अभाव का आधार है। घड़े से रहित भूमि के निश्चित ज्ञान को, भ्रम में पड़कर, घड़े के अभाव के ज्ञान के साथ मिला दिया गया है। किन्तु न्यायशास्त्र का मत है कि निश्चित साक्षात्कृत पदार्थों का ज्ञान भी अपने-आपसे जैसा ही एक सत्य है अर्थात् कि अभाववात्मक पदार्थों का ज्ञान है। यदि यह कहा जाए कि भूमि पर घड़े के प्रथम ज्ञान का न होना घड़े से रहित भूमि का प्रथम ज्ञान ही है, तो प्रश्न उठता है कि भूमि का घड़े से रहित होना भूमि के साथ तादात्म्य रखता है या उसमें भिन्न है? दोनों एकप्रमाण नहीं हो सकते। यदि घड़े-रहित भूमि और घड़े-

1) विशेषण और विशेष्य के सम्बन्ध के बारे में न्याय का जो मत है, उसकी धारणा का आधार पर जो ज्ञान है कि वस्तु यह वाई सम्बन्ध नहीं है, अर्थात् यह ऐसी चीजों में विद्यमान नहीं है जो उसमें (सम्बन्ध में) भिन्न हो। सम्बन्ध यह है जो दोनों सम्बन्ध चीजों में विद्यमान रहने हुए भी दोनों से भिन्न हो। अर्थात् अभाव तथा इन्द्रियों दोनों के भिन्न है परन्तु विद्यमान दोनों में है। विशेष्य और विशेष्य का सम्बन्ध इस प्रकार का नहीं है। अर्थात् अभाव में अभाव के गुण का स्वरूप होने से भिन्न नहीं है और न ही अभाव को विशेष्य के विषय में अभाव और विशेष्य का अभाव दोनो चीजों के साथ तादात्म्य है। अभाव के विषय में, विशेष्य और विशेष्य दोनों ही होने चाहिए, अर्थात् विशेष्य भी इन्द्रिय, गुण व इन्द्रिय के लिए अभाव में विद्यमान रहना सम्भव नहीं है। इस प्रकार अभाव में सम्बन्ध विशेष्य का अभाव अपने ही में इस प्रकार का होना चाहिए कि ज्ञान का अभाव नहीं है। इन्द्रियों का ज्ञान है कि अभाव का अभाव न होने से इन्द्रियों द्वारा उसका ज्ञान प्राप्त नहीं हो सकता। अभाव का यह मत है कि एक ही साधन हमें पदार्थ और अभाव अभाव का भी ज्ञान प्राप्त करने के सहायक होता है। अर्थात्, ज्ञान के अभाव से होनेवाले अनुमान का परिणाम नहीं है, बल्कि स्वयं प्रत्यक्ष ज्ञान का एक विषय है।

रहित भूमि में परस्पर भेद है तो जैसे एक का ज्ञान प्रत्यक्ष से होता है, दूसरी का ज्ञान भी प्रत्यक्ष से हो सकता है।<sup>1</sup>

बौद्ध तार्किक सिद्ध करते हैं कि चक्षु और श्रवणेंद्रिय अपने विषयों के साथ सीधे सम्पर्क में नहीं आती, बल्कि दूर से भी पदार्थों का ज्ञान प्राप्त करती हैं। ये दोनों इन्द्रिया, उनके मत में अप्राप्यकारी अर्थात् पदार्थों का ज्ञान दूर से प्राप्त करने में ही समर्थ हैं। नैयायिक का तर्क है कि चक्षु इन्द्रिय आश्रय के मोलक या पुतलियों का नाम नहीं है, जो इन्द्रियों के अविच्छिन्न भाग हैं। चक्षु इन्द्रिय तेजस् प्रकृति की है और प्रकाश की किरण पुतली से बाहर दूरस्थित पदार्थ तक जाती है और उसके साथ सीधे सम्पर्क में आती है। यही कारण है कि हमें दिशा, दूरी व स्थिति का सीधा प्रत्यक्ष इन्द्रियजन्य ज्ञान होता है।<sup>2</sup>

बौद्ध तार्किक निम्नलिखित युक्तियों के आधार पर न्याय के मत पर आपत्ति करता है : (1) चक्षु इन्द्रिय आश्रय की यह पुतली है जिसके द्वारा हम पदार्थों को देखते हैं और पुतली स्वयं बाहर जा नहीं सकती कि दूरस्थित पदार्थों के साथ सम्पर्क स्थापित करे। (2) चक्षु इन्द्रिय आकार में अपने से कितने ही बड़े पदार्थों, यथा पर्वत आदि, का ज्ञान प्राप्त करती है, किन्तु इतने बड़े पदार्थों के निकट सम्पर्क में वह आ नहीं सकती। (3) चक्षु इन्द्रिय को एक वृक्ष के ऊपर के हिस्से अथवा चन्द्रमा को देखने में एकसमान ही समय लगता है जिससे यह प्रमाणित होता है कि इन्द्रिय को पदार्थ के निकट पहुंचने की आवश्यकता नहीं है। (4) आश्रय पदार्थ तक नहीं जा सकती, अन्यथा शीशे व अन्नक आदि पारदर्शी पदार्थों के पीछे की वस्तुओं का ज्ञान कैसे प्राप्त कर सकती। दूरी व दिशा का ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं है किन्तु प्राप्त किया गया है।<sup>3</sup> उदयन ने अपने 'किरणवलि'<sup>4</sup> नामक ग्रन्थ में उक्त आपत्तियों का समाधान करने का प्रयत्न इस प्रकार किया है (1) जो कोई पदार्थ का ज्ञान प्राप्त करता है या उसे प्रकट करता है उसका उस पदार्थ के साथ सम्पर्क में आना आवश्यक है। दीपक उस पदार्थ को प्रकाशित करता है जिसके सम्पर्क में वह आता है। इसी प्रकार चक्षु इन्द्रिय, जो रोजीमय है, पुतली से निकलकर पदार्थ के सम्पर्क में आती है। (2) पुतली से बाहर आकर प्रकाश फैलता है और पदार्थ को आच्छादित कर लेता है तथा समूचे क्षेत्र में समा जाता है। (3) समीप और दूर के पदार्थों की ज्ञान-प्राप्ति में समय की

1 'न्यायविन्नु', पृष्ठ 11, और 'न्यायमञ्जरी' पृष्ठ 53-57।

2 न्यायवातिक, 1 1, 4। चक्षु इन्द्रिय के विषय में एक रोचक प्रश्न पर विचार किया गया है अर्थात् यह एक है या दो हैं। वात्स्यायन का कहना है कि इन्द्रिया दो हैं और जब हम किसी पदार्थ को पहले एक बाण से और उसके बाद दूसरी बाण से देखते हैं तब हमें ज्ञात होता है कि यह वही पदार्थ है जिसे पहले भ्रमण पर देखा था। इसका अर्थ यह हुआ कि प्रकट एक ही भवित है। किन्तु उद्योत्तर इस मत को स्वीकार नहीं करता (देखिए न्यायशास्त्र और न्यायवातिक 3 1 7, 11)। शंकर के सामने यह एक बड़ी समस्या थी कि किस प्रकार और क्यों से अलग अलग ज्ञान जो दो आश्रय तथा दो कानों के द्वारा प्राप्त होते हैं, परस्पर मिलकर मन के ऊपर समान प्रभाव डालते हैं। उसके विचार से, अर्धप्रग्रयि से, जो एकमात्र तथ्य भाग्य है जिसके द्वारा प्राणियों के अन्दर सब निम्न मस्तिष्क में पहुँचती है, वही इसका कारण है। किरणों के अन्दर स्वयं प्रकट होने का गुण नहीं है। क्योंकि उस अवस्था में वे आश्रय व पदार्थ के मध्य में पड़ने के रूप में प्रकट होकर हमारी दृष्टि में बाधा उत्पन्न कर सकती थी। आश्रय की किरणें यद्यपि दिखलाई नहीं देती तो भी वास्तव प्रकाश की सहायता से पदार्थ तक पहुँच जाती हैं (देखिए न्यायशास्त्र 3 1, 38-49)।

3 न्यायवातिक 1 1, 4, और देखिए विनयप्रमेयसंग्रह, पृष्ठ 187 से आगे।

4 बादवलि, उदयन एकीकरण, पृष्ठ 286 से आगे।



अर्थात् में अन्तर अवश्य होता है यद्यपि हमें इसका स्पष्ट भान नहीं होता। दूर-स्थित चन्द्रमा वाक्य के खोजने पर इंगलिये दिखाई देता है कि प्रकाश की गति इतनी वेगवती है कि उसकी कल्पना भी नहीं की जा सकती। यह मुझसे कि हमारी चक्षु इन्द्रिय से निकला हुआ प्रकाश बाहर के प्रकाश के साथ मिलकर सुरक्षित एकाकार हो जाता है जिसके कारण समीप और दूर के पदार्थ एकमात्र दिखाई दे सकते हैं, युक्तिगमन नहीं ठहरता, क्योंकि इस सिद्धांत के आधार पर हमें उन पदार्थों का भी, जो हमारी दृष्टि से छिपे हुए हैं और जो हमारी पीठ के पीछे हैं, भान होना चाहिए। (4) शीशा एवं अन्नक आदि कुछ वस्तुएं स्वभाव से पारदर्शक हैं और इतीन्नि ए प्रकाश को आर-पार जाने देने में बाधा नहीं देती। पूर्वोक्तात् न्याय के इस मत का समर्थन करता है कि सभी इन्द्रिया प्राप्यकारि हैं, अर्थात् जिनका वे ज्ञान प्राप्त कराती हैं उन पदार्थों के सम्पर्क में आती हैं। यद्यपि ज्ञान के विषय में, शब्द एक निश्चित स्थान में चलकर ध्वनि की सहो द्वारा वायु के अन्दर गति करता है और इस प्रकार श्रवणेंद्रिय का अन्दिम शब्द के साथ सम्पर्क होता है। शब्द अपने विकास-म्यान में चलकर क्रमशः सहो के द्वारा वायु के माध्यम से संबंध कैंता है, ठीक उसी प्रकार जैनेक पौधे का पत्ता वायु की सहो द्वारा सब दिशाओं में दूर-दूर पहुंच जाता है।<sup>1</sup> किम विद्या से शब्द आ रहा है इसका परिज्ञान इस प्रकार होता है कि शब्द के विकास-स्थानों की विविधता शब्द में विरोधता पैदा कर देती है और श्रवणेंद्रिय के विशेष भाग क्रियाशील हो जाते हैं। इसी प्रकार शब्द के विषय में, पदार्थ के छोटे-छोटे कण वायु के माध्यम से साक्षिका तक पहुंचते हैं। पदार्थ का इन्दिम के साथ केवल सम्पर्क ही प्रत्यक्ष ज्ञान की उत्पत्ति के लिए पर्याप्त है, क्योंकि सौदा हुआ मनुष्य भी बिजली की कड़क सुन लेता है।<sup>2</sup>

गीतम के अनुसार, इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष ज्ञान का सबसे प्रथम स्वरूप यह है कि वह प्रवर्णनीय (अनुपदेश्य) है। पदार्थ के प्रत्यक्ष ज्ञान के लिए उसके नाम का होना आवश्यक नहीं है। नाम की आवश्यकता सामाजिक व्यवहार के लिए है। किन्तु पदार्थ के प्रत्यक्ष ज्ञान के नाम ही माध्यम उनके नाम का ज्ञान आवश्यक नहीं है। जयन्त ने एक प्रतिष्ठ आचार्य की सम्मति उद्धृत करते हुए कहा है कि उन सब पदार्थों का ज्ञान जिनमें नाम पदार्थ का अलगभूत अंगण है, प्रत्यक्ष ज्ञान के क्षेत्र से बाहर है। यदि एक मनुष्य किसी कल को देखकर उसके स्वरूप का अनुभव करता है तो यह प्रत्यक्ष ज्ञान है। किन्तु यदि नहीं मनुष्य किसी दूसरे पुरुष से उस कल का नाम 'बिल्व' सुनता है तो यह

1. देखिए जगन्नाथरायण की 'निबन्धि' 2 \* 2, 37। युवादिनाम प्र विचार के सम्बन्ध में इस आधार पर आपत्ति उत्पन्न है कि पूर्व-अन्तर्गत एक तथा अविभाज्य है इति एव सभी कानों पर शब्द का एक समान प्रभाव पड़ना चाहिए और हर एक शब्द सभी कानों द्वारा सुना पड़ा चाहिए, अथवा यदि एक कान बड़ा है तो सभी कानों को सुनाई न पड़ना चाहिए। फिर वायु के साथ सम्पर्क करते हुए शब्द उन शब्दों की अपेक्षा अधिक दूर तक सुनाई लेते हैं जो वायु की गति के अन्तर्गत आते हैं। इसका कोई युक्तिगमन समाधान नहीं मिलता, क्योंकि पदों का साकारण से उत्पन्न होना है जिसपर शब्द का कोई प्रभाव नहीं पड़ता।

2. स्वयम्भवा 2: 2, 26। यह नैवेद्य निरहित है, क्योंकि वह शब्दों के प्रत्यक्ष के द्वारा नहीं होता और इस प्रकार अदृश्य अथवा अज्ञान निबन्धि इसका कारण समझा जाता है (स्वयम्भवा 2 1, 29)।

प्रत्यक्ष ज्ञान न होकर आप्त ज्ञान कहलाएगा।<sup>1</sup> वात्स्यायन का मत है कि पदार्थ का प्रत्यक्ष ज्ञान उसके नाम के साथ और उसके बिना भी हो सकता है। पहली अवस्था में उसे निश्चयात्मक और दूसरी अवस्था में अनिश्चयात्मक प्रत्यक्ष ज्ञान कहेंगे।<sup>2</sup> अवर्णनीय (अव्यपदेश्य) और सुपरिभाषित (व्यवसायात्मक) में जो भेद है वही भेद निर्विकल्प तथा सविकल्प में है।

वात्स्यायन और उद्योतकर इस भेद का उल्लेख नहीं करते और वाचस्पति, जो इसका उल्लेख करते हैं, इसे अपने गुरु त्रिलोचन का मत बताते हैं।<sup>3</sup> परवर्ती सभी दार्शनिक जैसे भासवैज, केशवमिश्र, अन्नभट्ट और साह्य तथा बौध्दिक के अनुयायी तथा कुमारिल भी इस विचार से सहमत हैं। गौतम अपनी परिभाषा में सभी प्रकार के प्रत्यक्ष ज्ञान को निश्चयात्मक मानते हैं। यदि हमें इस विषय में सन्देह है कि दूरस्थित पदार्थ भ्रान्त्य है अथवा एक खना है, दूल्हा है या धुआ है, तो यह प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं है। जैन, खिनका मत है कि हम प्रत्येक प्रकार के प्रत्यक्ष ज्ञान में प्रत्यक्ष के कर्ता तथा ज्ञेय पदार्थ दोनों से अभिन्न रहते हैं, प्रत्यक्ष ज्ञान के अनिश्चयात्मक होने की सम्भावना का निषेध करते हैं।

सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान के अन्दर ज्ञात पदार्थ किस जाति का है यह ज्ञान, उन विशेष गुणों का ज्ञान जो उसे उस जाति के अन्य पदार्थों से विशिष्ट करते हैं तथा दोनों के परस्पर सम्पर्क का ज्ञान, ये सब उपलक्षित रहते हैं। पदार्थ की जाति, विशिष्ट गुण और दोनों के सम्पर्क का स्पष्ट ज्ञान निर्विकल्प प्रत्यक्ष में उपस्थित नहीं रहता।<sup>4</sup> निर्विकल्प

1 जाद्विको का मत है कि सभी प्रकार के प्रत्यक्ष ज्ञान का विषय, विषय (ज्ञेय पदार्थ) का द्योतक शब्द है (शारङ्ग धर्म)। जसन्त इसकी आलोचना करता है (न्यायमञ्जरी' पृष्ठ 99), और वाचस्पति प्रश्न करते हैं कि यदि पदार्थ तथा नामों का परस्पर तादात्म्य है तो वे नित्य शब्दों के साथ भी तादात्म्य रखते हैं या परस्पररहित शब्दों के साथ? प्रत्यक्षानुभूत पदार्थ अप्रत्यक्षानुभूत शब्दों के साथ तादात्म्य नहीं रख सकते, न वे नामों के साथ ही तादात्म्य रख सकते हैं, क्योंकि बच्चे पदार्थों का साक्षात् करते हैं यद्यपि उनके नाम से परिचित नहीं होते। इस प्रकार जो शब्द का अर्थ नहीं जानते, उन्हें निर्विकल्प प्रत्यक्ष होता है और जो उन्हें जानते हैं उन्हें भी प्रथम तो निर्विकल्प ही ज्ञान होता है जो अवचेतना में पड़े हुए भूतकाल के प्रत्यक्ष के नाम के संस्कार को पुनर्बोधित कर देता है इस प्रकार वही निर्विकल्प सविकल्प प्रत्यक्ष बन जाता है (न्यायवार्तिक तात्पर्यटीका, 1 : 1 4)।

2 न्यायभाष्य, 1 : 1, 4। और देखिए 'न्यायमञ्जरी' पृष्ठ 99। जसन्त का कहना है कि निर्विकल्प प्रत्यक्ष पदार्थ को प्रकट करने वाले शब्द अथवा नाम का बोध नहीं करा सकता। शब्द वस्तु इन्द्रिय के प्रत्यक्ष का विषय नहीं है, और यदि सद्यः तथा लक्षित पदार्थ के परस्पर सम्बन्ध का बोध तथा अवशिष्ट चिह्न का पुनरुत्पन्नोत्पन्न न हो तो शब्द का भी बोध नहीं हो सकता। सविकल्प प्रत्यक्ष भाषिक प्रतिवियों के साथ जुड़ा हुआ है किन्तु निर्विकल्प प्रत्यक्ष ऐसा नहीं है और मायान्यता तथा गुणादि के बोध के विषय में दोनों में कोई भेद नहीं है। बर्तुहरि के मत में भाषा के बिना कोई विचार नहीं रह सकता और इस प्रकार निर्विकल्प प्रत्यक्ष, जो सब प्रकार की भाषा से स्वतंत्र समझा जाता है, उसके विचार से असाध्य है (न्यायवार्तिक तात्पर्यटीका, 1 : 1, 4)।

3 रत्नकीर्ति अपने 'सोपेक्षसिद्धि' और 'क्षणस्यसिद्धि' नामक ग्रंथों में इस लेखक का उल्लेख करता है। देखिए 'सिद्धि बुद्धि न्याय दृष्टम', जिसका सम्पादन महामहोपाध्याय हरप्रसाद शास्त्री ने किया है। विश्वनाथ निर्विकल्प तथा सविकल्प के भेद का वैकल्पिक व्याख्या के रूप में उल्लेख करता है। देखिए उनकी 'न्यायसूत्र प्रवृत्ति', 1 : 1 4।

4 'तर्कमार्ग' के मत में निर्विकल्प प्रत्यक्ष में यद्यपि ज्ञात का मन के साथ मन का इन्द्रियों के साथ और इन्द्रियों का पदार्थ के साथ सम्पर्क होता है तो भी पदार्थरूपी अन्तिम अवयव शून्य होता है। किन्तु सविकल्प प्रत्यक्ष में वह मुख्य ही जाता है।

और सविकल्प ज्ञान का मंद लयप्रभ जैसा ही है जैसाकि पदार्थ के माधारण पटिव्य और उसके ज्ञान में, अर्थात् साधारण बोध तथा निर्बन्धान्मक प्रत्यक्ष ज्ञान में है।

प्राचीन वैदेषिक मतानुयायियों के अनुसार, निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान वह है जो पदार्थ के सामान्य (जातिगत) एवं विशिष्ट स्वरूप के सम्बन्ध में प्रथम साक्षात्कार के समय उत्पन्न होता है, जिसमें उक्त दोनों के अन्तर का ज्ञान सम्मिलित नहीं है। सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान में पदार्थ और उसके विशिष्ट गुणों का मंद स्पष्ट होकर पदार्थ का ज्ञान निश्चयात्मक हो जाता है।<sup>1</sup> माधवप्रति का विचार है कि निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान में हमें पदार्थ के गुणों का ज्ञान तो होता है, किन्तु हम पदार्थ और उनमें विद्येय-विशेष्य भाव का सम्बन्ध स्थापित नहीं कर पाते। और जब ऐसा कर पाते हैं तो उसकी सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान सजा हो जाती है। शोधक का यही मत है। प्रभाकर प्राचीन वैदेषिक के अनुयायियों के माधव सहपन होकर कहता है कि निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान में हमें केवल पदार्थ के स्वरूप-मात्र का ज्ञान होता है। यद्यपि हम जातिगत सामान्य और उक्त पदार्थ-गत विशेष गुणों को भी देखते हैं, किन्तु उनमें मंद न कर सकने से, जैसाकि सविकल्प ज्ञान में करते हैं, उक्त ज्ञान को निर्विकल्प सज्ञा देते हैं। गौड की सम्मति में निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान वह है जिसमें पदार्थ और उसके जातिगत गुणों का पृथक्-पृथक् ज्ञान तो हो किन्तु दोनों के पारस्परिक सम्बन्ध का ज्ञान ज्ञान न हो। पदार्थ का इन्द्रिय के साथ जैसाकि घटे का ज्ञान के साथ, सम्पर्क होने ही घटे के विषय में दूरत यह ज्ञान नहीं होता कि यह घटा गड़ो की जाति का है।<sup>2</sup> किन्तु जब पदार्थ और जग जाति का वह पदार्थ है उसके पारस्परिक सम्बन्ध का भी ज्ञान हो जाता है तो उसे हम सविकल्प अथवा निश्चयात्मक प्रत्यक्ष ज्ञान कहते हैं। जन्मभट्ट के अनुसार, निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान पदार्थ के विद्येय गुणों के ज्ञान में रहित केवलमात्र पदार्थ के ज्ञान का नाम है, जबकि सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान के अन्तर् पदार्थ (विशेष्य) और उसके गुणों (विद्येयों) जैसाकि पदार्थ की सज्ञा और जाति के सम्बन्ध का ज्ञान आ जाता है।<sup>3</sup>

सविकल्प प्रत्यक्ष का उक्त विद्येयण प्रत्यक्ष की क्रिया के अन्तर्गत दो अघटवों, अर्थात् सामान्य प्रत्यय तथा अन्तिम निर्णय को हमारे सामने उपस्थित करता है। नवो-वैज्ञानिक श्रेणीबद्ध प्रकल्पना के श्रृंखलागत का भि पहले हमें प्रत्यक्ष होता है, फिर सामान्य प्रत्यय बनता है और उसके बाद अन्तिम निर्णय होता है, इस प्रकार निरूपण हो जाता है।

निर्विकल्प प्रत्यक्ष के सम्बन्ध में एक भिन्न प्रकार का विचार, जो कि वस्तुतः अमल्लोपजनक है, हमें नवोप्याय में देखने को मिलता है। यहाँ ऐसा कहा गया है कि जैसाकि मैं जो ज्ञान प्रस्तुत होता है वह सविकल्प प्रत्यक्ष है, और उम्मेहें हम निर्विकल्प प्रत्यक्ष के

1 'न्यायदर्शन', पृष्ठ 190। प्रभाकर तथा पार्थिवार्यन सिध, जिनके मत के सविकल्प प्रत्यक्ष इन्द्रिय द्वारा गुणों तथा स्मृतिगत प्रतिबिम्ब दोनों का सम्मिश्रण है, उक्त दृष्टिकोण का समर्थन करते हैं।

2 प्रथमो पदघटाकरो विशिष्टावकाशस्य ज्ञानं जात्ये, तदेव निर्विकल्पम्। देखिए 'सिद्धांत-द्वयसाधन', पृष्ठ 58।

3 यह निर्विकल्प प्रत्यक्ष को निरूपणक और सविकल्प प्रत्यक्ष को संप्रसारक भी कहता है। यहाँ प्रकाश का अर्थ है निर्विकल्प बोध का गुण। इस प्रकार नवोप्यायक ज्ञान पदार्थ-विशेष्य का बोध है, जो अन्य प्रकार की बोधों से पृथक् है।

अस्तित्व का अनुमान करते हैं। किसी पदार्थ का सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान, अर्थात् पदार्थ के विशेष गुणों में युक्त होने का ज्ञान, उन गुणों के निविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान की पूर्वावस्था का संकेत करता है, जिसके बिना सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान सम्भव नहीं हो सकता। यदि गुणों का प्रत्यक्ष ज्ञान भी सविकल्प होता तो उसका सात्पर्य होता गुणों के गुणों का प्रत्यक्ष ज्ञान और इस प्रकार उसका कहीं भी अन्त न होता। अतएव उक्त उलम्भन से दूर रहने के लिए हम निविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान के अस्तित्व को ही स्वीकार करते हैं।<sup>1</sup>

कुछ नैयायिक निविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान को अनुमान का विषय नहीं मानते, बल्कि इसे केवल चेतना की एक अवस्था-मात्र स्वीकार करते हैं जो हमें केवल अस्तित्व का बोध कराती है।<sup>2</sup> जो इसे चेतना का एक तथ्य मानते हैं उनका सात्पर्य इससे एक अस्पष्ट बोध से है। किन्तु जो इसे सविकल्प चेतना से निकसित अमूर्तभावरूप मानते हैं वे इसे भाववाचक गुणों की अभिज्ञता के समान समझते हैं और इसे वे निविकल्प इसलिए कहते हैं क्योंकि इसमें अनुव्यवसाय की स्थान नहीं है।

न्यायशास्त्र का भूकाव प्रधानतः निविकल्प प्रत्यक्ष को सब प्रकार के ज्ञान का प्रारम्भिक बिन्दु समझने की ओर है, यद्यपि उसकी सम्पत्ति में यह अपने-आपने ज्ञान नहीं है। यह पदार्थ का तात्कालिक बोध ही जो सही अर्थों में ज्ञान नहीं कहला सकता। यह एक प्रकार की भेद-रहित, असम्बद्ध चेतनामात्र है, जो आत्मसात्करण, विभेदीकरण, विवक्षेपण और मन्वन्द्य के कार्य से मुक्त है। इसे भूक, अव्यक्त तथा शाब्दिक प्रतिबिम्बों से युक्त समझना चाहिए। सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान चेतना की एक अद्विष्ट, भेद-प्रदर्शक एवं सम्बन्ध-निर्देशक अवस्था है जिसमें आत्मसात्करण और विभेदीकरण के परिणाम भी समाविष्ट हैं। यह व्यक्त, मूर्तरूप और निश्चित ज्ञान है। निविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान में जातिगत वैशिष्ट्य और सम्बन्ध अन्तर्निहित तो अवश्य है, किन्तु वे प्रकट होते हैं सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान में ही। इस मत का समर्थन पार्थसारथि विध ने किया है। निविकल्प प्रत्यक्ष अर्थात् इन्द्रिय-सम्पर्क में उत्पन्न अनुभव और सविकल्प प्रत्यक्ष जो प्रत्यक्ष ज्ञान का निर्णयात्मक रूप है दोनों एक ही प्रक्रिया के, जो प्रकृति से एक ही है, प्रारम्भिक और संपुष्क रूप हैं। निविकल्प प्रत्यक्ष कथोक्ति, तत्काल भावे नहीं रहता, यह सूक्ष्म और

1 इण्डियन लॉजिक एण्ड ऐटोमिज्म पृष्ठ 72-73। ब्रह्मचर्यद्वारा 'दोषिका' (42) में कहते हैं "विशिष्ट ज्ञान विशेषणज्ञानानन्वय विशिष्टज्ञानत्वात् दधीति ज्ञानवत्। विशेषणज्ञानस्यापि सविकल्प कत्वे अणवन्वयाप्रसंगानिर्विकल्पमिति।" जोर देखिए 'सिद्धांत युक्त्यादि', 58। विशिष्ट ज्ञान पदार्थ विशेषण (विशेष्य) का निर्णय अथवा ज्ञान है जो पदार्थ का गुण (विशेषण) बतलाता है। न्याय का मत है कि इस प्रकार के ज्ञान के लिए, यह धार्य है हमें केवल इन्द्रिय के विशेषण पदार्थ (घटे) के साथ सम्पर्क की ही आवश्यकता नहीं होती, बल्कि विशेषण (पदत्व) के पूर्वज्ञान की पूर्णता का बोध ही इस पूर्वज्ञान को ही निविकल्प कहते हैं और इसका साक्षात् ज्ञान गुणत्व (18) में व्यक्त किया गया पूर्वमीमांसा तथा वेदान्त गुण के पूर्वज्ञान की आवश्यकता निर्णयों में भेद किया गया है। इन्द्रिया गुण और उनके विषय (पदत्व) दोनों, पृष्ठ 67।

पदत्व का निविकल्प ज्ञान होता है, अज्ञानत्वात् ('न्यायविन्दुटीका', पृष्ठ 16)। प्रकट नहीं होते। ज्ञान अस्तिस्ति।

कालदम की दृष्टि में, अनुभव, 4।

विशेषण-रहित है, जेम्स के शब्दों में 'अपरिष्कृत और आवाधिक अनुभव' है इसलिए सत्य-असत्य का भेद उनके विषय में लागू नहीं होता।<sup>1</sup> पहले-पहले जब हम प्रकार्य को देखते हैं तो, कण्डिलेक के शब्दों में, हम उसे देखने की अपेक्षा हम मही होते हैं।<sup>2</sup> इसलिए साधारण बोध में भूल होने की सम्भावना नहीं है। प्रत्यक्ष ज्ञान सम्बन्धी निर्णय में, जहाँ कर्ता के विषय में कुछ विधान किया जाता है, तार्किक विवेचन की उत्पत्ति होती है, क्योंकि हमारा अपना निर्णय पदार्थ-सम्बन्धी व्यवस्था के अनुकूल हो भी सकता है और नहीं भी हो सकता। जब हम कहते हैं कि 'वह मनुष्य है', तो हमारा ज्ञान, वहाँ तक 'वह' शब्द का सम्बन्ध है, सत्य है, किन्तु जहाँ तक 'मनुष्य' शब्द का सम्बन्ध है, वह सत्य हो भी सकता है और नहीं भी हो सकता।<sup>3</sup>

विरोध में बौद्ध तार्किकों का कहना है कि साविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान व्यवहृत होने के कारण पूर्वधारणा से स्वतन्त्र नहीं है। किन्तु निविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान पूर्वधारणा से स्वतन्त्र, अर्थात् 'अपरिष्कृत' है। निविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान में पदार्थ के शुद्ध अर्थात् सामान्यता, द्रव्यत्व, गुण, श्रवण, शाम आदि का ज्ञान नहीं होता, बल्कि यह केवल पदार्थ के स्वलक्षण, अर्थात् निष्ठी अस्तित्व का ही ग्रहण करता है। पदार्थ, जिसके हम सम्पर्क में आते हैं, सुवर्णनीय है और जिम्का हम वर्णन करते हैं उसका छत्र सामान्य प्रत्यक्ष है। धर्मनीति का कहना है कि प्रत्यक्ष ज्ञान का विषय स्वलक्षण है, जबकि व्यवहृत ज्ञान का विषय सामान्य लक्षण है। उपस्थित पदार्थ अपूर्व, विरोध और शक्ति है और जाना हुआ पदार्थ आदर्श, सामान्य और स्थायी है।<sup>4</sup> जैसे ही हम किसी अनुभूत पदार्थ के विषय में कुछ कहते हैं, हम उसका सम्बन्ध किसी अन्य वस्तु के साथ स्थापित कर देते हैं, और इस प्रकार पदार्थ अपनी प्रकृति को सो वेता है तथा दृष्टि के द्वारा आविष्कृत भावों से आरोपण हो जाता है। हम श्रवणन्द्रिय द्वारा भव-भव की सी आवाज सुनते हैं और यह

1 शैलिंग नीलकण्ठकृत 'महेश्वर प्रतीकाश्रय'।

2 जेम्स 'प्रतिष्ठापन अर्थ 'सहकोला'को', खण्ड 2, पृष्ठ 4। और शैलिंग न्यायशास्त्र 4 : 2, 37।

3 न्यायशास्त्र 3 : 2, 37।

4 धर्मनीति के अनुसार अपना विचार की वह नियर है जिसने द्वारा पदार्थ (विषय) को विशेषण नही की जाती है। "अविज्ञानमवयवोन्मत्प्रतिशानप्रतीति च यथा।" वह वह ज्ञान है जिसका सम्बन्ध शब्दों के साथ हो सकता है। ज्ञान का मत है कि कल्पना में साम्ये उस सम्बन्ध से है जो एक पदार्थ का अपने स्वभाव, अपरिष्कृत, शक्ति, गुण, श्रवण, शाम और इन्द्र के साथ रहना है ('न्याय-शास्त्र', पृष्ठ 97)। शैलिंग व अनुसार, व्यवहित तथा ज्ञानि से, विशेषण तथा सामान्य के, स्वयं और गुण में कोई भेद नहीं है। अज्ञान स्विकारण प्रत्यक्ष अज्ञान नहीं है, वह 'भेदी' का आरोपण करता है। हम गुण का अविज्ञान शोचनीय का प्रत्यक्ष नहीं करते, व शोचनीय स्वयं का इसके गुणों से रहित प्रत्यक्ष करना है और व शक्ति ही स्वयं शक्ति ही जो शक्ति करता है। हम जब पदार्थ को नाम देते हैं तो हम उन शक्तियों का जो भिन्न-भिन्न हैं, प्रकृतियों को नाम देते हैं। जब हम कहते हैं कि 'यह पत्त है' तो 'यह' एक पदार्थ का निर्विकल्पक है और 'पत्त' एक शब्द का, और हमारा निष्कर्ष उस दोनों को जोड़ देता है। इसी प्रकार इन्द्र का वयं उन पदार्थों से, जो तार्किक रूप में भिन्न भिन्न हैं, इन्द्रिय द्वारा गृहीत तथा 'इन्द्रिय' आरोपण करता है। 'यह मनुष्य' शरीर लिए हुए है' इस वाक्य में है।  
क ही अविज्ञान में निहित कहे जाते हैं। इस प्रकार

2 प्रकृतियों घटपटलव्योमिच्छिष्टतलवयाह्वर (उभो स्थान पर)।  
दुर्गाशक्ति, पृष्ठ 55।  
3, पृष्ठ 97।

3 यह निविकल्प प्रत्यक्ष को निष्कारण और निर्विकल्प सामान्य स्थापनाएँ कल्पना में यही प्रकृतियों का अर्थ है निविकल्प बोध का गुण। इस प्रकार सप्रकारण (पृष्ठ 278)।  
जो सत्य प्रकार के बोधों से पुष्कल है।

आवाज यथार्थ है, किन्तु यह आवाज मनस्वी की है या दूरस्थित वाष्पसीटी को, यह हमारी अपनी कल्पना है। धर्मोत्तर का तर्क है कि मा के स्तन तक का ज्ञान जो वच्चे को दूसरी दार होता है, अपने पूर्वजन्तुमव के आचार पर ही होता है, और इसलिए यह ज्ञान भी विशुद्ध या अनिश्चित नहीं है। जैसाकि काण्ट ने कहा है, सभी संपर्क-ऐसे रूप है जो हमारे मन द्वारा उपस्थित तत्त्वों पर आरोपित किए गए हैं और तभी वे ज्ञान के विषय बन सके हैं। सविकल्प ज्ञान में हम यथार्थ को भरोहकर उसका रूप बदल देते हैं और इसीलिए यह अप्रगाणिक कहलाता है।<sup>1</sup> दिग्नाग की सम्मति में ड्रव्यों, गुणों तथा क्रियाओं का ज्ञान मिथ्या है।<sup>2</sup> वाच्य पदार्थ क्षणिक है और इसलिए वे जाने नहीं जा सकते।<sup>3</sup> रचमात्मक कल्पना क्षणिक अवस्था की एक ऐसी श्रृंखला में परिणत कर देती है, जिसमें भूतकाल प्रविष्ट होता है और जो आगे की ओर भविष्य में बढ़ी होती है। विचार-अज्ञात् अयथार्थ (अनर्थ) है। परमार्थसत् अनुभूत सवेदना है।<sup>4</sup> यह समस्त मत इन विचारकों की अध्यात्म-विषयक पूर्वकल्पनाओं द्वारा निर्धारित है। दिग्नाग एक त्रिपयिबिज्ञान-वादी है जो समस्त ज्ञान को विशुद्ध मानसिक मानता है। यथार्थ के स्वरूप के प्रश्न को उमने अनिर्णीत ही छोड़ दिया है, यद्यपि प्रत्यक्ष-विषयक तथ्य उसे यह स्वीकार करने को बाध्य कर देते हैं कि हम किसी यथार्थ सत्ता के सम्पर्क में आते हैं, चाहे वह क्षणिक ही क्यों न हो। धर्मोत्तर अपने सौभान्तिक भ्रुकावों के कारण अतिमानसिक यथार्थ सत्ताओं को स्वीकार करता है, जिससे कि प्रत्यक्ष ज्ञान की विविधता का समाधान हों सके, यद्यपि उनका क्षणिक रूप उनके ज्ञान को असम्भव बना देता है। वह सवेदनाओं को वैयक्तिक तथा उनके पदार्थ-सम्बन्धी सकेत को अनुमानगम्य मानता है।

नैय्यायिक बौद्धमत की कड़ी आलोचना करते हैं। उद्योतकर का तर्क है कि विशुद्ध इन्द्रिय-ज्ञान जो अपने-आप में विशिष्ट और स्वतः प्रज्ञात है और जो नाम या जाति के सम्मिश्रण से रहित है, एक असम्भव धारणा है। हमारा पदार्थ-विषयक ज्ञान अनि-वार्थ रूप से व्यापक (जातिमात्र में सामान्य) रूप धारण कर लेता है।<sup>5</sup> बौद्धों का यह मत कि सभी सामान्य स्थापनाएँ काल्पनिक हैं क्योंकि केवल विशिष्ट पदार्थों का ही अस्तित्व है, नैय्यायिकों को अमान्य है। उनका मत है कि सामान्य स्थापनाएँ उतनी ही यथार्थ हैं जितने कि वे पदार्थ-विशेष हैं जिनमें वे समवाय सम्बन्ध से विश्व-मान हैं। इस सम्बन्ध का ज्ञान या तो हमें सीधा प्रत्यक्ष ज्ञान द्वारा होता है या इस तथ्य से अनुमान द्वारा होता है कि हमें विशिष्ट पदार्थों के बारे में यह अभिज्ञता होती है कि वे यथार्थ प्रकार के हैं। पदार्थों का स्वरूप ही अन्तिम साक्षी है जो स्वयं प्रकट रूप में हमारी चेतना को निर्धारित करता है। सम्बन्ध उपस्थित पदार्थों पर आरोपित नहीं किए जाते हैं बल्कि यथार्थ के स्वरूप में ही भासित होते हैं। हमारी बोधशक्ति का कार्य यथार्थ की पूर्णता में उस सम्बन्ध को केवल खोज निकालना है। यदि 'यथार्थ'

1 किन्तु काण्ट नितिकरूप प्रत्यक्ष ज्ञान की सम्मानना का निषेध करता है जिसमें द्वारा बौद्ध भी कल्पना में, केवलमात्र भेद का ही अन्तर्दृष्टि से ज्ञान होता है। तुलना कीगिए उसके इन प्रसिद्ध वचन के साथ कि "प्रत्यक्ष ज्ञान भावों के बिना अन्ध है और भाव बिना प्रत्यक्ष ज्ञान के खोखले हैं।" यद्यपि पूर्वतर मत के साथ इसका विरोध होता है जो 'प्रोमेथोसेना' (18) में व्यक्त किया गया है और जिसमें प्रत्यक्ष ज्ञान के निर्णयो तथा अनुभवों के निष्पत्तियों में भेद किया गया है।

2 देखिए यूट 'वैशेषिक फिलासफी', पृष्ठ 67।

3 क्षणम्य (ज्ञान) प्रापयितुम अभवत्कालत ( 'न्यायविन्दुटीका', पृष्ठ 16)।

4 'न्यायविन्दु' पृष्ठ 103।

5 न्यायवातिक 1, 4।

में सम्बन्ध निहित नहीं है और ज्ञान का विषय सम्बन्धयुक्त है, तो हमें बुद्धिमान विषय और दृष्टिगत विषय के बिध्या विरोध को स्वीकार करना पड़ेगा। ज्ञात विषय वैसा नहीं है जैसा कि विषय वस्तुतः स्वयं है। वह ज्ञाता और उद्दीपक पदार्थ के मध्य स्थित एक नवीय वन है। किन्तु वैसा कि हमने देखा, न्यायदर्शन के अनुसार निविकल्प और सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान तार्किक रूप में एक ही है। सम्बन्ध धन्य से टूटा प्रकट नहीं हो जाने। वे निविकल्प ज्ञान में विद्यमान हैं, यद्यपि हम सविकल्प ज्ञान में ही उनके अस्तित्व से अभिन्न होते हैं। जयन्त का गर्भ है कि सविनश्य ज्ञान का विषय अविषय नहीं है, क्योंकि निविकल्प ज्ञान के द्वारा भी उसका बोध होता है। विचार-सम्बन्धी अवयवों अथवा स्मृति के विषयमय तर्कों को उपस्थिति मात्र इन्द्रियों को सक्रियता में हस्तक्षेप नहीं करती। सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान की अतिनया एक तार्किक दोष नहीं है। उसमें अन्तर्निहित विचार का प्रयोग उसकी प्राधान्यता का अभयन करता है। यदि सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान का ज्ञान कराता है जिसका ज्ञान पहले ही निविकल्प प्रत्यक्ष द्वारा हुआ है, तो यह कोई इन बात को दलील नहीं है कि वह सत्य नहीं हो सकता। नवीनता मध्य की कसौटी नहीं है। विचार विषयक तत्त्व विकल्पमय नहीं है। सामान्य की प्रत्यक्ष ज्ञान का विषय है, केवलमात्र नाम ही नहीं है, क्योंकि नाम के आभाव में भी उसका ज्ञान होता है। दक्षिण भारत का मिवासी अब उत्तर भारत में ऊँची को देखता है तो वह उनकी सामान्यता को लक्ष्य करता है, चाहे उसे उक्त पथु के नाम का ज्ञान नहीं। हम जब अपनी चारों उततियों को देखते हैं तो हम उनमें एक सामान्य भाव भी लक्ष्य करते हैं तथा उनके विशेष गुणों को भी लक्ष्य करते हैं। यदि हम पदार्थ के केवल विशेष रूप को ही ग्रहण करें तो हम दूसरी घटना का प्रथम के साथ सम्बन्ध स्थापित न कर सकेंगे। यदि यह तर्क दिया जाय कि जब हम दूसरी बार देखते हैं तो पहली बार का स्मरण ही आता है, तो जयन्त का लक्ष्य है कि पहले के स्मरणमात्र से कोई लाभ नहीं होगा, क्योंकि यह दूसरे के साथ सम्बन्ध नहीं है। यदि हमका तात्पर्य यह है कि दूसरे का ज्ञान पहले का संकेत देता है, क्योंकि दोनों एक ही वर्ग के हैं, तो यह स्पष्ट है कि पहले प्रत्यक्ष ज्ञान में भी उसकी सामान्यता और विशेषता का भी ज्ञान हुआ था। निविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान में सामान्य तथा विशिष्ट का ज्ञान स्पष्ट रूप में और सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान में स्पष्ट रूप में होता है। बौद्ध विचारक भी यह अस्वीकार नहीं करते कि जब हम किसी विशिष्ट पदार्थ का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है तो हमें सामान्यता (अनुवृत्ति ज्ञान) का भी बोध होता है। अब प्रश्न उत्पन्न होता है कि इस बोध (अनुवृत्तिज्ञानोत्पत्तिकारिण) का आधार क्या है, अर्थात् क्या यह विशिष्ट है अथवा अपने कुछ अलग है, नित्य है अथवा अनित्य है, प्रत्यक्ष होने योग्य है अथवा नहीं, क्योंकि यदि बोध में कोई वैशिष्ट्य है तो बोध के विषय में भी वैशिष्ट्य अवश्य होगा।<sup>1</sup> इसलिए सामान्य विशिष्ट से भिन्न है, वह व्याप्त होने में नित्य है, जबकि विशिष्ट पदार्थ उत्पन्न होने तथा नष्ट होते हैं। और सामान्य अविषय है, चाहे वह प्रत्यक्ष ज्ञान का विषय हो या अनुमानमय हो।<sup>2</sup> इस तर्क की कि सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान पदार्थ के निवेशक शब्द के

1 विश्वकर्माश्रयजिनके प्रथमभाष्यानुसारेण (न्यायदर्शन, पृष्ठ 314)।

2 दक्षिण न्यायदर्शन, पृष्ठ 309-311, 313-314। तुलना कीजिए न्याय के मत की संपत्त दामन के रूप में तो वे मानते हैं कि मनुष्य के रूप का मुख्य अर्थ है एक ऐसा अविद्यमान एकता है जिसमें इन्द्रिय और बुद्धि दोनों का अस्तित्व प्राप्त रहता है। अस्तित्व अथवा परिमाणमय वैशिष्ट्य को इन्द्रिय द्वारा प्राप्त होता है और अनुमानमय अर्थ बुद्धि से। ज्ञान के उद्दिष्ट विषय के अन्तर्गत सामान्य का अन्तर्गत और विशेष की ऐन्द्रिय ज्ञान से अस्मिता रहती है। यह न तो अनेका सार-

स्मरण पर निर्भर करता है और पदार्थ के इन्द्रिय के साथ सीधे सम्पर्क पर निर्भर नहीं करता, इस आधार पर जानोचना भी गई है कि यद्यपि सविकल्प प्रत्यक्ष इन्द्रियगृहीत ज्ञान तथा स्मृतिगत प्रतिबिम्ब का सम्बन्ध है, तो भी प्रमुख अवयव इन्द्रिय सम्पर्क ही है, नाम की स्मृति सहायक अवयव है। कोई भी बोध प्रत्यक्षजनित है अथवा नहीं, यह परिस्थित उत्तेजना की विद्यमानता अथवा उसके अभाव पर निर्भर करता है।<sup>1</sup>

यहाँ हम, बौद्ध तथा नैयायिकों द्वारा समर्पित यथार्थ-सम्बन्धी विचारों में जो मौलिक विभिन्नता है, उसपर पहुँचते हैं। बौद्धों की धारणा है कि यथार्थ सत्ता साधारण 'यह' है, अर्थात् एक क्षणिक विशिष्ट जो अपने गुण के अन्दर बन्द है, जो काल के अन्दर बराबर रहने अथवा देख के अन्दर विस्तार में सर्वथा स्वतंत्र 'सर्व पृथक्' है। समस्त सवध स्वेच्छा से बाहर से कल्पना द्वारा फैलाया गया जाल है। इसके विपरीत, नैयायिकों का तर्क यह है कि जिनका अस्तित्व है वह क्षणिक गुण नहीं है, वस्तु विशिष्ट पदार्थ है जिसके अन्दर विषयवस्तु की विविधता है। अनेकत्व के होते हुए भी वह एक रहता है। वह बनेको में एक है। जहाँ तक वह दूसरी से पृथक् है वह अपने-आपमें विशिष्ट है; और जहाँ तक वह अपनी विविधता में एकसमान है वह सामान्य है, और अपनी इस समानता के कारण वह एक वर्ग का अंग भी है। प्रत्येक विशिष्ट पदार्थ के ये दो पहलू हैं। अणु-रूप विशिष्ट पदार्थ, जो मनुष्य के विवेको से रहित है और केवलमात्र सम्बन्ध जिनका कोई अतिम विन्दु नहीं है, एक ऐमा, मिथ्या विश्वास है जिसका सम्बन्ध जिनका समर्थन अनुभव से नहीं होता। तादात्म्य तथा विभेद एक पूर्ण इकाई के अन्दर ही पृथक्-पृथक् जाने जा सकते हैं, और ये ही जब स्वतन्त्र इकाइयों में बंटकर कठोर हो जाते हैं तो मिथ्या हो जाते हैं। आधुनिक मनोविज्ञान न्याय के इस मत का समर्थन करता है कि प्रस्तुत पदार्थगत विषय के दो पहलू हैं—इन्द्रियगम्य गुण और सम्बन्ध।

ऊपरी तौर पर विचार करने से हमें यह प्रतीत होता है कि अपरिपक्व इन्द्रिय सचेदनाएँ जो ज्ञान की उत्पादक सामग्री हैं, उच्चतम यथार्थ सत्ता हैं। किन्तु इन स्थिति को स्वीकार करना कठिन है कि मनुष्य की शृष्ण-शृष्ण सचेदनाएँ ही वस्तुओं का यथार्थ तत्व हैं। अस्तव्यस्त पड़े असस्य पत्थर, टूटें तथा सक्की मकान नहीं हैं। अनुभूत सचेदनाएँ ज्ञान नहीं हैं। वर्तमान क्षण की परिधि में बाधित सीमित ज्ञानवाद तो हमें सीधा

तत्व है अर्थात् डेकार्टे का विचार 'आँधी न खैली इन्द्रियप्रदत्त सामग्री है अर्थात् अनुभववादियों (इम्पेरिस्टिस्ट) का विश्वास है। हम वस्तुओं का ज्ञान प्राप्त करते हैं, और वस्तुएँ न ही अनूत सार सार हैं और न विपरिपक्व प्रतिबिम्ब हैं। सामान्यो को विवेको से पृथक् करने का अर्थ ज्ञान वस्तुओं में उक्त दोनों के एकत्र हो न देना।

1 'न्यायकन्दली', पृष्ठ 193। पार्ष्णरवि मिश्र का कथन है कि "मन्विकरपम् अपि अनुपर-इन्द्रियव्यापारम्, आयमानम् अपरोधावभासत्वात् प्रत्यक्षमेव" ("वास्तवदीपिका", पृष्ठ 103-4)। बौद्ध मतवादीजनों तक करते हैं कि सविकल्प प्रत्यक्ष वास्तव नहीं है और न स्पष्ट ही है, यद्यपि इसके अर्थ पूर्ववर्ती निविकल्प ज्ञान के साथ सम्बन्ध होने से यह ऐसा प्रतीत होता है। किन्तु यह एक कल्पना है। प्रमाण्ड ने भी बौद्धमत की जालोचना की है। अस्पष्टता केवल सविकल्प प्रत्यक्षों की ही विशेषता नहीं है। शीघ्र अथवा अल्पक में सिधे दूरस्थित पदार्थों के प्रत्यक्ष ज्ञान अस्पष्ट होते हैं, चाहे वे निविकल्प ही चाहे सविकल्प। यदि सविकल्प प्रत्यक्ष इसलिए अप्रामाणिक है कि यह भी लोगोंको प्रत्यक्ष करता है जिसका बोध पहले ही चुका है, तो अनुमान भी अप्रामाणिक है, क्योंकि वह भी उसीका बोध करता है जिनका बोध पहले सामान्य ज्ञान के साहचर्य द्वारा ही चुका है। बौद्धमत के आधार पर सब पदार्थ क्षणिक हैं और इस प्रकार कोई प्रत्यक्ष ज्ञान सम्भव नहीं है। अनुमान में भी हम विषय के विशिष्ट व्यक्तित्व को ग्रहण नहीं करते हैं। किन्तु उससे अनुमानिक ज्ञान अप्रामाणिक नहीं हो जाता। शब्द और विचार विषयसम्बन्धों की विद्यमानता का प्रामाणिकता के साथ कोई वास्ता नहीं है। भ्रम हो जाने की संभावना और क्रियात्मक कार्यक्षमता सविकल्प तथा निविकल्प दोनों प्रत्यक्षों में रहती है।



बौद्धिक आत्मघात अष्टमर की ओर बंधसर करेगा, क्योंकि उसके विचार मध्वन्धी जीवन एक कल्पित कहानी-भास रह जाएगा। बौद्ध दार्शनिक निष्क्रिय यथिज्ञता का वास्तविकता के अनुभव के साथ नादात्म्य वतनाते हैं। वे हमें मानसिक आलोचना के पाप में मुक्त होने का आदेश देते हैं। परन्तु व्यवधानमध्वन्गी के लिए उनका जोड़ एक पूर्वग्रह मात्र है। तथ्य के प्रति निष्ठा का अर्थ मानसिक आलोचना से मुक्ति भी नहीं है। मैं जान यह कहता हूँ कि यह वस्तु, जिसे मैं अपने सम्मुख देखता हूँ, नारंगी है, तो निश्चय ही मैं दस सम्बन्ध में जानबूझकर कोई आलोचनात्मक सूचना नहीं करता हूँ। मानसिक आत्मबोध मानव-मन्याक का स्वाभाविक कार्य है। मानव का मस्तिष्क कोई खाली कमरा तो है नहीं जिसमें इन्द्रियजन्य दोष सुरक्षित भूख जाते हो। अनेक इन्द्रियजन्य ज्ञान प्रेरणात्मक पदार्थ के सम्पर्क की श्रियात्मक प्रतिनिध्या है। हृद्य अन्मजान विचारक हैं और इसलिए जो ज्ञान हमें उपलब्ध होता है उसकी व्याख्या किए बिना हम नहीं रह सकते। संवेदनाएँ हमें एक-दूसरे सम्बन्ध-रहित प्राप्त नहीं होतीं। वे हमें विषयनिष्ठा के भाव के साथ प्राप्त होती हैं। वे अन्य तत्वों के सम्मिश्रण पुञ्ज में घिरी हुई हमारे आगे प्रस्तुत होती हैं। आणविक 'अब' (कर्ममात) का कोई अस्तित्व नहीं है। आकाश-निघति प्रत्येक बिन्दु के चारों ओर अन्य बिन्दु भी है, जैसे कि समय का प्रत्येक क्षण निरंतर दूसरे क्षण में परिवर्तित होता रहता है। बौद्ध दर्शन के मत से इन्द्रिय और अवबोध (प्रतिपत्ति) भिन्न-भिन्न हैं और दोनों के कार्य भी एक दूसरे में बिलकुल पृथक् हैं। इन्द्रियो द्वारा ग्रहीत सामग्री भिन्न-भिन्न विधियों से परस्पर एकत्र होकर ज्ञान के जगत् का निर्माण करती है। उक्त सामग्री में ऐसे सम्बन्ध जुड़े रहते हैं जिन्हें उभागा ज्ञान ही पृथक् करके सुगुभाता है। ज्ञान में यथार्थता का न तो हम निर्माण कर सकते हैं और न उसमें कोई परिवर्तन ही कर सकते हैं। इन्द्रियो द्वारा जो अस्मद रूप में ज्ञान होता है उसका स्पष्ट ज्ञान तब ही होगा जब हम अवबोध के क्षेत्र में पहुँचते हैं। जो सम्बद्ध व तर्कसंगत है वही यथार्थ है। यथार्थता का स्वरूप न तो इन्द्रियो को प्राप्त होता है और न ही अवबोध को। वह केवल पूर्ण आत्मा को ही प्राप्त होता है।

धर्मकीर्ति प्रत्यक्ष ज्ञान के चार प्रकार स्वीकार करता है इन्द्रियजन्य ज्ञान, मानसिक ज्ञान (मनाविज्ञान), आत्मबोधना तथा योगिक अन्तर्दृष्टि। इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष ज्ञान में इन्द्रिया माध्यम का काम करती है। मानसिक ज्ञान को भी इन्द्रियजन्य ज्ञान के ही मयान कहा गया है, क्योंकि दोनों एक ही श्रेणी के (एक सन्तान) हैं। यह ज्ञान इन्द्रियजन्य ज्ञान के अगने ही क्षण में उत्पन्न होता है। एक प्रकार में यह कुछ-कुछ पश्चानु-बिम्ब है, क्योंकि धर्मोत्तर का कहना है कि "मानसिक-ज्ञान तब तक उत्पन्न नहीं हो सकता जब तक कि आस अफता काम कुछ समय में लिए अन्त न कर दे। यदि आस श्रियानीम रहे तो हमें आकुलि कथा दृष्टिजनित सम्बन्धी इन्द्रिय ज्ञान बराबर होते ही रहेंगे।"<sup>3</sup> मूल और दुःख का अन्तरिक सम्बन्ध ज्ञान तीसरे वर्ण के अन्तर्गत आता है जिसे

3 एतच्च अनेविज्ञानम् उपगन्ध्याकारं चक्षुषि प्रत्यक्षमिष्यते। स्थापारवति तु चक्षुषि यद् रूप-ज्ञानं तत् सर्वं चक्षुषादिपदम् एव (आर्यसिद्धिटीका, पृष्ठ 13)। तुलना की जाए विषय मेमन के इस विचार के साथ कि हृद्य अवबोधों का अनुभव को तबो में करते हैं, अर्थात् वा तो मौलिक रूप में वा स्मृति का है। शैलिक अद्वैता उत्पन्ना के साथ साथ एक ही समय में होती है और इस रूप में उत्पन्ना के बन् होने पर अद्वैता को नष्ट हो जाती है। बिन्दु, अन्त में पाए हुए तुलना की शक्ति, निश्चय समाप्त हो जान पर बड़े उठे हुई लहरों की शब्द-अर्थ काट हीने में मयप लगता है, सभी प्रकार उत्पन्ना के गति होने पर भी संवेदना को समाप्त होने में समर्थ लगता है। इस परम-दृष्टि-विषय प्रमाण का समन मौलिक संवेदना (intuition) की शक्ति को जन्म देता है। संयत् न बहता है कि

स्वसवेदना या आत्मचेतना कहा गया है। हमे आत्मा के अस्तित्व का ज्ञान उसकी सुख या दुःख जैसी भिन्न-भिन्न स्थितियों के ज्ञान के द्वारा होता है। यह सीधा अन्तर्ज्ञान है जिसके द्वारा जीवात्मा का आविर्भाव हमे होता है (आत्मन साक्षात्कारी)। यह बुद्धि के वृत्तक्षेप से स्वन्नत्र है और इसीलिए इसमें भ्रम की संभावना भी नहीं हो सकती। प्रत्येक मानसिक व्यापार में इसका सहयोग विद्यमान रहता है। धर्मोत्तर ने इस स्वसवेदना को और उस आत्मीयता तथा भावुकतापूर्ण आवेग को, जो प्रत्येक प्रत्यक्ष ज्ञान में उपस्थित रहता है, एक समान बताया है। नव्यन्याय ने इसे परवर्ती उपज कहा है जो चेतना के ऊपर आच्छादित हो जाती है। गणेश के मत से इसकी उत्पत्ति तब होती है जब हम कहते हैं कि "मैं जानता हूँ कि यह एक बरतन है।" व्यवसाय अथवा सविकल्पज्ञान हमे किसी पदार्थ का ज्ञान कराता है, किन्तु इस ज्ञान को कि "मुझे पदार्थ का ज्ञान है" अनु अर्थात् पीछे से उत्पन्न होनेवाला व्यवसाय अथवा पश्चाद्ज्ञान कहा जाएगा। "यह एक घड़ा है" एक शब्दबोध है, "मैं जानता हूँ कि यह घड़ा है," अनुव्यवसाय है, अर्थात् पदार्थ के शब्दबोध के पीछे होनेवाला ज्ञान है। साध्य और वेदान्त का मत है कि चेतना की प्रत्येक वृत्ति पदार्थ को प्रकट करती है तथा अपने-आपको भी प्रकट करती है, जिसमें आत्मा सम्मिलित है।<sup>1</sup> धर्मकीर्ति के मतानुसार, हम बौद्धधर्म के चार सत्यों को, जो ज्ञान के

भौतिक सवेदना अपने पीछे, एक गहरा प्रभाव छोड़ जाती हैं जो अचानक पाकर तथा उचित अनन्या में एक एनी सवेदना को उत्पन्न करता है जिसे स्मृतियम्य कहा जाता है और जो भौतिक नहीं होती। देखिए तेमन की 'भैमिक साइकोलॉजी'।

1 दीपिका, 34।

2 न्याय-वैशेषिक का मत कुम्हारित के मत से भिन्न है। कुम्हारित का मत है कि बोध का अनुमान पदार्थों की जातता से होता है। जब वाचनिकों, वेदांतियों, तथा कुछेक बौद्धों का ऐसा विश्वास है कि बोध का बोध अपने से होता है। न्याय-वैशेषिक के अनुसार, बोध अपने ही ऊपर मुक्तकर स्वयं बोध का विषय नहीं बन सकता। यह बोध परप्रकाशक है, स्वप्रकाशक नहीं है। यह एक अन्य बोध के द्वारा अभिव्यक्त होता है, क्योंकि यह एक कपड़े की भाँति ज्ञान का विषय है (ज्ञान ज्ञानात्तन्मैद्य प्रमेयत्वात् पटादिवत्)। उक्त मत की जो आलोचना जैन दार्शनिकों ने की है वह सर्वत्र मैं इस प्रकार रखी जा सकती है (1) जिस प्रकार मुझ पर बोध अपने-आपमें होता है दूसरे से नहीं, ईश्वरीय ज्ञान भी अपने-आपमें होता है दूसरे से नहीं, उसी प्रकार प्रत्येक आत्मबोध को भी स्वयं ज्ञान मानना चाहिए, अथवा एक बोध को जानने के लिए दूसरे बोध की और उसके बोध के लिए एक अन्य बोध की आवश्यकता होगी और इस प्रकार श्रृंखला का बड़ी अंत न होगा। (2) इस धोषी मुक्ति की भाँतिचिन्ता कि ईश्वर के अन्दर दो बोध हैं, एक तो वह जो अमरत विम्ब का बोध ग्रहण करता है और दूसरा वह जो उस बोध का बोध ग्रहण करता है सरलता के साथ हो सकती है। दूसरे बोध का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है या नहीं? यदि होता है तो अपने-आपमें होता है या किसी अन्य से? यदि अपने-आपमें होता है तो क्यों न हम वही ज्ञान पहले से ही जान लें? यदि दूसरे से होता है तो इस श्रृंखला का बड़ी अन्त न होगा। यदि हम कहे कि दूसरे का ज्ञान पहले से होता है तो हम एक चक्रक बोध में जा जाते हैं। यदि दूसरे पर प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता और यदि वह विना अपना प्रत्यक्ष ज्ञान हुए पहले का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त कर सकता है, तो क्या पहला अपना प्रत्यक्ष ज्ञान हुए विना ही सरस्त विषय का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकता? हमें स्वीकार करना ही होगा कि ईश्वरीय ज्ञान स्वयं ज्ञान है। समस्त विषय का बोध ग्रहण करने से वह अपना बोध भी ग्रहण करता है। इस प्रसंग पर ईश्वरीय तथा मानवीय ज्ञान में कोई भेद नहीं है। अपने-आपको तथा अन्य को अभिव्यक्त करने का लक्षण (स्वपरप्रकाशक) चैतन्य के अन्दर है, वह चाहे मानवीय हो अथवा ईश्वरीय हो। किन्तु सर्वज्ञता सामान्य ज्ञान नहीं है, क्योंकि इसका सम्बन्ध केवल ईश्वरीय चैतन्य के साथ है। (3) प्रत्यक्ष अथवा अनुमान द्वारा पश्चात्-बोध (अनुव्यवसाय) का कोई प्रमाण नहीं मिलता। न्याय के इस मत को कि अनुव्यवसाय में आत्मा का मन के साथ सम्पर्क रहता है, स्वीकार नहीं किया गया, क्योंकि मन का अस्तित्व अस्पष्ट है। (4) यदि एक बोध दूसरे से जाना जाता है तो अब तक पहला क्या रहता है दूसरा उत्पन्न नहीं हो सकता, क्योंकि बोध पूर्वानुपर होते हैं। और जब

साधारण साधनों की पहुँच से परे हैं, यौगिक अन्तर्दृष्टि से प्रत्यक्ष देखते हैं जो समस्त भ्रम से उन्मुक्त हैं और बौद्धिक दोष से भी रहित हैं,<sup>1</sup> यद्यपि स्वरूप में वह निर्विकल्प प्रत्यक्ष ही है। प्रत्यक्ष ज्ञान की नानाविध श्रेणियाँ हैं। विरलिया घने अन्धकार में भी पदार्थों को देख सकती हैं और मिथ्य अपने विकार को बहुत दूर से ताक लेते हैं। निरन्तर ध्यान का अभ्यास करने से मनुष्य इन्द्रियानीत प्रवृत्ति दिव्यदृष्टि प्राप्त कर सकता है, और समीप व दूर के, भूत और भविष्य के तथा सुदूर और दृष्टि से ओझल सभी पदार्थों का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त कर सकता है।<sup>2</sup> इस अत्यन्त उच्च श्रेणी के अन्तर्ज्ञान में अन्तर्दृष्टि की व्यपमानशून्यता होती है। हमारी दृष्टि में जो चमत्कार प्रतीत होता है, श्रुतियों के लिए वही एक प्राकृतिक देन है। हमारी विमूढ दृष्टि को जो अरमन्त जटिल और रहस्य-पूर्ण प्रतीत होता है, श्रुतियों को वही हस्तामनकयत् प्रत्यक्ष ही जाता है। महा हर एक वस्तु रूपान्तरित है। सबसे निचले धरातल में विण्डीभूत पदार्थों का सीधा-सादा इन्द्रिय-जन्य ज्ञान है और सर्वोच्च धरातल पर यौगिक अन्तर्दृष्टि है। प्रथम प्रकार का ज्ञान प्रकृत एकजन्मा मनुष्य का है, जबकि दूसरे प्रकार का ज्ञान आध्यात्मिक द्विजन्मा पुरुष का है। पहले प्रकार का ज्ञान आत्मान्वेदन का महान् सपर्य्य प्रारम्भ होने से पहले आता है, और दूसरे प्रकार का उस सपर्य्य के अन्त में आता है। दूसरा ज्ञान एक सिद्धि है जो ज्ञान की परिपक्व अवस्था एवं आन्तरिक वेदना का परिणाम है यौगिक अन्तर्दृष्टि यथार्थ वा ज्ञान, असाकि वह है, उसकी पूर्णता और एकनयता में प्राप्त करती है।<sup>3</sup> यौगिक अन्तर्दृष्टि तथा ईश्वरीय सर्वज्ञता में इतना अन्तर है कि पहली उत्पन्न होती है और दूसरी नित्य है।<sup>4</sup>

मौलिक यौगिक तथा अलौकिक प्रत्यक्ष में भेद करता है। अलौकिक प्रत्यक्ष के तीन भेद हैं जो तीन प्रकार के अलौकिक सन्निकर्षों, अर्थात् सामान्य लक्षण,

पहला भेद जो क्या तो यह उत्पन्न नहीं हो सकता, क्योंकि तब बोध करण को कुछ विषय नहीं रहा। यदि भ्रम पड़के ज्ञान वा, विनका अब अस्तित्व नहीं है, मोक्ष प्रदान करता है तो यह शिष्य धर्मज्ञान के बोध के समान एक प्राप्ति है। (5) यदि दूसरे बोध का प्रत्यक्ष ज्ञान होना है तो इसे अवश्य अब बोध के ज्ञान होना चाहिए और इन प्रकार इस वा, ज्ञान का नहीं मत न होना; यदि दूसरे बोध का प्रत्यक्ष नहीं हुआ, तो स्वयं अज्ञान बोध बहुत बोध का ज्ञान किम प्रकार कर सकता है। इसका अर्थ ज्ञान कि मेरे बोध का ज्ञान सिद्धि अन्य के बोध को ही सकता है जिसे मैं नहीं जानता। (6) इस प्रकार के तर्क पर कि जिन प्रकार ज्ञानिन्द्रिया नहीं जानी जाती, यद्यपि वे पदार्थ के ज्ञान की उत्पन्न करती हैं, उसी प्रकार अज्ञान दूसरा बोध पढ़ने बोध को उत्पन्न कर सकता है, यद्यपि पूर्णक रूप नहीं दिया जा सकता। क्योंकि, उन अवस्था में यह मानना होगा कि बाह्य विषय का पहला बोध अपने विषय का बाध इच्छा करता है, यद्यपि वह अपने-आप अज्ञात है, और यह एक ऐसी स्थिति है जिसे स्पष्ट-रूप कि अलौकिक करता है ('प्रत्यक्षमन्त्रात्मक', पृष्ठ 34 से आगे)।

1 भार देशिए 'साधनविदुषीका', पृष्ठ 14-15। दक्षिण वैशेषिक सूत्र, ७. 1, 13, इन्द्रियन लक्षण एव प्रमाणिक, पृष्ठ 81 से आगे।

2 'न्यायप्रबन्धो', पृष्ठ 103। वास्तव का फल है कि ईश्वर को कुछ से भी यौगिक शक्तियों प्राप्त की जा सकती है।

3 समाधि के क्षण से प्राप्त जो अन्तर्दृष्टि-रूप ज्ञान श्रुतियों का है उसे कभी-कभी प्रतिषा भी कहा जाता है, यद्यपि 'प्रतिषा' शब्द का प्रयोग ज्ञान वा प्रेरणाजन्य उन धमक के लिए होता है जो साधारण मनुष्य वा भी कभी-कभी स्थितार्थ बदली है (प्रज्ञास्तथादृष्ट पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ 253)।

4 प्रथमप्रकार श्रुतियों की अन्तर्दृष्टि ने दो भेद बताया है (प्रथमप्रकार पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ 187)। 'न्यायकल्पनी', पृष्ठ 195 से आगे। और देशिए 'उपकार', पृ. 1, 11।

ज्ञानलक्षण और योगज धर्म द्वारा उत्पन्न होते हैं।<sup>1</sup> अन्तिम योगिक अतर्दृष्टि है। जब हम पदार्थों का जातिगत ज्ञान प्राप्त करते हैं तो यह सामान्य लक्षण है। प्राचीन न्याय सामान्यता के प्रत्यक्ष ज्ञान को स्वीकार करता है। गणेश के अनुसार, सामान्यो के ज्ञान में बुद्धि के कार्य की विशेष महत्ता रहती है। किसी एक पदार्थ के जातिगत सामान्य धर्म के ज्ञान के द्वारा हम उस जाति के अन्य सभी पदार्थों को हर समय और हर स्थान में जानने में समर्थ होते हैं। यदि इस प्रकार का ज्ञान हरएक अवस्था में हो सके तब तो हम सर्वज्ञ होते प्रतीत होंगे। इस आपत्ति का उत्तर देते हुए विश्वनाथ कहते हैं कि हम इस प्रकार से उन सब पदार्थों का केवल सामान्य ज्ञान ही प्राप्त करते हैं किन्तु उनके पारस्परिक भेद को ज्ञान नहीं पाते। सामान्य धर्म का ज्ञान बिना इन्द्रिय-सम्पर्क के होता है ऐसा कहा जाता है, क्योंकि ऐसी अवस्था में भी, जहाँ हमें धुआ नहीं दिखाई देता, सामान्य धर्म का ज्ञान हो सकता है। वहाँ पर पदार्थ-विशेष और सामान्य धर्म दोनों ही प्रकट हैं, वास्तविक रूप में विद्यमान हैं और उनका साक्षात् प्रत्यक्ष ज्ञान भी होता है। सामान्य धर्म मानसिक रचना नहीं है, बल्कि एक ग्यार्य सारतत्त्व है जो पदार्थों के अन्दर निहित रहता है। यह सारतत्त्व तब उन सब पदार्थों का स्मरण कराता है जिनमें इसकी प्रतीति होती है। सामान्य धर्म और पदार्थ-विशेष के सम्बन्ध का स्वरूप अभिन्न है और ये अवयवावयवी-भाव में अर्थात् सम्बाध-सम्बन्ध में विद्यमान रहते हैं। सामान्य धर्म का ज्ञान ही अनुमान की प्रक्रियाओं द्वारा सामान्य सम्बन्धों की पूर्वानुभूति को सम्भव होने देता है।<sup>2</sup> जब हम चन्दन की सफटी को देखते हैं तो ज्ञान लक्षण हो जाता है, किन्तु सुगन्ध का ज्ञान प्रापेन्द्रिय द्वारा ही होता है। चक्षु-इन्द्रिय के सन्निकर्ष के साथ-साथ सुगन्ध की स्मृति भी हो जाती है और उससे मन का सम्पर्क होता है। यह परोक्ष ज्ञान है। इसी का दूसरा नाम स्मृतिमान भी है।

जैन दार्शनिकों का विचार है कि यह चेतना की एक मिश्रित स्थिति (समूहासम्भनज्ञानम्) है जिसमें चन्दन का दृष्टिगत होना तथा सुगन्ध का विचार एक साथ मिश्रित है। वेदान्तपरिभाषा का मत है कि ज्ञान के एक विषयवस्तु में दो तत्त्व हैं, एक तात्कालिक ज्ञान और दूसरा व्यवहित ज्ञान<sup>3</sup>, जबकि जैन तथा अद्वैतवादी अलौकिक सन्निकर्ष को नहीं मानते, नैय्यायिक इसे मानते हैं। वे चेतना की मिश्रित स्थितियों को स्वीकार नहीं करते। प्रत्येक मनोविकार अपने-आपमें एक शकार्द है और भिन्न है तथा मन का सूक्ष्म-स्वरूप एक साथ ही दो मनोविकारों को सम्भावना को असम्भव बनाता है इसलिए वे सुगन्धित चन्दन के चाक्षुष ज्ञान को एक साधारण मनोविकार मानते हैं, यद्यपि इससे पूर्व चन्दन का प्रत्यक्ष ज्ञान और सुगन्ध की स्मृति विद्यमान थी। श्रीधर और जयन्त का विचार है कि चाक्षुष ज्ञान सुगन्ध के पूर्वज्ञान की पुनरावृत्ति से सम्बद्ध है, और सुगन्धित चन्दन का वर्तमान ज्ञान चक्षु इन्द्रिय की अपेक्षा मन

1 और देखिए श्रीनाथशास्त्रकृत 'वर्णकौमुदी', पृष्ठ 9, और विश्वनाथकृत 'भाषापरिच्छेद', विभाग 3।

2 'वेदान्तपरिभाषा' (1) का मत है कि अलौकिकप्रत्यक्ष को स्वीकार कर लेने पर अनुमान तथा अन्य प्रमाण अनावश्यक रहते हैं।

3 गुरुचिन्दनमित्यादितानमपि चन्दनंटाशे अपरोक्ष गौरवात्ते तु परोक्षम् (1)

के कारण अधिक है।<sup>1</sup> आधुनिक मनोविज्ञान इस घटना की व्याख्या प्रत्यय-साहचर्य (association of ideas) के सिद्धांत के आधार पर करता है। योगन धर्मसंज्ञक यह है जो समाधिस्थ ध्यान से उत्पन्न होता है।

प्रत्यभिज्ञा (पहचान) की घटना के स्वल्प का विवेचन जैसे कि 'यह वही घटा है जिसे मैंने देखा था,' यह ज्ञान साधारण है या मिश्रित, इसका विवेचन नैयायिकों ने किया है। क्या प्रत्यभिज्ञा जो अवस्था दो ज्ञानों का सम्मिश्रण है—एक वह जो सीधा प्रत्यक्ष हुआ है, अर्थात् वह घटा जो दिखाई दिया और दूसरा जो स्मृति में है, अर्थात् वह घटा जिसके साथ वर्तमान घटे का तादात्म्य है? क्या यह ऐसा ज्ञान है जो अगत प्रत्यक्ष है तथा अगत स्मृति है अर्थात् प्रभाकर मावता है, या त्रिबुद्ध स्मृति या त्रिबुद्ध अनुभूति है? बौद्ध इसको अनुभवात्मक तथा स्मरणात्मक माननिक अवस्थाओं का याज्ञिक सम्मिश्रण मानते हैं।<sup>2</sup> यह अकेला अनुभवात्मक या स्मरणात्मक मनोविकार नहीं है, क्योंकि इसका कारण केवल इन्द्रिय-संनिर्गम नहीं है क्योंकि भूतकाल के पदार्थ के साथ इन्द्रिय-संनिर्गम हो नहीं सकता, और इसका कारण केवल संस्कार भी नहीं है, क्योंकि इस पहचान में 'यह' की चेतना विद्यमान है और यह इन दोनों का सम्मिश्रण भी नहीं है, क्योंकि दोनों पृथक्-पृथक् क्रिया करते हैं और दोनों के अभाव भी भिन्न हैं। यदि हम यह मान भी लें कि प्रत्यभिज्ञाकपी घटना अपने-आपने एक पृथक् प्रभाव है तो प्रश्न उठता है कि इसका उद्दिष्ट पदार्थ क्या है? भूतकाल की घटना उद्दिष्ट पदार्थ नहीं हो सकती, क्योंकि उस अवस्था में प्रत्यभिज्ञा स्मृति से भिन्न नहीं रहती। भविष्य की घटना भी नहीं, क्योंकि उस अवस्था में प्रत्यभिज्ञा तथा रचनात्मक कल्पना में कोई भेद न रहेगा। केवल वर्तमान पदार्थ भी नहीं हो सकती, क्योंकि प्रत्यभिज्ञा का कार्य वर्तमान पदार्थ की भूतकाल के पदार्थ के साथ समता दिखाना है। इस प्रकार का मत प्रकट करना कि प्रत्यभिज्ञा के द्वारा ऐसे पदार्थ का ज्ञान होता है जो भूत, भविष्य और वर्तमान में भी विद्यमान है, परस्पर विरोधी कथन होगा। इसलिए नैयायिक का कहना है कि प्रत्यभिज्ञा एक प्रकार का विशिष्ट प्रत्यक्ष ज्ञान है जो हमें वर्तमान में अवस्थित पदार्थों का ज्ञान भूतकाल के घुणों के साथ विशिष्ट रूप में कराता है। हम एक पदार्थ की चेतते हैं और पहचानते हैं कि हमें पहले भी देखा था।<sup>3</sup> श्रीभाषक और वेदान्ती इन मत का समर्थन करते हैं, जबकि जैन दार्शनिकों का रुक है कि गहनज्ञानने की अवस्था यद्यपि माधारण है तो भी प्रत्यक्ष ज्ञान अगता स्मृति में स्वल्प में भिन्न है।<sup>4</sup> उनके अनुसार प्रत्येक प्रत्यक्ष ज्ञान में अनुमान का जरा समाविष्ट रहता है। हम जिस समय एक वृक्ष को देखते हैं तो वस्तुतः केवल उसके एक भाग को ही देखते हैं, अर्थात् ऊपर के भाग के एक पार्श्व को देखते हैं। हम इन्द्रियानुभव को पदार्थ के मूर्तरूप अथवा जर्ष के साथ उद्दिष्ट करते हैं और इस प्रकार हमें पदार्थ का उद्दिष्ट होता है।<sup>5</sup> सम्पूर्ण पदार्थ का पूर्वज्ञान, और वर्तमान में प्राप्त किए गए उसके आंशिक ज्ञान में सम्पूर्ण पदार्थ का अनुमान, ये प्रत्यक्ष ज्ञान के प्रत्येक कर्म

1 दीर्घ 'न्यायमन्त्र', पृष्ठ 461, और श्रीब्रह्म 'न्यायमन्त्र', पृष्ठ 117।

2 और दीर्घ 'न्यायमन्त्र', 1 : 141।

3 दीर्घ 'न्यायमन्त्र', पृष्ठ 448-459। 'मित्रभाषिणी' (विजयानगरम् समूह सीरीज, पृष्ठ 25) में कहा है 'मोक्ष देवदत्त कल्पनीयवर्तमानज्ञानविशिष्टविषयकं ज्ञानं प्रत्यभिज्ञा।'

4 'प्रत्येकज्ञानमात्रेण', पृष्ठ 97-98।

5 न्यायशास्त्र, 2 - 1, 30; और दीर्घ न्यायशास्त्र, 2 - 1, 31-32।

मे समाविष्ट रहते हैं। स्मृति तथा अनुमान के तत्त्व सहायक हैं, किन्तु इन्द्रियजन्य ज्ञान मुख्य तत्त्व है। इन्द्रिय-सन्निकर्ष से जो भी मानसिक स्थिति उत्पन्न होती है वह प्रत्यक्ष ज्ञान है, भले ही उसमें अन्य तत्त्व भी जैसे स्मृति और अनुमान, क्यों न समाविष्ट हों।

; गौतम की परिभाषा के अनुसार, भ्रान्तिरहित होना प्रत्यक्ष ज्ञान की विशिष्टता है। प्रत्येक इन्द्रियजन्य ज्ञान प्रागाणिक नहीं होता। साधारण प्रत्यक्ष में निम्नलिखित विषय विद्यमान रहते हैं - (1) पदार्थ, जिसका प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, (2) बाह्य साध्यम्, जैसे चाक्षुष ज्ञान में प्रकाश, (3) इन्द्रिय, जिसके द्वारा पदार्थ का ज्ञान होता है, (4) मन अथवा मुख्य इन्द्रिय, जिसकी सहायता के बिना ज्ञानेन्द्रिया अपने पदार्थों पर कार्य नहीं कर सकती, और (5) जीवात्मा। यदि इन पाँचों में से कोई एक भी ठीक-ठीक कार्य न करे तो भ्रमात्मक ज्ञान उत्पन्न होता है। बाह्य पदार्थों में या तो गति के कारण अथवा सादृश्य के कारण दोष हो सकते हैं। सादृश्य के कारण सीप चादी दिखती है। यदि प्रकाश मन्द है तो हमें पदार्थ स्पष्ट रूप में दिखाई नहीं पड़ेगा। यदि हमारी आँखों में कोई रोग है या वे अंधा अंधी हैं तो हमारे प्रत्यक्ष ज्ञान में भी दोष रहेगा। यदि मन किसी और जगह लगा है, या यदि जीवात्मा के अन्दर भावनावशा उत्तेजना है, तो भ्रम उत्पन्न होगा।<sup>1</sup> भ्रमों के कारणों को तीन वर्गों में बाँटा गया है (1) दोष, अथवा इन्द्रिय में धुँडि, जैसे आँख में पीलिया रोग होना, (2) सम्प्रयोग, अर्थात् पदार्थ का सम्पूर्ण रूप में प्रकट न होना बल्कि इसके एक भाग या पहलू का ही गौरव होना, (3) संस्कार, अर्थात् स्वभाव अथवा मानसिक पक्षपात के विप्लकारक प्रभाव के कारण असम्बन्ध स्मृतियों का उदय होना। रस्सी को देखकर उसमें साप का भ्रम होता है, क्योंकि साप की स्मृति जाग जाती है।<sup>2</sup>

स्वप्नों का स्वरूप अनुभवात्मक है और उसके उद्दीपक तत्त्व बाह्य तथा आन्ध्यन्तर दोनों ही प्रकार के होते हैं। उनकी उत्पत्ति अबचेतन संस्कारों के पुनर्जीवन से होती है जिसका कारण इन्द्रिय-सम्बन्धी हलचलें तथा पिछले पुण्य व पाप होते हैं। भविष्यवाणी-पूर्ण स्वप्न, जिनका अस्तित्व अरस्तू तक ने स्वीकार किया है,<sup>3</sup> प्रेतात्माओं के प्रभाव से उत्पन्न होते हैं, ऐसा कहा जाता है।

कणाद स्वप्नों का कारण मुख्य इन्द्रिय, मन के साथ आत्मा का संयुक्त हो जाना बताता है, जिसमें पिछले अनुभवों के अबचेतना में पड़े हुए संस्कार सहायक होते हैं।<sup>4</sup> प्रशस्तपाद की दृष्टि में स्वप्न मन के द्वारा किए गए आन्ध्यन्तर प्रत्यक्ष के कारण होते हैं, जबकि इन्द्रिया निद्रा में दबी होती है और कार्य करना बन्द कर देती हैं।<sup>5</sup> पूर्वानुभूत ज्ञान के अवशिष्ट प्रभावों के आधार पर, शारीरिक वात, पित्त, कफ (त्रिदोष) के वैषम्य के कारण और अदृष्ट शक्तियों के कारण स्वप्नों की उत्पत्ति होती है। शीघर का कहना है कि स्वप्न केवल पूर्वानुभवों की पुनरुत्पत्ति ही नहीं है। उसका मत है कि वे केन्द्र की आन्ध्यन्तर उत्तेजनाओं से उत्पन्न होते हैं।<sup>6</sup> उदयन अपनी भिन्न सम्मति रखता है। उसके अनु-

1 'न्यायमन्त्री', पृष्ठ 88-89, 173।

2 'न्यायविदुटीका', पृष्ठ 12।

3 गौतम 'श्रीक थिकस' खण्ड 4, पृष्ठ 185।

4 वैशेषिक सूत्र, 9. 2, 6-7।

5 प्रशस्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ 183, 'संस्कार', 9. 2. 7।

6 मनोमानसप्रधान स्वप्नज्ञानम्।

सार, परिधिस्थ ज्ञान स्वप्न की अवस्थाओं में कार्य करना बन्द नहीं करते। वह यह भी स्वीकार करता है कि स्वप्न कभी-कभी सच्चे निकलते हैं।<sup>1</sup> प्रभाकर, अपने सामान्य दृष्टिकोण के अनुरूप पूर्वानुभवों की पुनरुत्पत्ति को ही स्वप्न बताना है, जो स्मृति के सुधतेपन (स्मृतिप्रयोग) के कारण वेदना को तुल्य प्रस्तुत हुए पतित होते हैं। परंपारिक स्वप्नावस्था को स्मृति के समान बताना है।<sup>2</sup> प्रसन्नपाद स्वप्न ज्ञान और उक्त ज्ञान के मध्य जो निद्रा अथवा स्वप्न के समीप (स्वप्नान्ति) होता है, भेद करता है। स्वप्नान्तिक में स्वयं स्वप्नगत अनुभवों की स्मृति होती है। शान्ति, जिसका आधार (अधिष्ठान) कोई-न-कोई भौतिक सत्त्व होता है, उस माया व द्रव्यज्ञान से भिन्न है जिसका कुछ भी अधिष्ठान नहीं है, अर्थात् वा निरधिष्ठान है। शीघ्र उदाहरणरूप में एक ऐसे व्यक्ति का रखते हैं जो किसी स्त्री के जेब में जन्मा हुआ हुआ हर जगह अपनी प्रेमसी ही का रूप देखता है।<sup>3</sup>

## 7. अनुमान-प्रमाण

अनुमान का मौलिक अर्थ है 'किसी वस्तु के परधान मापना'। यह वह ज्ञान है जो अन्य ज्ञान के परधातु आता है। चिह्न (चिह्न) के ज्ञान से हम पदार्थ का ज्ञान प्राप्त करते हैं जिसमें वह चिह्न विद्यमान हो। अनुमान शब्द का प्रयोग बहुत व्यापक अर्थों में होता है जिसमें निगमन (deduction) और आगमन (induction) दोनों प्रकार की प्रक्रिया का जाती है। अनुमान की परिभाषा कभी-कभी इस प्रकार की जाती है 'ऐसा ज्ञान निमित्त पृथक् प्रत्यक्ष ज्ञान आवश्यक है। वास्त्याग्रह की सम्मति में, "प्रत्यक्ष ज्ञान के अभाव में अनुमान ही ही नहीं सजता।' केवल उही अवस्था में जबकि देखनेवाला भाग और धुएँ को एक-दूसरे के साथ सम्बद्ध देख चुका है, तो वह दूसरी बार धुएँ को देखकर वहाँ पर भाग की उपस्थिति का भी अनुमान कर सकता है।<sup>4</sup> उद्योगकर ने प्रत्यक्ष ज्ञान और आनुमानिक ज्ञान में भेदजनक कुछ चिह्नों का निर्देश किया है। यथा (1) योगजन्म अन्तर्दृष्टि का छोड़कर अन्य समस्त प्रत्यक्ष ज्ञान एक ही प्रकार का है, किन्तु अनुमान में विविधता है, (2) प्रत्यक्ष ज्ञान केवल वर्तमान में विद्यमान ऐसे पदार्थों तक ही सीमित है जो इन्द्रियों के पहुँच के अन्दर आते हैं, जबकि अनुमान भूतकाल, वर्तमान और भविष्य के पदार्थों में भी न्ययगम रहता है, (3) अनुमान में सामान्य सम्बन्ध या व्याप्ति के स्मरण की आवश्यकता है, जबकि प्रत्यक्ष ज्ञान में नहीं है।<sup>5</sup> 'जहाँ प्रत्यक्ष ज्ञान हो सकता है वहाँ अनुमान के लिए कोई स्थान नहीं है।<sup>6</sup> हमारे इन्द्रियों की पहुँच के अन्दर जो पदार्थ हैं उनके ज्ञान के लिए हमें विशेष विचार करने की आवश्यकता नहीं होती।' अनुमान का विषय 'जहाँ वह प्रत्यक्ष है जो अज्ञात है और न वह पदार्थ है जिसका ज्ञान

1 स्वप्नानुभवस्यापि कल्पविलालत्वं। अनुमान्तिक, पृष्ठ 147।

2 स्मृतिव्यवहारस्वप्नज्ञानविविधेऽपि स्थितौ। उदाहरणार्थक ७२ व्याख्यानपर, पृष्ठ 243।

3 'यायन' इति, पृष्ठ 111।

4 व्याख्यान 2। 1। 31।

5 'यायन' इति, 2। 1, 31।

6 अथवास्वादानुमानात्पुत्रे (सागर उद्गम निरन्तर अर्थ) वेदात्, व्याख्यानानुवाद, पृष्ठ 88 टिप्पणी।

7 पदोन्मथिति विज्ञानं निमित्तं ओष्ठवेद्यते।

निश्चित रूप से है। केवल वही पदार्थ अनुमान के क्षेत्र के अन्तर्गत आते हैं जिनके अस्तित्व में सन्देह है।<sup>1</sup> इसका उपयोग यथार्थ के ऐसे भाग के ज्ञान के लिए किया जाता है जिसका प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता। प्रत्यक्ष पदार्थ ऐसी वस्तु की ओर निर्देश करता है जो प्रत्यक्ष तो नहीं है किन्तु जिसका सम्बन्ध उसके साथ अवश्य है। भासर्वज्ञ ने अपने 'न्यायसार' में अनुमान की परिभाषा करते हुए कहा है कि यह इन्द्रियगोचर क्षेत्र से परे उस पदार्थ को जानने का साधन है जो इन्द्रियो के विषय के साथ अभिन्न सम्बन्ध रखता है। गणेश<sup>2</sup> शिवादित्य<sup>3</sup> का अनुसरण करते हुए अनुमानजन्य ज्ञान की परिभाषा करता है कि ऐसा ज्ञान जिसकी उत्पत्ति अन्य ज्ञान के द्वारा हो।

श्रीतम अनुमान के तीन भेद बताते हैं पूर्ववत्, शेषवत् और सामान्यतोऽवृष्टः। और वात्स्यायन इस विभाग को थोड़ी भिन्न व्याख्या करता है, जिससे पता लगता है कि वात्स्यायन के पूर्व भी न्यायसूत्रों की परस्पर-विरोधी व्याख्याएँ विद्यमान थीं। अनुमान में हन प्रत्यक्ष से अप्रत्यक्ष की ओर जाते हैं जिससे वह सम्बद्ध है। और यह सम्बन्ध तीन प्रकार का हो सकता है, अनुमेय तत्त्व या तो प्रत्यक्ष तत्त्व का कारण हो सकता है, या उसका परिणाम हो सकता है अथवा दोनों ही किसी अन्य तत्त्व के संयुक्त परिणाम हो सकते हैं। जब हम बाइलो को देखते हैं और उनसे बर्षा का अनुमान करते हैं तो यह 'पूर्ववत्' अनुमान है, जिसमें हम पूर्ववस्तु को देखकर परिणाम रूपी परवर्ती वस्तु के अस्तित्व का अनुमान करते हैं। परन्तु इस अवस्था में अनुमान केवल कारण ही को देखकर नहीं किया गया, बल्कि पूर्व-अनुभव के आधार पर भी किया गया है। जब हम नदी में आई हुई बाढ़ को देखते हैं और अनुमान करते हैं कि बर्षा हुई होगी, तो यह शेषवत् अनुमान है, क्योंकि इसमें हम परवर्ती परिणाम को देखकर उसके पूर्ववर्ती कारण का अनुमान करते हैं। इसका प्रयोग ऐसे स्थान पर भी होता है जहाँ हम दो परस्पर सम्बद्ध पदार्थों में से एक को देखकर दूसरे का अनुमान करते हैं, अथवा एक भाग से या निरसन (elimination) विधि से दूसरे का अनुमान करते हैं। निरसन अथवा वहिष्कार (exclusion) विधि के सिद्धांत का एक दृष्टान्त यह है जिससे शब्द के गुण होने का अनुमान किया गया है। हम सिद्ध करते हैं कि शब्द सामान्य नहीं है, न विशेष ही है, समवाय भी नहीं है, न द्रव्य है, और न क्रिया है। इस प्रकार हम इस परिणाम पर पहुँचते हैं कि इसे गुण होना चाहिए। जब हम किसी सींगो वाले पशु को देखते हैं और अनुमान करते हैं कि इस पशु के पूँछ भी है, तो यह सामान्यतोऽवृष्ट अनुमान का विषय है। इस अनुमान का आधार कार्य-कारणभाव उतना नहीं है जितना कि अनुभव की समानता है। उचितकर इससे सहमत हैं और वह एक दृष्टान्त यह देता है कि जैसे किसी स्थान पर यदि सारस पक्षी दिखाई दें तो वहाँ पानी भी विद्यमान होगा, ऐसा अनुमान होता है। इसका (सामान्यतोऽवृष्ट का) उपयोग

1 न्यायसाध्य, 1, 1, 1।

2 'तत्त्वचिन्तामणि', 2, पृष्ठ 2। तुलना कीजिए माध्वियनदी की अनुभाव की इस परिभाषा से कि 'साधनात् साध्यनिज्ञानम्' ('परीक्षामुल्लूख सूत्र')।

3 'सप्तपदांशु', 146।

4 तुलना कीजिए, पूर्वमीमांसा सूत्र, 1, 2, 19, 22, 23, 29, 3, 1, 2-3, 3, 2-1, जहाँ 'पूर्व' और 'शेष' के शब्द तार्किक दृष्टि से मान्य अथवा पर्याय के प्रारम्भिक और अन्तिम भागों के लिए आते हैं, और कभी-कभी विधि तथा व्यर्थवाद का उल्लेख करने में प्रयुक्त होते हैं। पूर्व प्रधान अथवा प्रारम्भिक तथा शेष गौण है। यह प्रकृत है कि पूर्वमीमांसा में शेष द्वारा किया गया तर्क गौण ने प्रधान की ओर होता। सम्भवतः न्याय ने प्रधान तथा गौण के संबंध को कारण-कार्य संबंध मानकर व्याख्या की है। देखिए प्रोफेसर ध्रुव का लेख 'तिथिषु अनुमानम्' पर, जो 'प्रोमोटिंग्स आफ दि ओरियण्टल कॉलेज', पूना में पृष्ठ 265 पर दिया गया है।





यह पहाड़ भी है, (5) नियमन, अथवा निष्कर्ष - इसलिए पहाड़ पर आग लगी हुई है।<sup>1</sup> प्रतिज्ञा एकदम प्रारम्भ में ही उस विषय को प्रस्तुत करती है जिसे सिद्ध करना है। यह समस्या प्रस्तुत करती है और जांच की सीमा का भी निर्धारण कर देती है। सुझाव अथवा प्रस्तावित विषय, जिसे सिद्ध करना है, प्रारम्भ से ही प्रक्रिया पर नियन्त्रण रखता है और अनुमान उसे सुदृढ़ करने में शक्ति देता है। प्रतिज्ञा केवल एक 'प्रस्ताव या सम्भावनामात्र' है।<sup>2</sup> तर्क लागू वहाँ ही नहीं सकता जब तक कि हम प्रतिज्ञा में उपस्थित विषय के सम्बन्ध में अधिकाधिक ज्ञान प्राप्त करने की आकांक्षा प्रकट न करें। प्रतिज्ञा के दो भाग होते हैं, अर्थात् एक उद्देश्य जिसका ज्ञान होता है और जो आम तौर पर या तो एक व्यक्तिगत पदार्थ होता है या कोई वर्ग-विशेष होता है जिसे एक इकार्ड के रूप में स्वीकार किया जा सकता है<sup>3</sup> और दूसरा भाग विधेय है जिसको सिद्ध करना होता है। 'पहाड़ पर आग लगी हुई है', इस वाक्य में 'पहाड़' उद्देश्य पक्ष अथवा धर्मी है, और 'आग लगी' यह विधेय अर्थात् साध्य, धर्म अथवा अनुमेय है, अर्थात् जिसका अनुमान किया जाना है। उद्देश्य हमारे ध्यान को यथार्थ के एक भाग की ओर आकृष्ट करता है, और विधेय उद्देश्य को विशिष्ट बना देता है, यह बताकर कि इसमें अनुकूल गुण विश्राम है या यह उन पदार्थों के वर्ग में शामिल है जो अनुकूल गुण रखते हैं। परार्थानुमान का कार्य यह सिद्ध करना है कि प्रत्यक्ष ज्ञान के विषयकभी उद्देश्य में वह विशेषता है जिसका विधेय में निर्देश किया गया है। संयोजक अथवा विधेय वाचक क्रियापद भाषा का एक आकस्मिक पद है, यह प्रतिज्ञा का आवश्यक भाग नहीं है।<sup>4</sup> प्रतिज्ञा को प्रत्यक्ष ज्ञान के अथवा आमनाय (श्रुति) के विरुद्ध न होना चाहिए। दिव्यांग के अनुसार ऐसी प्रतिज्ञाएँ जो बुद्धिगम्य नहीं हैं, स्वयं में विरोधी हैं, अथवा स्वतःप्रवादय हैं, प्रतिपाद्य विषय नहीं बन सकती।<sup>5</sup> उनमें अपरिचित पद नहीं रहने चाहिए तथा वे स्वीकृत सत्यवाचकियों के विपरीत नहीं होनी चाहिए और अपने सुनिश्चित विषयों के विपरीत नहीं होनी चाहिए।<sup>6</sup> यह पता लगाने के लिए कि 'क' 'ख' है, यह प्रतिज्ञा सत्य है अथवा नहीं, हम पक्ष को लेते हैं, उसके पृथक्-पृथक् तत्त्वों का विश्लेषण करते हैं, उसके अन्तर हेतु की विश्रामानता को खोजते हैं। प्रत्येक तर्क में प्रतिज्ञा के बाद पक्ष का विश्लेषण आता है। परार्थानुमान का दूसरा अवयव पक्ष में हेतु, या आधार, साधन, या सिद्ध करने के उपाय लिय या चिह्न की विश्रामानता को यताता है। इससे उसमें ऐसा विशिष्ट लक्षण (पक्षधर्मता) प्राप्त होता है कि यह निष्कर्ष का विषय बन जाता है। पहाड़ में दुआ दिखाई देता है। पक्षता अनुमान की एक आवश्यक बात है। कोई भी

1 न्यायसूत्र, 1 1, 32। तुलना कीजिए प्रश्नवाचक द्वारा दी गई मशालों से (प्रश्नवाचक पदार्थधर्मप्रश्न, पृष्ठ 233) प्रतिज्ञा, अपदेश, निर्देशन, अनुसंधान और प्रत्याम्नाय। पारिभाषिक मन्दी का यह श्रेष्ठ प्रदर्शित करता है कि वैज्ञानिक के तार्किक विचारों का स्वतन्त्र रूप में विकास हुआ। परम्परागत निर्देशक कक्षा है कि परार्थानुमान में ऐसे अर्थ हैं जो शिथिल-शिला प्रमाणों से आए हैं। पहला धार्मिक है, दूसरा सामाजिक है, तीसरा प्रत्यक्ष-सम्बन्धी है, चौथा उपमान-सम्बन्धी है, और निष्कर्ष प्रदर्शित करता है कि ये सब उनी समस्या पर आधारित हैं (न्यायशास्त्र, 1 1, 1)।

2 न्यायशास्त्र, 1 1, 39।

3 न्यायसूत्र, 2 2, 66।

4-5 देखिए 'हिस्टरी ऑफ इण्डियन लॉजिक', पृष्ठ 290। और देखिए 'प्रश्नवाचक पदार्थ-धर्मप्रश्न', पृष्ठ 234, और वैज्ञानिक सूत्र, 3 1, 15।

6 और देखिए प्रश्नवाचक पदार्थधर्मप्रश्न, पृष्ठ 234, वैज्ञानिक सूत्र, 3 1, 15।

पहाड़ पक्ष नहीं है। यद्यपि जैसे ॥ हमें उसमें धुमाँ दिखाई देता है और हम अनुमान से यह सिद्ध करना चाहते हैं कि उसमें भाग भी है, वह पक्ष मन का मकता है। किन्तु यदि हम उसमें भाग भाँ दिखाई देती है, तो पहाड़ पक्ष नहीं रहता। अन्तः भट्ट ने पक्ष की परिभाषा इस प्रकार की है कि पक्ष वह कर्ता है जिसमें विषय या साध्य का ज्ञाना संदिग्ध है।<sup>1</sup> पक्ष पक्ष में अधिपक प्रस्तुत विषय है। परार्थानुमान के लिए साधकमक तीन पक्ष धब हमारे पास हा गए हैं, एक पक्ष, जिसमें विषय में किसी बात का अनुमान किया गया है, दूसरा साध्य, जिसका अनुमान पक्ष के विषय में किया गया है, और तीसरा हेतु, जिसके द्वारा पक्ष के विषय में साध्य की सत्यता का अनुमान किया गया है।

हेतु के पक्ष में विद्यमान होने भाष से ही, जिसे पक्षधर्मता कहते हैं, अनुमान तब तक प्रायोगिक नहीं हो सकता जब तक कि एक व्यापक सम्बन्ध हेतु और साध्य के बीच में स्थापित न हो। तीसरा अवधान, उदाहरण, 'जहाँ जहाँ धुमाँ है वहाँ-वहाँ आग रहती है जैसे रतोईंधन में, हमें अनुमान के आधार, साध्यपक्ष की ओर ले जाता है। चौथम के अनुमान, उदाहरण से तात्पर्य एक ऐसे समान दृष्टान्त से है जहाँ साध्य का आवदनक गुण विद्यमान हो। वास्तविकता का भी यही मन प्रतीत होता है। वहाँ हम यह जताने की आवश्यकता नहीं है कि वे दोनों विचारक 'उदाहरण' को एक सामान्य नियम के दृष्टान्त रूप में स्वीकार करते हैं। सम्बन्धन उनका विचार यह था कि सम्बन्धन के विनिश्चित में विनिश्चित की ओर है। कृत्रिम विनिश्चित पक्षों में एक विशेष मूख रहता है। एक ही अनेक विनिश्चित पक्षों उनके साथ कुछ अन्य मूखों में साध्य रहने हैं। इसलिए वे उक्त विनिश्चित गुण से भी उनके साथ साध्य रहते हैं। यह हो सकता है कि व्यावसायिक का परार्थानुमान उदाहरण द्वारा प्रस्तुत तर्क में विकसित हुआ हो। उदाहरण को अस्तु ने भी स्वीकार किया है।<sup>2</sup> किन्तु शीघ्र ही यह जाना गया कि यद्यपि यह ऐसी विधि है जिसके अनुमान हृद्य साध्य तर्क करत है, फिर भी यह तार्किक अनुमान नहीं है कि जहाँ किन्तु पक्षों द्वारा समर्थित होता है। तर्क अप्रमाणिक उत्तरता है, यदि उदाहरण सामान्य नियम का निर्देशन करता हो। साधर्म्य प्रतिबन्ध स्वरूप (सामान्य) का संकेत करना है। प्रत्यक्षपक्ष साधर्म्य को धारणा से जगता है और इसे कथाय का मन भाषित करता है।<sup>3</sup> धर्मता तर्कसाधर्म्य तीसरे अवधान (उदाहरण) की सामान्य सम्बन्ध के साथ तुल्यता सिद्धात्ता है।<sup>4</sup> जब तक कि चिह्न और अनुमानित सक्षम में तत्त व्यापित विद्यमान न हो तब तक अनुमान ही ही नहीं करता। 'वेदान्तपरिभाषा' का कहना है कि 'व्यापित का ज्ञान ही अनुमान का साधन है।'<sup>5</sup> उदाहरण के धर्म्य करने का तात्पर्य है कि अनुमान दोनों प्रकार का होता है, अर्थात् ज्ञानमन और नियमन। सामान्यीकरण का आधार उदाहरण हाव है और इसमें हमें तब तर्कों के द्वारा जासबे से महायत्ता मिलती है। चिह्न नाम ने उदाहरण के सहायक और मानि महत्त्वपूर्ण स्वरूप पर चल दिया है। धर्मता का मत है कि उदाहरण अनावश्यक है और हमना उपयोग केरन मनुष्य को समझने में सहायक के रूप में किया जाता है। उदाहरण विषय को स्पष्ट मते ही कर सकता है किन्तु यह नियम नही व्यापकता को स्थापित नहीं कर सकता। टा० सीत के

1 'तत्त्वप्रद', 49 और 51। संदिग्धसाधवधान पक्ष।

2 तुल्यता कीरिण शील के विन्द शूलन का मुद्द दृष्टान्त म. क्योंकि वह कुछ पक्षोक्तिों से मत्त का वैदिक पारिण ॥ विन्द शीलन का मुद्द पक्ष।

3 अनुमानपरिण पक्षधर्म्यम ५६, पृष्ठ 205।

4 व्यापितपरिभाषादनुद्धानम् ('तर्कसंग्रहोपनिषद्', 45)।

5 अनुमानपरिभाषा व्यापितम, 2।

अनुसार, "साध्य पद (major premise) सम्बन्धी मिल के इस मत का कि वह पहले देखे गए तत्सदृश दृष्टान्तों का एक संक्षिप्त स्मरणपत्र है जिसमें उसे अनदेखी स्थितियों में लागू करने की सिफारिश भी रहती है, और अरस्तू के इस मत का कि वह एक व्यापक प्रस्थापना है जो अनुमान का आधार है, उदाहरण में निश्चय और पूर्ण सामंजस्य हो जाता है।<sup>1</sup> उदाहरण भिन्न-भिन्न प्रकार के हो सकते हैं—सजातीय अर्थात् स्वीकारात्मक (साधर्म्य) जहाँ कि साध्य गुण और हेतु उपस्थित है जैसेकि रसोईघर, और विजातीय अथवा निषेधात्मक (वैधर्म्य) जहाँ कि साध्य गुण और हेतु दोनों ही अनुपस्थित है जैसे कि झील।<sup>2</sup> दिङ् नाम उन दोनों में सादृश्यबोधक उदाहरण और जोड़ देता है। वह दस प्रकार के हेत्वाभासों का भी वर्णन करता है जिनका सम्बन्ध उदाहरणों के साथ है, जबकि सिद्धसेन दिवाकर ३ प्रकार के हेत्वाभास सजातीय उदाहरणों के बारे में और ३ प्रकार के विजातीय उदाहरणों के बारे में बताता है।

हेतु अर्थात् मध्यपद की व्याप्ति के विषय में यह कहा जाता है कि (1) हेतु के लिए पक्ष के कुल क्षेत्र को व्याप्त करना आवश्यक है, जैसाकि इस दृष्टान्त में है "शष्प अनित्य है क्योंकि यह उत्पन्न पदार्थ है।" यहाँ हेतु अर्थात् उत्पन्न पदार्थ अपने अन्दर शब्द की प्रत्येक अवस्था को रखता है, (2) हेतु द्वारा निर्दिष्ट सब पदार्थ उन पदार्थों के सजातीय होने चाहिए जिनका निर्वेश साध्य द्वारा होता है, जैसा कि इस दृष्टान्त में है "सब उत्पन्न पदार्थ अनित्य है, और (3) साध्य के विजातीय किसी भी पदार्थ का हेतु में मग्रावेश नहीं होना चाहिए "कोई भी नित्य उत्पन्न पदार्थ नहीं है।" दिङ्नाग इस पर बल देता है कि हेतु को व्यापक रूप से और मग्न रूप से साध्य के साथ सम्बद्ध रहना चाहिए। उचितकर का तर्क है कि हेतु और साध्य में व्यापक सम्बन्ध रहना चाहिए, यथा जहाँ-जहाँ साध्य है वहाँ-वहाँ हेतु भी होना चाहिए और जहाँ-जहाँ साध्य नहीं है वहाँ-वहाँ हेतु भी नहीं होना चाहिए। प्रज्ञप्तपाद भी इसी मत का समर्थन करता है जब यह यह कहता है कि लिए अथवा हेतु वह है जो अनुमेय पदार्थ के साथ सम्बद्ध रहता है, और जिनके बारे में हम यह जानते हैं कि जहाँ-जहाँ वह पदार्थ उपस्थित है वहाँ-वहाँ वह है और जहाँ-जहाँ वह पदार्थ अनुपस्थित है वहाँ-वहाँ वह भी नहीं है।<sup>3</sup> वरदराज हेतु की पात्र विशेषताओं का वर्णन करता है, वे ये हैं—(1) पक्षसमता, अर्थात् हेतु का पक्ष में विद्यमान रहना, जैसे पहाड़ में धुएँ का होना, (2) सपक्षसत्त्व अर्थात् हेतु का साध्य के सजातीय निश्चयात्मक उदाहरणों में विद्यमान रहना, जैसे कि धुएँ का रसोईघर में होना, (3) विपक्षसत्त्व, अर्थात् साध्य के विजातीय निषेधात्मक उदाहरणों

1 दि पौञ्जिठिव साह सेव नाफ दि ऐजियण्ट हिन्डूज वृष्ठ 252।

2 न्यायभाष्य I । 36-37।

3 प्रज्ञप्तपादकृत पदार्थसमसह वृष्ठ 200।

अनुमेयेन सम्बद्ध प्रमिदध च तदन्विते।

उदभाषे च तास्यैव तत्सङ्गनुमापकम् ४।

धर्मोक्ति का विचार है कि जब तक उन पदार्थों में, जिनमें अनुमेय विद्यमान है हेतु उपस्थित नहीं है, तथा उन सब पदार्थों में जिनमें अनुमेय नहीं पाया जाता हेतु अनुपस्थित नहीं है, तब तक अनुमान की प्रायोगिकता मन्दिग्ध है। सिद्धसेन दिवाकर हेतु की परिभाषा इस प्रकार करता है कि हेतु वह है 'जो साध्य के अतिरिक्त अन्य किसीके सम्बन्ध में उपस्थित नहीं रहता। धुआँ नाग ॥ अतिरिक्त अन्य किसी पदार्थ से उत्पन्न नहीं हो सकता।

में हेतु का अनुपस्थित रहना, जैसे मील में धुआ नहीं है, (4) अपायितविप-  
पत्त्व, अथवा पथ के साथ सदानुकूलता; और (5) अतत्प्रतिपक्षत्व, अर्थात्  
विरोधी शक्तियों का प्रभाव।<sup>1</sup> नितान्त स्वीकारात्मक एव नितान्त निपे-  
धात्मक अनुमानों में विशुद्ध हेतु केवल चार प्रकार की आवश्यकताओं  
की ही पूर्ति करता है, क्योंकि यह निश्चयात्मक और निपेधात्मक दोनों  
में समान रूप में विद्यमान नहीं रह सकता। अन्न भट्ट के मत से अनुमान तीन  
प्रकार का होने के कारण हेतु भी तीन प्रकार का है (1) निश्चयात्मक  
और निपेधात्मक (अन्वयतिरेकी), जहाँ कि हेतु सतत रूप में माध्य के  
साथ रहता है, जैसे आग के साथ धुआ। जहाँ-जहाँ धुआ है वहाँ-वहाँ आग है,  
जैसे रमोईघर में, और जहाँ आग नहीं है वहाँ धुआ भी नहीं है, जैसे कि मील  
में<sup>2</sup>; (2) केवल निश्चयात्मक (केवलान्वयी), जहाँ हमें केवल स्वीकारात्मक  
और मतत साहचर्य पितता है, जैसे "जो जाना जा सकता है उसका नाम भी  
रखा जा सकता है," जहाँ हमें हम स्थिति को स्पष्ट करने के लिए निपेधात्मक  
दृष्टान्त नहीं मिल सकता कि "बिसे चांग नहीं दे सकते उसे जान भी नहीं  
सकते।" और (3) केवल निपेधात्मक (केवलव्यतिरेकी) जहाँ एक निश्चया-  
त्मक दृष्टान्त सम्भव नहीं है। उन सभी मन्त्रों में जिनमें पशु-क्रियाएँ हैं  
जीवात्मा विद्यमान है, यहाँ हम केवल यही सिद्ध कर सकते हैं कि कृत्तियो तथा  
मैजो में पशु-क्रियाएँ नहीं हैं और इसलिए उनमें जीवात्मा का निवास नहीं है।  
किन्तु हम कोई निश्चयात्मक दृष्टान्त नहीं दे सकते क्योंकि जीवात्माएँ तथा वे  
सत्तार्ज जिनमें पशु-क्रियाएँ होती हैं अपनी प्रकृति में सह-विस्तारी हैं।<sup>3</sup> वेदान्त  
परिभाषा के अनुसार, निश्चयात्मक व्याप्ति के द्वारा जो परिणाम निकलता है  
उसे ही हम अनुमान कहते हैं। किन्तु निपेधात्मक व्याप्ति से जिस परिणाम पर  
पहुँचते हैं उसे 'अर्थापत्ति' कहते हैं, इस आधार पर कि इसमें किसी सामान्य  
मिथ्यात का प्रयोग अवस्था-विरोध में नहीं होता।<sup>4</sup> वो भी स्वाय का विचार है  
कि प्रत्येक निपेधात्मक का विरोधी एक निश्चयात्मक होता है, और इसलिए  
निश्चयात्मक परिणाम निपेधात्मक व्याप्तियों से निकाले जा सकते हैं।<sup>5</sup> हेतु की  
मुख्य विशेषता यह है कि यह सब प्रकार की उपाधियों से मुक्त होना चाहिए।

1 पहले तीन का वर्णन जर्मनीति तथा धर्मोत्तर में किया है। देखिए 'न्यायविन्दु' पृष्ठ 104,  
तथा लौगासि भास्करदत्त 'लक्ष्मीसूरी' पृष्ठ 12, चौथे एडिशन।

2 यह ध्यान देने के योग्य है कि व्याप्त का निषेध निपेधात्मक व्याप्ति में व्यापक बन जाता  
है और व्यापक का निषेध व्याप्त बन जाता है। देखिए 'तात्पर्यात्मिक, अनुमान, पृष्ठ 121।

3 'नर्कनघट', 43। हम भेद को उच्चोत्तर और अधोलो से स्वीकार किया है। तुलना कीजिए  
इसकी तीन मत से प्राप्त प्रयोगों में विहित अनुमान के वर्गीकरण के साथ जो हम प्रस्तार है। (1) यह  
है, क्योंकि यह है। यह माय है क्योंकि वहाँ धुआ है। (2) यह नहीं है, क्योंकि यह है। यह ठण्डा  
नहीं है, क्योंकि अग्नि उपस्थित है, (3) यह है, क्योंकि यह नहीं है। यह ठण्डा है, क्योंकि अग्नि  
अनुपस्थित है। (4) यह नहीं है, क्योंकि यह नहीं है। यह कोई नाम का यह नहीं है, क्योंकि यहाँ  
पेठ ही नहीं है।

4 3।

5 व्याप्ति की या तो स्वीकारात्मक (अन्वय) अथवा निपेधात्मक (व्यतिरेक) होना चाहिए  
और पहली दो प्रकार की है - सम्बन्धि तथा हेतु तथा माध्य महकमों रूप में विस्तृत है, जैसे कि  
इस दृष्टान्त में "सर्वत्र उत्पन्न वदार्थ अनित्य हैं" और विषयव्याप्ति जहाँ वे जो गहकरी रूप से  
विस्तृत नहीं हैं। जहाँ-जहाँ धुआँ होता है वहाँ-वहाँ आग अवश्य होती है, किन्तु इसका विपरीत वर्ण  
ठीक नहीं होता।

हम इस प्रकार का तर्क नहीं कर सकते कि 'क' केवल इसलिए काला है क्योंकि वह 'ख' का लडका है, 'ख' के अन्य बच्चों के समान और अन्य मनुष्यों के बच्चों से भिन्न। यह निष्कर्ष सच हो भी सकता है और नहीं भी हो सकता, किन्तु यह तर्क की दृष्टि से दोषपूर्ण अवश्य है, क्योंकि 'ख' का लडका होने और काले रंग में कोई अनुपाधिक (उपाधिरहित) सम्बन्ध नहीं है।

उपनय (प्रयोग) परार्थानुमान का चौथा अवयव है। पक्ष में प्रस्तुत हेतु की उपस्थिति एवं अनुपस्थिति की यह स्थापना करता है। हेतु की उपस्थिति की अवस्था में यह स्थापना निश्चयात्मक होती है, जैसेकि इस दृष्टान्त में, "इसी तरह का यह पर्वत है," अर्थात् घुएवाला है और दूसरी अवस्था में निषेधात्मक होती है, जैसे कि इस दृष्टान्त में, "यह पर्वत ऐसा नहीं है, अर्थात् घुए वाला नहीं है।"<sup>1</sup>

निष्कर्ष प्रतिष्ठापित प्रतिज्ञा को इस प्रकार दोहराता है, "इसलिए पहाड़ में भाग लगी है।"<sup>2</sup> पहले अवयव में जो बात अस्वायी रूप से रखी गई थी, निष्कर्ष में उसकी स्थापना की जाती है।

वास्तव्यायत का कहना है कि कुछ तार्किकों की सम्मति में परार्थानुमान के दस अवयव हैं। ऊपर दिये गये पाच अवयवों के अतिरिक्त निम्नलिखित और उनमें सम्मिलित किए गए हैं (1) जिज्ञासा, अथवा प्रतिज्ञा के सम्बन्ध में सत्यज्ञान को खोज निकालने की अभिलाषा, अर्थात् सम्पूर्ण पहाड़ में भाग लगी है या उसके कुछ हिस्से में ही है, (2) सणय, कारण के विषय में मन्देह कि जिसे हम धुआ समझ रहे हैं वह केवलमात्र भाप ही तो नहीं है, (3) शक्यप्राप्ति, अर्थात् दृष्टान्त की निष्कर्ष को समर्थित करने की योग्यता कि क्या धुआ सर्वदा ही भाग के साथ रहता है क्योंकि तपे हुए लाल लोहे के अन्दर धुआ नहीं भी पाया जाता, (4) प्रयोजन, अर्थात् निष्कर्ष निकालने का प्रयोजन, और (5) सहाय-व्युदास, अर्थात् हेतु के साध्य के साथ सम्बन्ध और पक्ष में उसकी विद्यमानता के बारे में सब प्रकार के सवायों का निवारण।<sup>3</sup> परार्थानुमान के ये पाच अतिरिक्त

1 न्यायसूत्र, 1 1, 38।

2 न्यायसूत्र 1 1, 39।

3 न्यायभाष्य, 1 1, 32। वह इस विषय का एक संकेत है कि परार्थानुमान का स्वरूप बाद बिबाद-कला के अध्यासों तथा परस्परछाओं में में विकसित हुआ है। जैन तार्किक भद्रबाहु परार्थानुमान के दस अवयवों का एक पृथक सूची देता है अर्थात् (1) प्रतिज्ञा (2) प्रतिज्ञा विभक्ति, अर्थात् प्रतिज्ञा की सीमा (3) हेतु अथवा कारण, (4) हेतु विभक्ति अर्थात् हेतु की सीमा (5) विषय, (6) विषय-अतिशेध (7) दृष्टान्त (8) आकाशा अर्थात् दृष्टान्त के प्रामाण्य में मन्देह (9) आकाशा प्रतिशेध, (10) निगमन अर्थात् निष्कर्ष ('वगैरैकाधिकविभु'वित, पृष्ठ 74 निर्णय-सागर संस्करण)। भद्रबाहु यहाँ सिद्ध करने की द्विगुण विधि या आशय लेता है। जब शब्द की अनित्यता को सिद्ध करने के लिए एक शक दिया जाता है तो एक विपरीत प्रतिज्ञा या कथन होता है और एक कथन द्वारा उसका निषेध किया जाता है। यदि शब्द नित्य होता तो यह उत्पन्न पदार्थ न होता। इन प्रकार का काल्पनिक तर्क पूर्व-अनुमान या समर्थन करता है। यद्यपि अपने-आपमें इसका अधिक महत्त्व नहीं है। निदग्नेन दिवाकर ने अपने 'न्यायावतार' शब्द में परार्थानुमान को केवल पाच अवयवोंवाला ही पचाया है। अनन्तनीय उपर (13) टीका करते हुए कहता है कि परार्थानुमान के सर्वोत्तम रूप में दस अवयव रहते हैं, मध्यम में पाच और निकृष्टतम में दो अवयव रहते हैं।

अवयव वास्तव्यायन के अनुसार सिद्धि के लिए अनावश्यक है, यद्यपि वे हमारे ज्ञान को विस्तार करने में सहायक होते हैं। ये मनोवैज्ञानिक प्रक्रिया को दृष्टि में रखते हैं। निजाता, अर्थात् ज्ञान की इच्छा निश्चय ही सास्त ज्ञान का प्रारम्भिक बिन्दु है; किन्तु जैसाकि उद्योतकर का कहना है, यह विषयसिद्धि अथवा तर्क का अनिवार्य अवयव नहीं है।<sup>1</sup>

सौम्य ही यह पता लगा कि निष्कर्ष में प्रारम्भिक प्रतिज्ञा को फिर से दोहराया जाता है, जबकि चौथा अवयव दूसरे की आवृत्ति मात्र है। वस्तुतः प्रत्येक परार्थानुमान के केवल तीन ही अवयव हैं। कहा जाता है कि नागार्जुन ने ही तीन अवयवयुक्त परार्थानुमान का प्रचलन अपने 'उपायकोशाल्यसूत्र' में किया है, जहाँ वे बलपूर्वक यह प्रतिपादन करते हैं कि निष्कर्ष की स्थापना तर्क और दृष्टान्त द्वारा ही हो सकती है, दृष्टान्त निश्चयात्मक हो या निषेधात्मक हो।<sup>2</sup> इसका श्रेय कभी-कभी दिङ्नाग को दिया जाता है।<sup>3</sup> अपने 'व्याय-प्रवेश' में उन्होंने परार्थानुमान के तीन अवयवों का ही वर्णन किया है, यद्यपि तीसरे अवयव में वह निश्चयात्मक एवं निषेधात्मक दोनों ही प्रकार के उदाहरणों को व्याख्या करते हैं, इस पहलू में जाग तर्क ही, क्योंकि हमें पुआ है, जहाँ-जहाँ पुआ होता है, भाग भी होती है, जैसे रसोईपर में और जहाँ भाग नहीं है वहाँ पुआ भी नहीं है, जैसे भोल में। दिङ्नाग के अनुसार तीसरा अवयव एक सामान्य नियम है जो सांकेतिक दृष्टान्तों के महित है। धर्म-कीर्ति का विचार है कि तीसरा अवयव भी आवश्यक है क्योंकि सामान्य प्रतिज्ञा तर्क के अन्तर्गत ध्वनित है। इतना कहना ही पर्याप्त है कि पहलू पर भाग है क्योंकि उसमें से पुआ निकल रहा है। इस प्रकार के अनुमान का उपयोग जो लुप्तानुमान हेतुनद् अनुमान से मिलता-जुलता है, हिन्दू दार्शनिक श्रमों में भी बहुत मिलता है। जैन दार्शनिक माणिक्य नन्दी और देवमूर्ति<sup>4</sup> का भी यही मत है। भीमासक और वेदान्ती केवल तीन अवयव वाले परार्थानुमान को ही स्वीकार करते हैं। वेदान्त-परिभाषा नामक ग्रन्थ पहले तीन अवयव अन्तिम तीन अवयवों के उपयोग की आज्ञा देता है।<sup>5</sup>

वास्तव्यायन और उद्योतकर दोनों ही परार्थानुमान के अन्तिम दो अवयवों को छोड़ देने के विरुद्ध हैं।<sup>6</sup> वे स्वीकार करते हैं कि प्रथम अवयव को निष्कर्ष में दोहराया जाता है, जबकि चौथा दूसरे और तीसरे अवयव का मिश्रण है। यद्यपि तर्क की दृष्टि से वे अनावश्यक हैं, तो भी विवाद के लिए वे उपयोगी हैं क्योंकि वे तर्क की पुष्टि करते हैं, तथा उक्त प्रतिज्ञा की निश्चयपूर्वक स्थापना करने में सहायक होते हैं जो प्रारम्भिक अवयव

1 व्यायार्थिक, 1 : 1, 32।

2 'द्विस्तरीय श्लोक इतिहास सांख्यिक', पृष्ठ 119।

3 धनुष्या : 'हिन्दू सांख्यिक ऐत्र प्रबन्धे इव पादरा एव जायाने', युद्धे 'वैशेषिक जिनारूपो', पृष्ठ 82, टिप्पणी 2।

4 'प्रमाणवदस्वात्मकारण', पृष्ठ 3।

5 2 दरदराज ने अपने तर्किक रत्ना (पृष्ठ 82 से आगे) नामक ग्रन्थ भीमासक के मत के तीन अवयव वाले परार्थानुमान का बहिष्कार मत के दो अवयव वाले परार्थानुमान का उल्लेख किया है। माणिक्य 79, हेतु तथा दृष्टान्त इन दोन अवयव वाले परार्थानुमान से परिचित हैं।

6 व्यायार्थिक, 1 : 1, 39, व्यायार्थिक, 1 : 1, 39।

मे अस्पष्टापी रूप से प्रस्तुत की गई थी। पचावयवी परार्थानुमान दूसरों को निश्चय कराने के लिए उपयोगी है, इसको परार्थानुमान सज्ञा इसीलिए दी गई है। तीन अवयवों वाला अपने निश्चय के लिए, पर्याप्त है, इसे स्वार्थानुमान की सज्ञा दी जा सकती है। पिछला अनुमान को विचार-सम्बन्धी गति की प्रक्रिया मानता है और इसलिए अन्वेषणात्मक विज्ञान की श्रेणी में आता है, जबकि पहला प्रमाण से सम्बन्ध रखता है। गौतम और कणाद इसका उल्लेख स्पष्टरूप से नहीं करते, यद्यपि परवर्ती तार्किक इसे स्वीकार करते हैं।<sup>1</sup> प्रचस्तपाद अपने निश्चय के लिए उपयुक्त अनुमान (स्वनिश्चितार्थ) और दूसरों को निश्चय कराने के लिए उपयुक्त परार्थानुमान (पदार्थ) में भेद करता है।<sup>2</sup> दूसरों को निश्चय कराने के लिए उपयुक्त परार्थानुमान अधिकतर एक औपचारिक व्याख्या है। हम एक पहाड़ को देखते हैं और हमें सन्देह उत्पन्न होता है कि इसमें आग है या नहीं। घुए को देखकर हमें आग और घुए के सम्बन्ध का स्मरण होता है और हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि पहाड़ पर आग अवश्य होगी। इस सूचना को अब हम दूसरों तक पहुँचाने का प्रयत्न करते हैं तो हम पचावयवी अनुमान की पद्धति का प्रयोग करते हैं।<sup>3</sup>

परार्थानुमान के अवयवों की संख्या के विषय में मतभेद होते हुए भी, इस विषय में सभी तार्किक सहमत हैं कि एक दोषविहीन अनुमान के लिए दो अवयव अनिवार्यरूप से आवश्यक हैं, अर्थात् व्याप्ति (व्यापक सम्बन्ध) अथवा साध्यपद और पक्षधर्मना अथवा पक्षपद। पहला गुणों के व्यापक सम्बन्ध को बतलाता है और पिछला बतलाता है कि कर्ता ने व्यापक सम्बन्ध का एक अवयव उपस्थित है।<sup>4</sup> ये जे० एस्० मिल की उन दो विधियों के अनुकूल हैं जिनके द्वारा निश्चय होता है कि (1) कौन-से गुण और किनके चिह्न हैं, और (2) क्या किन्हीं प्रस्तुत पदार्थों में ये चिह्न पाए जाते हैं।

न तो साध्य और न पक्ष केवल अपने-आपसे किसी निष्कर्ष का निश्चय करा सकते हैं। दोनों का परस्पर सश्लेषण आवश्यक है। लिंगपरामर्श अथवा चिह्न का विचार अनुमान की प्रक्रिया का एक अनिवार्य तत्त्व है। यज्ञेय के अनुसार, व्याप्ति अपने-आपसे अनुमान-जस्य ज्ञान का परोक्ष कारण है और लिंगपरामर्श अथवा चिह्न का विचार भक्तिन कारण (हरन कारण) अथवा मुख्य कारण (कारण) है।<sup>5</sup> तथ्य स्वरूप में यह है कि साध्य के साथ सम्बन्ध हेतु पक्ष रहता है<sup>6</sup> और वही हमें निष्कर्ष पर ले जाता है। परन्तु अनुमान की प्रक्रिया एक अलग प्रक्रिया है।

1 शिड्दाग प्रशस्तपाद, धर्मनीति, सिद्धयतेन दिवाकर, यागिवायसन्वी देवसूरी, पावर्षण और गङ्गेश आदि इस भेद को स्वीकार करते हैं।

2 प्रवचनपादकृत पदार्थधर्मसिद्ध, पृष्ठ 231। तुलना कीजिए उनकी धर्मोत्तर के भेद नानात्मक और नन्वात्मक के साथ (न्यायविन्दुटीका, पृष्ठ 21) तथा शिवादिख के भेद अर्थरूपत्व और शब्द रूपत्व के साथ (शब्दपदार्थ, 154)।

3 तवसग्रह, पृष्ठ 45।

4 तत्त्वचिन्तामणि, 2, पृष्ठ 2; भाषापरिच्छेद, और सिद्धयन्तमुक्तावली, पृष्ठ 66 और 68।

5 तत्त्वचिन्तामणि, 2, पृष्ठ 2।

6 व्याप्तिविहितपक्षधर्मताज्ञानम् (तवसग्रह, पृष्ठ 44)। देखिए भाषा-परिच्छेद, पृष्ठ 66, तत्त्वचिन्तामणि, 2, 2, आनकीनाथकृत न्यायसिद्धान्तमञ्जरी, पृष्ठ 86-87, पंडित सत्तरण।



अद्वैतवादियों का तर्क है कि हेतु के विचार का कोई प्रश्न ही नहीं उठता। व्याप्ति-सम्बन्ध का ज्ञान माधनरूप कारण है। हमें इसका स्मरण होता है और हम निष्कर्ष पर पहुँच जाते हैं।<sup>1</sup> यह आर्थात् इस मत के विरुद्ध की गई प्रतीत होती है कि हमें वहने प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, उसके बाद स्मृति होती है और उसके बाद अनुमान होता है। अद्वैतवादी यह सिद्ध करने का प्रयत्न करता है कि अनुमानश्रिया दो निर्णयों को प्रभावित रख देना नहीं है, बल्कि यह एक अकेली प्रक्रिया (व्यापार) है जिसमें इच्छातत्त्व (पक्ष) स्मृति द्वारा आविर्भूत सामान्य मिदाल अर्थात् साध्य के कार्य करता है। ये दोनों तत्त्व स्वतन्त्र मानसिक अवस्थाएँ नहीं हैं, और अनुमान की प्रक्रिया में निश्चित स्थितियों के रूप में भाग नहीं लेते हैं। नैप्यायिक, जो शारीरिकान्तिक जो अनेकान्तिक अर्थित है, वस्तुपूर्वक यह कहता है कि अनुमान के लिए मस्तिष्क की क्रिया आवश्यक है।

विद्वान् अनुमेय के स्वरूप के सम्बन्ध में एक रोचक प्रश्न उठाता है। हम धूप में जाग का अनुमान नहीं करते हैं, क्योंकि यह कोई नया ज्ञान नहीं है। हम पहले से जानते हैं कि धूप का आग के साथ सम्बन्ध है। इसी प्रकार आग और पहाड़ के परस्पर सम्बन्ध का अनुमान हमें किया, यह भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि सम्बन्ध के लिए दो वस्तुओं का होना आवश्यक है, जबकि अनुमान में हमारे पास केवल एक ही वस्तु अर्थात् पहाड़ है, क्योंकि आग तो दिखाई नहीं देती। जिसका हम अनुमान करते हैं वह न तो आग है और न ही पहाड़ है, बल्कि ऐसा पहाड़ है जिसमें आग लगी हुई है।<sup>2</sup> निष्कर्ष एक अंतिम निर्णय है।

नैप्यायिक ने उन भिन्न-भिन्न स्थितियों को जिनमें हेतु रह सकता है, कोई महत्त्व नहीं दिया है। उनमें साधारण को सप्रस्त परार्थानुमान-सम्बन्धी तर्क के उदाहरण के रूप में माना है। निष्चयात्मक तथा निषेधात्मक उदाहरणों के उपयोग में उनका अन्तर्गत स्वीकारात्मक तथा निषेधात्मक सामान्य प्रतिज्ञाओं को परस्पर सम्बद्ध मानने की और किया। अस्तुत्त समस्त अनुमान को दोनों ओर से गुण्डि प्राप्त होती है।<sup>3</sup> अस्तुत्त हिन्दू तर्कशास्त्र में एक ही सम्बन्ध-प्रकार (फिगर) और एक ही तत्त्व (मूड) है। जब हम यह जान लेते हैं कि प्रतिज्ञा के कर्ता में एक ऐसी विशेषता है जिसका साहचर्य निरंतर एवं ऐसे गुण के साथ है जिसकी विद्यमानता को हृद्य सिद्ध करना चाहते हैं, हम अनुमान करते हैं कि कर्ता में उक्त गुण विद्यमान है। इस मिदाल को गुण-निर्देश (कन्सेप्शन) की परिभाषा में व्यक्त किया जाता है। इसे यदि वर्णों की परिभाषा में परिवर्तित किया जाए तो हमें सामान्य से विशेष के अनुमान के सिद्धान्त की उपलब्धि होती है। एवं नग-

1 वेदान्तसिद्धांतः।

2 व्यापारविनियमकीया, व्यासभूष, 1, 1, 5 में उद्धृत दिक्-ज्ञान (वेदान्तपरिभाषा (2) के अनुसार, पहाड़ का तो प्रत्यक्ष बोध है और आग का अनुमान होता है।

3 यदि क ई तो स है। यदि छ नहीं है, तो क नहीं है। अर्थात्कति नहीं इसमें महत्त्व है कि समस्त पुनितो व। स्वीकारात्मक अथवा निषेधात्मक रूप में व्यक्त किया जा सकता है, यदि वे तत्त्व और वैश्व पर आधारित हो, वही उक्त मत भी विचार है कि कुछ बुनियादी स्थायित्व, पिदाने ही रूप के अन्तर्गत हैं।

यत्र भद्रात्, जो यह और अब विद्यमान है, प्रत्यक्ष देखे जाने हैं,

यथा प्रत्यक्ष नहीं दिखाई देता,

इति एव यथा और अब विद्यमान नहीं है।

यद् वेदेषुम् का मत है।

विक्षेप के प्रत्येक व्यक्ति के विषय में जो कुछ कहा जा सकता है, वह उस वर्ग के किसी व्यक्ति-विशेष के विषय में भी कहा जा सकता है। सही-सही विचार के लिए सवाक्य-प्रकारों तथा तत्त्वों के व्यौरेवार भेदों की इतनी आवश्यकता नहीं है, यद्यपि वे सूक्ष्म विचार के लिए प्रशिक्षणभूमि प्रस्तुत करते हैं।<sup>1</sup> अरस्तू ने स्वीकार किया कि अंतिम तीन सवाक्य-प्रकारों का पहले में समावेश किया जा सकता है। न्याय पहले सवाक्य प्रकार में भी केवल बारबरा को स्वीकार करता है। न्याय में दराई (Darii) और फेरियो (Ferio) का प्रयोग नहीं हुआ है, क्योंकि निष्कर्ष सर्वदा एक परिमित पदार्थ से सम्बन्ध रखता है, और व्यापक तथा विशिष्ट के मध्य भेद नहीं उत्पन्न होता। यह भेद केवल अपेक्षाकृत है, क्योंकि एक परिमित वर्ग के लिए जो व्यापक है वह विरतत विषय में विशिष्ट हो जाता है। न्याय के परार्थानुमान में पक्ष सदा एक व्यक्तिरूप पदार्थ होता है अथवा वर्ग होता है और इसलिए वह व्यापक है, विशिष्ट नहीं। 'कुछ' दृष्टांतों के विषय में प्राप्त निष्कर्ष हमें प्रस्तुत दृष्टांत-विक्षेप के विषय में कोई निश्चित सूचना नहीं दे सकता। बारबरा से सेलैरेण्ट बड़ी सुगमता से जाना जा सकता है। अरस्तू ने स्वीकार किया कि उसके सब तत्त्व पहले सवाक्य-प्रकार के पहले दो तत्त्वों में समाविष्ट किए जा सकते हैं।<sup>2</sup> और यदि हम यह जान लें कि सब निर्णय उभयपार्श्ववान होते हैं तो ये दोनों परस्पर परिवर्तनीय हैं।

तर्कों की प्रक्रिया का विश्लेषण अरस्तू के परार्थानुमान-सम्बन्धी विश्लेषण के साथ बिलकुल निकट सादृश्य रखता है। पञ्चायवीरूप में भी केवल तीन पद रहते हैं, और त्रि-अवयवी अनुमान में तीन विषय होते हैं जो अरस्तू के निष्कर्ष, पक्षपद तथा साध्यपद से अनुकूलता रखते हैं। इस प्रकार की अनुमत समानता का कारण यह बताया जाता है कि दोनों का एक-दूसरे पर प्रभाव पडा है। डॉक्टर विद्याभूषण का कहना है : 'ऐसा विचार असंगत न होगा कि अरस्तू के तर्कविज्ञान में अलेक्जेंडरिड्रमा, सीरिया तथा अन्य देशों के मार्ग से दक्षिणा में प्रवेश किया हो। मेरा विचार ऐसा है कि भारतीय तर्कशास्त्र में अस्तुत परार्थानुमान की विधि अनुमान से स्वत उत्पन्न नहीं हुई है और यह विचार हिन्दू तर्किकों में अरस्तू से ही आया है।'<sup>3</sup> विद्वान प्रोफेसर भा विरवास है कि परार्थानुमान की कला उधार ली गई है, यद्यपि अनुमान का सिद्धांत हमारा अपना है। प्रोफेसर कीय लिखते हैं "प्राचीनकाल के तर्क-विषयक सिद्धांतों का उद्गम ग्रीस देश को मानने का कोई कारण प्रतीत नहीं होता। गौतम और कणाद द्वारा प्रतिपादित 'परार्थानुमान' भी निःसन्देह यही उत्पन्न हुआ, भले ही यह दृढ़ विकास रहा हो। उप-मान-प्रमाण के द्वारा तर्क करने के स्थान पर, निरन्तर साहचर्य को अनुमान का आधार

1 शौम्पर्व का कहना है कि 'अत्यधिक मौलिक विचार के आधार पर अरस्तू ने अनुमान के रूपों का अन्वेषण किया, उनमें परस्पर भेद किया तथा उनकी आख्याओं का विश्लेषण किया। और देखिए तथा विचार कीलिए कि अपने अनेकानेक ग्रन्थों में उन दिनों उत्पन्न मनुष्य ज्ञान के क्षेत्र को व्याप्त करते हुए भी उनमें वस्तुतः परार्थानुमान के उत्पत्ति एवं सवाक्य प्रकारों का बिलकुल भी प्रयोग नहीं किया। वह यह बात स्वीकार करने में भी संकोच नहीं करता कि रूपों के इस समस्त समूह को घटाकर केवल कुछ मौलिक रूपों में रखा जा सकता है और इसमें प्रयोग में कोई हानि न होगी। हम यह और कह सकते हैं कि उनके नाम का अनुसन्धान, जिसमें अत्यन्त विकास तथा परिष्कार हुआ है, इस विषय में उसकी पुष्टि करता है कि सवाक्य प्रकार तथा तत्त्व केवल प्राचीन आर्यवर्षजनक विषयों के महाभाग रह गए हैं, किन्तु विज्ञान के इतिहास ने सुरक्षित रखा है, किन्तु स्वयं बिलाल ने भी उनका प्रयोग नहीं किया।' (ग्रीक थिंक्स, खण्ड 4, पृष्ठ 44-45) और देखिए एच० एन० रैडल 'ए नोट ऑन दि इन्डियन मिनीजिन्स', अस्तुवर, माइण्ड, 1924।

2 हिस्टरी ऑफ इन्डियन लॉजिक, पृष्ठ 15।

बनाने का अपने-आप में पूर्ण विद्वान्त, यह शोक है नि, विद्वान्त के द्वारा ही प्रकट हुआ। और यह कहना अशुक्तिपूर्ण न होगा कि सम्भवतः यहाँ हर शोक प्रभाव ने भाग लिया हो।<sup>1</sup> अपने इन सुभाव के समर्थन में वे इस बात का उल्लेख करते हैं कि विद्वान्त के पूर्ववर्ती आर्यदेव को (जो उससे लगभग दो शताब्दी पूर्व हुआ था) शोक ज्योतिष का ज्ञान था। भरतनाटक में पाई जानेवाली हिन्दू नाट्यकला की प्रकल्पना पर अरस्तू का जो प्रभाव बताया जाता है, उसके साथ यदि इस विचार को मिलाया जाए तो यह सम्भव प्रतीत होता है कि भारत और चीन के मध्य परस्पर कुछ सांस्कृतिक आदान-प्रदान रहा हो। कभी-कभी यह प्रतिपादित किया गया है कि अरस्तू हिन्दू प्रकल्पना से बहुत अधिक प्रभावित हुआ था जो उसके पास निकन्दर के द्वारा पहुँची थी, क्योंकि निकन्दर के विषय में यह कहा जाता है कि उसने भारत के वाकिन्डो के साथ वार्तालाप किया था। सीधे प्रभाव के सम्बन्ध में कोई निश्चित प्रमाण नहीं है, और जब हम यह स्मरण करते हैं कि परार्थानुमान के तथुने की तर्कप्रणाली अरस्तू के समय से पूर्व हिन्दू और बौद्ध विचारकों के ग्रन्थों में पाई जाती है<sup>2</sup> ता शोस से 'उधार लेने' की प्रकल्पना की स्वीकार करना बठिन हो जाता है। मेरमयुनर के तर्धा को यहाँ दोहराया जा सकता है कि "हमें यहाँ पर भी यह अवश्य स्वीकार करना चाहिए कि हमारे पूर्वज ब्रह्म तक चाहते थे उससे भी कहीं अधिक विचारों में ऐसा साम्य मिलता है, जिसके विषय में निरूपण ही कोई पूर्वयोजना नहीं गृही होगी। हमें यह कदापि न भुलना चाहिए कि जो कुछ एक देश में सम्भव न हुआ वह अन्य देश में भी सम्भव हो सकता है।"<sup>3</sup> इस मत की और भी अधिक पुष्टि हो जाती है जब हमें यह विदित होता है कि भारतीय और शोक परार्थानुमान विधियों में कितने ही मौलिक भेद भी हैं। शोक तर्कशास्त्र में तर्क के विनियम में 'उपमान' का स्थान नहीं है, जिसे कि हिन्दू विचारक व्यापक सम्बन्ध के कथन के लिए अनिवार्य समझते हैं। यह बिलकुल स्पष्ट है कि अनुमान का आधार व्यापक सम्बन्ध है, क्योंकि दुष्टान्त उम सम्बन्ध का उपयुक्त श्रुतिय है।

### 9. आगमन अनुमान

अनुमान यथार्थता के प्रति सत्य होने का दावा करता है और यह दावा स्थिर नहीं रह सकता जब तक कि दोनो पद सत्य न हों। पक्षपद प्रत्यक्षज्ञान का परिणाम है और साध्यपद हमें आगमन अनुमान की सहायता तक ले जाता है।

व्यापक प्रतिज्ञाओं की सिद्धि कैसे होती है? नैय्यायिक इसके भिन्न-भिन्न उत्तर देता है। यह गणना, अन्तर्दृष्टि तथा परीक्ष प्रभाव को प्रस्तुत करता है। परार्थानुमान नियम के साथ-साथ एक उदाहरण का उल्लेख करता है। किसी नियम को दशमि के लिए उदाहरण पर्याप्त तो ही सकता है, किन्तु यह अपने-आपमें किसी व्यापक सम्बन्ध की स्थापना नहीं कर सकता। रमोईपर में घुए का आय के साथ सतत साहचर्य हो सकता है, अथवा होम करने के स्थान में भी घुए का सतत साहचर्य आग के साथ हो सकता है, किन्तु इसमें हम पहाड़ पर आग के होने का अनुमान केवल इसलिए नहीं कर सकते कि हम उसमें घुए को देखते हैं, जब तक कि हम इस सिद्धान्त की स्थापना न कर लें कि सभी अवस्थाओं में आग के साथ घुए का साहचर्य पाया जाता है। यदि हम घुए तथा आग को अनेक दृष्टान्तों

1. इतिहास मौलिक पृष्ठ ऐतिहासिक, पृष्ठ 18।

2. हिस्टरी ऑफ एशियन नीतिक, पृष्ठ 300, रिपब्लिकी 1, तथा बरिगिण्ट की।

3. विद्वान्तसुन्य, पृष्ठ 385-86।

मे साथ-साथ देखते हैं तो हमारे अनुमान की गति अधिक दृढ़ हो जाती है। बिना किसी अपवाद के (अव्यभिचरित साहचर्य) बार-बार अनुभव (भूयोदर्शन) हमें एक सामान्य नियम तक पहुँचाने में सहायक होता है। जहाँ-जहाँ भाग है वहाँ-वहाँ घुए का दिखाई देना ही पर्याप्त नहीं है। हमारे लिए इस बात को लक्ष्य करना भी आवश्यक है कि जहाँ आग न हो वहाँ घुआ भी न हो। उपस्थिति में समानता और अनुपस्थिति में समानता, दोनों आवश्यक हैं।<sup>1</sup> यदि नियत साहचर्य के साथ-साथ अपवाद भी कहीं न मिले, अर्थात् अविनाभावरूप-सम्बन्ध हो तो व्याप्तिविषयक अनुमान को पुष्टि मिलती है और केवल उसी अवस्था में हमें उपाधियों, अर्थात् आकस्मिक अवस्थाओं से रहित साहचर्य मिलता है।<sup>2</sup> यह आवश्यक नहीं है कि जहाँ-जहाँ भाग है वहाँ-वहाँ घुआ भी पाया जाए। एक लाल गर्म लोहे के टुकड़े में आग तो है किन्तु घुआ नहीं है। केवल गोले ईंधन की आग के साथ ही घुए का साहचर्य है। इस प्रकार हम देखते हैं कि भाग के साथ घुए का साहचर्य सौपाधिक है, जबकि घुए के साथ भाग का साहचर्य निरुपाधिक अवस्थाओं में है। इस प्रकार 'सब स्थानों पर भाग के साथ घुआ होना' स्वीकार्य नहीं है, जबकि प्रत्येक ऐसी अवस्था में जहाँ भाग गोले ईंधन में लगी हो, घुए का होना स्वीकार्य है। उपाधि का निश्चित रूप से दोष नहीं कहा जा सकता, क्योंकि उपाधि से भ्रम केवल उसी अवस्था में होता है जबकि उसका पृथक् ज्ञान न हो सके। जब कभी उपाधि का सन्देह हो तो हमारे लिए उन परिस्थितियों की विवेचना करना और यह दिखाना आवश्यक हो जाता है कि उक्त उपाधि की अनुपस्थिति में साहचर्य बना रहता है। निपेधात्मक दृष्टान्त उपाधिदोष का निराकरण करते हैं, क्योंकि वे यह सिद्ध करते हैं कि हेतु तथा साध्य तो उपस्थित है, जबकि और कोई निरन्तर उपस्थित नहीं है। निपेधात्मक दृष्टान्त यह दिखाकर समर्थन करते हैं कि हेतु और साध्य अनुपस्थित है, जबकि और कोई भौतिक परिस्थिति निरन्तर अनुपस्थित नहीं है। परवर्ती तर्कशास्त्र ने निपेधात्मक दृष्टान्तों पर विशेषबल दिया है। और व्याप्ति की परिभाषा इस प्रकार की है जिससे कि अनुमेय के लिए हेतु की ऐकान्तिक पर्याप्तता प्रकट की जा सके।<sup>3</sup> नैय्यायिक वलपूर्वक कहता है कि व्यवस्थित मस्तिष्क के लिए उचित है कि वह अपनी स्वच्छ कल्पनाओं को बस में फरके यथार्थ तथ्य के आगे झुक जाए। परीक्षात्मक विधियों का सही धीरा परीक्षात्मक विज्ञानों के साथ ही सम्भव है, और उसके अभाव में, वैज्ञानिक विधि के

1 साहचर्यज्ञान और व्यभिचारज्ञानविग्रह (तर्कसंग्रहश्लेषिका 45)।

2 उद्यम उपाधि की परिभाषा में करता है कि यह वस्तु जो अपना घृण समीपस्थ अणु पदार्थ को दे दे (उपसमीपवृत्ति आद्यथात् सटकाभयति स्वीय धमम् प्रति उपाधि) ; सात रथ का फूल जो अपने ऊपर रखे हुए म्हादिक को अपनी नानी देकर एक परमरथ पराजित्य का सा बना देता है एक उपाधि है। तुलना कीलिए वरदराजकृत श्य परिभाषा के साथ—साधनव्यपिका साध्यसम्बन्धात्ता उपाधम (साकिक रक्षा पृष्ठ 66)। एक निर्दोष आगक को ऐसी सभी उपाधियों से रहित होना चाहिए जिनका स्वयं अपने को सन्देह हो सकता है, या जो विरोधी द्वारा आरोपित की जा सकती हैं। और देखिए वाचस्पतिकृत न्यायवार्तिक उल्लेख टीका, 1 1 1। उद्यम के अनुसार उक्तान्त्र में उपाधि यह है जो (1) मध्यपद के साथ बराबर रहती है (2) निम्न साध्य यह मध्यपद रहता है (3) और जो मध्यपद के साथ निरन्तर नहीं रहती। तर्कदीपिका में चार प्रकार की उपाधियाँ मानी गई हैं। देखिए वाचस्पतिकृत उल्लेख पृष्ठ 317।

3 व्याप्ति की अनेक परिभाषाओं पर विचार करने के पश्चात् सर्वत्र यह निष्कर्ष निकालने में कि निरन्तर साहचर्य साध्य के साथ हेतु की सह उपस्थिति है, जो उक्त निरपेक्ष अभाष की प्रतिकृति के रूप से उपाधिवात् नहीं है। जो हेतु के साथ उगी स्थिति में रहती है किन्तु उस प्रतिकृति के मन्व्य में भिन्न स्थिति में रहती है उल्लेख चिन्तामणि, 2 (देखिए हिस्ट्री आफ इण्डियन लॉजिक पृष्ठ 424।

धारे में भारतीय तार्किक के विचार कोई खास दिग्दर्शनी पैदा नहीं करते। नैव्यायिक आत्मन की सामान्य समस्या से अभिन्न थ्य और प्रकृतिनिष्ठ तन्त्रों का सावधानी से निरीक्षण करने की चेष्टा में भी अभिन्न था, जिसके द्वारा व्यापक प्रतिज्ञाओं पर पहुँचा जाता है।

प्रकृति सदा हमें ठीक ढंग के निदर्यात्मक तथा नियेषात्मक दृष्टान्त प्रदान नहीं करती कि जिनकी सहायता से हम किन्हीं सिद्धान्तों का प्रतिपादन या निराकरण कर सकें। नैव्यायिक का कहना है कि हम नियेषात्मक साध्य की प्राप्ति के लिए उर्क अथवा अग्रत्यस प्रमाण का प्रयोग कर सकते हैं। यदि वह सामान्य प्रतिज्ञा कि 'जहाँ-वहाँ धुआ है वहाँ-वहाँ आग है', ठीक नहीं है तो इसके विपरीत, अर्थात् कभी-कभी 'धुए के साथ आग नहीं रहती', अवश्य ठीक होगी। दूसरे शब्दों में यह कि आग अनिवार्य रूप से धुए की पूर्ववर्ती नहीं है। किन्तु हम यह अस्वीकार नहीं कर सकते कि आग धुए का कारण है। इस प्रकार एक व्यापक प्रतिज्ञा को पुष्ट करने के लिए, जो अवाचित प्रेक्ष के निदर्यात्मक दृष्टान्तों पर आधारित है, उर्क का प्रयोग किया जाता है। यह किन्ही परिकल्पना को सिद्ध करने का भी एक उपाय है।<sup>1</sup> यह दिखाकर कि यदि हम नुमाई गई परिकल्पना को अस्वीकार करेंगे तो किन किन अवगतियों में फस जाएंगे, अग्रत्यस प्रमाण उस प्रकल्पना की पुष्टि करने में प्रवृत्त होना है। हमें यह सिद्ध होना है कि अन्य कोई प्रकल्पना तन्त्रों का समाधान नहीं कर सकती।<sup>2</sup>

उर्क आत्मन की उस अनुभववाचित प्रणवों के लिए, जिससे हमें व्यापक प्रतिज्ञाओं की उपनधि नहीं हो सकती, केवल एक महापक का काम करता है। जहाँ हम सभी सम्भव कारणों का निरीक्षण करके अपने निष्कर्ष की परिपुष्टि अग्रत्यस प्रमाण द्वारा करते हैं, वहाँ भी हमें व्यापक प्रतिज्ञाओं के विषय में एवाग्त निश्चितता उपलब्ध नहीं होती। जब तक वे परिमिति निरीक्षण पर प्राधिन हैं उनमें कोई नादृश्यता नहीं रहती। गणनात्मक अभावित्य केवल मात्र तन्त्र है, निश्चित नहीं है। जहाँ पर यह सत्य है कि इतिर्य-वास्तु विधिदो का अनुभव व्यापक के ज्ञान को उत्पन्न करता है, वहाँ यह नहीं कहा जा सकता कि व्यापक के ज्ञान पूर्णतया इतिर्य-वास्तु विधिदो के द्वारा होता है, क्योंकि व्यापक किन्ही भी अथवा सम्मन् विधिदो से परे जाता है।

समष्टि तन्त्री निर्णयो में भी व्यापक के ज्ञान की पूर्ण शरणा रहती है। हम सब दृष्टान्तों की गणना नहीं करते किन्तु केवल उन्हींकी गणना करते हैं जिनके अन्दर धर्मीय गुण विद्यमान हैं, जिसके कारण ही उक्त दृष्टान्तों का स्थान सम शब्दों के अन्दर होता है। इसीलिए व्यापक के ज्ञान के बिना गणना-पद्धति भी बर्बाद नहीं कर सकती। प्राचीन व्याप

1. भाष्यम्, 1, 31।

2. एक व्यापक परिष्कार के लिए निम्नलिखित शर्तों को पूरा करना आवश्यक है — (1) परिष्कार तन्त्री का समाधान करने में अवश्य समर्थ हो। (2) किन्ही भी ज्ञान तन्त्र से अथवा आधारित सामान्य सिद्धान्तों से उसका विरोध न हो। (3) जहाँ सम्पूर्ण माध्यमों के द्वारा तन्त्रों को सलोप-बन्ध व्याख्या सम्भव हो सकती हो वहाँ सम्पूर्ण माध्यमों की कल्पना कभी न करना चाहिए। (4) उर्क को प्रतिद्वन्द्वी प्रत्यक्ष उपस्थित हो तो एक बहुवर्ण्य तन्त्र बनना कभी भी आवश्यक नहीं है। इस प्रकार की शर्तों को परिष्कार शर्तों के रूप में जाना जाता है।

<sup>1</sup> नैव्यायिक तन्त्रों में, जो निरालम्ब अथवा अज्ञान की अवस्था में अज्ञान को धारित है। ऐसी प्रकल्पना हो जो उक्त शर्तों को पूरा करती है, सिद्धान्तों से अज्ञान होने से पहले, अज्ञानता की शरणा में भी उक्त उक्त शरणा चाहिए। (मोहनदास 'दि पौलिटिकल साइन्स ऑफ इंडिया' हिन्दू, पृष्ठ 298)।

का दावा है कि हम व्यापको को प्रत्यक्ष ज्ञान के द्वारा पहचान सकते हैं। गणेश व्यापको (सामान्य लक्षण) के ज्ञान में इन्द्रियातीत क्रिया को स्वीकार करता है, जब वह इसे अलौकिक प्रत्यक्ष अथवा इन्द्रियातीत अन्तर्दृष्टि को एक प्रकार बताता है।<sup>1</sup> उक्त विचारों में से किसी से भी दृष्टान्तों का सर्वांग सर्वोपलब्ध हमारे लिए आवश्यक नहीं है। व्यापक धूम्रमयता के प्रत्यक्ष द्वारा हम धूम्र-सम्बन्धी सब अवस्थाओं का ज्ञान प्राप्त करते हैं। आग और धुएँ की व्यापकताओं का ज्ञान हमें सामान्यलक्षण-श्रवण-शक्ति द्वारा होता है और हम उनके अनिवार्य सम्बन्ध को अनुभव करते हैं। इस प्रकार एक दृष्टान्त के विरोध द्वारा हम व्यापक सम्बन्ध को पहचान सकते हैं, और जो कुछ एक दृष्टान्त के विषय में सत्य है उसे उक्त वर्ग के सब सदस्यों तक उचित रूप में विस्तृत किया जा सकता है, क्योंकि समानरूपता नाम की एक वस्तु अवश्य है। जो एक बार सत्य है, वह सर्वदा सत्य है। हम जब कहते हैं 'धुआँ', तो हमारे मन में उस समय धुएँ की सब अवस्थाएँ नहीं होती, किन्तु तो भी धुएँ का गुणनिर्देश हमारे मस्तिष्क में उपस्थित रहता है। धुएँ तथा आग के गुण निर्देश व्यापक के अन्दर व्याप्य व्यापक-भाव से परस्पर सम्बद्ध हैं। हमारे सामने अनेकों दृष्टान्तों का रहना आवश्यक है, इसलिए नहीं कि हमें इन विभिन्नो से व्यापक सम्बन्ध की प्राप्ति होती है, बल्कि इसलिए कि वह सम्बन्ध केवल एक उदाहरण से स्पष्ट रूप में पहचाना नहीं जा सकता। यद्यपि विवेक गणित में प्रवीण पुरुष थोड़े से उदाहरणों से भी सम्बन्धों में संदेह कर ही सकते हैं, व्यापक सम्बन्ध केवल शौचमात्र है, उसका सृजन नहीं होता। केवल एक दृष्टान्त से भी विशेष विचार द्वारा हम व्यापक सम्बन्ध तक पहुँच सकते हैं। यदि स्वयं अन्तिम निर्णय में व्यापक सम्बन्ध हमारे सम्मुख स्पष्ट नहीं होता तो एकसमान घटनाओं की पुनरावृत्ति भी इस विषय में हमारी सहायता नहीं कर सकती। यह विषय के अन्दर निहित है जिसे हमारी विचारगति में बनाया नहीं है। जो कुछ इन्द्रियातीत है वह अनुभवातीत भी हो, यह भावश्यक नहीं है। विधियुक्त प्रेक्षण तथा परीक्षण ऐसे अनुभव का केवल समर्थन करते हैं जो केवल एक घटना से कभी-कभी अन्तर्दृष्टि द्वारा प्राप्त हो जाता है। प्रकृति की प्रत्येक घटना अपने अन्दर एक विशेष सम्बन्ध अथवा नियम को छिपाये हुए है, जिसके अनुसार वह घटना संचित हुई है। किसी घटना की मौलिक विशेषताओं को उसके आकस्मिक सहचारी विषयों से पृथक करके समझने में केवल अन्तर्दृष्टि ही हमारी सहायक हो सकती है। व्यापक प्रतिज्ञाएँ विषय-वस्तु के सम्बन्ध हैं। यदि सभी लघुपित्त वाले प्राणी दीर्घायु होते हैं तो यह इसलिए नहीं कि मनुष्य, घोड़ा तथा खरबुर, जो लघुपित्त वाले हैं, दीर्घायु हैं, बल्कि इसलिए कि अधुपित्तता और दीर्घे जीवन की विषय-वस्तुओं में एक आवश्यक सम्बन्ध है। न्याय के परार्थानुमान का महत्त्व उसे इस परिकल्पित निरुपाधिक रूप में रखने से अच्छी तरह स्पष्ट हो जाता है। यदि 'क' तो 'ख', 'क' इसलिए 'ख'।

निगमनात्मक तर्क अपने निष्कर्ष में हमें इस प्रकार आधारवाच्य (प्रेमिस) में वे गई सामग्री से अधिक प्रदान कर सकता है, यह समस्या इस दृष्टिकोण से एक नये रूप में प्रकट होती है। सामान्य सिद्धांत, गणनात्मक निष्कर्ष नहीं है और वे सम्बन्ध जो विशिष्टों को शासित करते हैं, जतने ही यथार्थ है जितने कि स्वयं विशिष्ट। जब हम

1 तुलना की लिए अरस्तू के इस मत से कि व्यापक का ज्ञान, सम्बन्धित विशिष्टों के प्रत्यक्ष ज्ञान के पश्चात्, मन (GODS) द्वारा होता है। दृष्टान्तों की गणना, जलने ही जितनी भी पूर्ण क्यों न हों, जितना निश्चितता प्रदान नहीं कर सकती, जब तक कि हम प्रकृति की अनिश्चितता को अतिगणना न कर लें (अरस्तू एन० पोस्ट०, 1 51)

व्यापक निष्कर्ष से एक विशिष्ट सत्य को निकालते हैं तो एक विशेष अर्थ में निष्कर्ष आधारवाच्य में भी परे पहुँच जाता है, यद्यपि दूसरे अर्थ में यह उनके अन्दर निविष्ट है।

किन्तु यदि व्यापक सम्बन्ध यथार्थ है और उनसे लिए केवल अन्तर्दृष्टि ही को आवश्यकता है तो यह कैसे होता है कि प्रेमी तथा भागल जन सामान्य सिद्धांतों के महत्त्व को ग्रहण नहीं कर सकते जो वैज्ञानिकों तथा दार्शनिकों की आँखों में गड़ जाते हैं? और न इसका समाधान ही सरल है कि हमारे सामान्यानुमान कभी-कभी सत्य सिद्ध नहीं होते। शक्तिपूर्ण आगमनात्मक अनुमानों में सम्बन्धों का सही-सही बोध नहीं होता। विशिष्टों की तृतीय पूर्णता में उनका ठीक-ठीक भेद नहीं किया जाता है। यथार्थता की जटिलता के कारण सम्बन्धों में भेद करना कठिन होता है। राग, मानसिक पक्षपात और जड़ता नया विचारहीनता के कारण हम प्रस्थापनाओं को सत्य मान लेते हैं, यद्यपि ये सत्य होती नहीं। इस अर्थ में विशिष्ट प्रत्यक्ष भी अशुद्ध हो सकते हैं। अन्तर्दृष्टि द्वारा पृष्ठ आगमनात्मक सिद्धांत अधिक विश्वास-योग्य हो जाते हैं जब उनका प्रयोग नये विशिष्टों के लिए होता है, अर्थात् जब हम आगमन से निगमन अवस्था को और आते हैं। जैसा कि हम आगे चलकर देखेंगे, व्याप्ति-सम्बन्धों की प्राधान्यता को भी, अन्य सब ज्ञानों के ममान, ज्ञान की अन्य विधियों में सिद्ध करने की आवश्यकता होती है। ऐसा अन्तर्ज्ञान जिसकी पुष्टि अनुभूति के आधार पर न हुई हो, परिकल्पना मात्र ही है। केवल अन्तर्ज्ञान कुछ अधिक उपयोगी नहीं है। आनुभविक सामग्री की पूर्ण निक्षेपता एक ऐसा आदर्श है जिसको प्राप्त नहीं किया जा सकता। दोनों एक-दूसरे के परस्पर सहायक हैं। सामान्य सिद्धांत में कुछ आवश्यकता निहित रहती है यद्यपि हम इसे केवल एक आनुभविक सत्य के अदर पर ही ठीक-ठाक समझ सकते हैं।

व्याप्ति के सम्बन्ध में न्याय की यह धारणा है कि सामान्य स्थापनाएँ यथार्थता की अवयवभूत हैं,<sup>1</sup> व्याप्ति-सम्बन्ध यथार्थ हैं।<sup>2</sup> चार्वाक सम्प्रदाय वाले, जो भौतिकवादी हैं, व्याप्ति-सम्बन्धों की सम्भावना को स्वीकार नहीं करते और इसीलिए वे अनुमान की यथार्थता के भी विरोधी हैं। बौद्ध दार्शनिकों के मत में सामान्य प्रस्थापनाएँ आदर्श कृतियाँ हैं, यथार्थ सम्बन्ध नहीं हैं। सामान्य प्रस्थापनाएँ केवल नाममात्र हैं और उनकी पहचान केवल कल्पना है। बौद्ध ग्रन्थ 'सामान्यदुष्परिहारिता' में इस मत की कि हम सामान्य प्रस्थापनाओं का, यथार्थ की तरह प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करते हैं, बातों-चना की गई है। हम हाथ की पाँच अंगुलियों को देखते हैं और इसके अतिरिक्त छठी सामान्य वस्तु को नहीं देखते, जो उतनी ही अवास्तविक है जितना कि सिर पर साँग।<sup>3</sup> यद्यपि इस मत की ठीक-ठाक व्याख्या के अनुसार, प्रत्येक प्रकार का अनुमान अमम्भय ठहरता है, तो भी बौद्ध दार्शनिक त्रियात्मक रूप में इसकी यथार्थता को स्वीकार करते हैं और विन्न-विन्न प्रकार के सामान्य सम्बन्धों में भेद करते हैं। हेतु का साध्यपद के साथ स्वभाव (तादात्म्य), कारण-कार्यभाव

1. सामान्यस्य वस्तुभूतत्वात् (श्वेताश्व, पृष्ठ 31, पृष्ठा सप्तम्या)।

2. स्वभावविगानु सम्बन्धो व्याप्ति (पृष्ठ 35)।

3. वीथ 'बुद्धिगत चिन्तामयी', पृष्ठ 233। तुलना बर्जिए बर्लेके के अमृत विचारों के मत से, 'दिनिपन्त वाक ह्य मन नोलेज', प्रविवा, पृष्ठ 13।

अथवा अभाव (अनुपलब्धि) रूप से सम्बन्ध हो सकता है। इसका तात्पर्य यह है कि हमारे अनुमान विध्यात्मक और निषेधात्मक हो सकते हैं और पहले प्रकार के भी विघ्लेषणात्मक अथवा सल्लेषणात्मक हो सकते हैं।<sup>1</sup> जब हम इस प्रकार का कथन करते हैं कि "यह एक वृक्ष है क्योंकि यह देवदारु की श्रेणी का है" तो यह अनुमान या तो तादात्म्य, या विघ्लेषण, स्वभाव, अथवा सह-अस्तित्व के नमूने का है। इसी प्रकार जब हम यह कथन करते हैं कि "वृक्ष वृक्षा ध्रुवा है इसलिए वृक्षा आग है" तो यह अनुमान तदुत्पत्ति (अर्थात् आग से ध्रुवा उत्पन्न होता है), सल्लेषण, कार्यकारणभाव अथवा पूर्वानुपरक्रम के नमूने का है। अनुपलब्धिजन्य अनुमान वह है जहाँ हम घटे के अभाव का अनुमान धडा विखार्य न देने के कारण करते हैं। सामान्य सम्बन्धों का ज्ञान तथ्यों के निरोक्षण द्वारा नहीं होता बल्कि तात्त्विक तादात्म्य की पूर्वधारणाओं अथवा कार्यकारण रूपी आवययता के आधार पर किए गए अनुमान से होता है। बौद्ध दार्शनिक इन कार्यकारणभाव तथा तादात्म्य सम्बन्धी सिद्धांतों की सामान्य सत्ता को स्वीकार करते हैं, क्योंकि विधा इनकी स्वीकृति के और कोई निस्तार नहीं है। दिङ्नाग के अनुसार, ज्ञान के द्वारा वस्तुनिष्ठ सत्ता के रथार्य सम्बन्धों का स्पष्टीकरण नहीं होता है। अन्तर्निहितता, तत्त्व, गुण और उद्देश्य वस्तु के सम्बन्ध, जिनके द्वारा हम किसी निष्कर्ष पर पहुँचते हैं, वे सब विचार के द्वारा आरोपित किए जाते हैं।<sup>2</sup> सम्बन्ध केवल तर्कजन्य है।

वाचस्पति उक्त बौद्धमत की कड़ी छानबीन करता है। बौद्ध दार्शनिकों की दृष्टि में कार्यकारणभाव के नियम की सन्तुष्टि हो जाती है यदि हग भाग लगने की अवस्था में ध्रुए की उपस्थिति को किसी अदृश्य पिशाच के द्वारा उत्पन्न हुआ बता सकें। और उनके मत में यह भी आवश्यक नहीं है कि कार्य-विशेष का कारण भी वही एक हो। यदि कारण वह है जो कार्य से पहले आता है तो दोनों का एक ही समय में विद्यमान रहना नहीं बनता। ध्रुए को देखने से हम वर्तमान में नहीं किन्तु भूतकाल में आग के अस्तित्व का अनुमान कर सकते हैं। और यदि दोनों का तादात्म्य है तो एक के प्रथम ज्ञान का अर्थ दूसरे का भी प्रथम ज्ञान है, और उस अवस्था में अनुमान की आवश्यकता नहीं रहती। वाचस्पति और जयन्त बलपूर्वक कहते हैं कि देवदारु और वृक्ष के मध्य सम्बन्ध तादात्म्य सम्बन्ध नहीं है, क्योंकि सभी वृक्ष देवदारु नहीं हैं।<sup>3</sup> बौद्धमतानुयायी होने यह नहीं बतलाता कि कार्यकारणभाव तथा तात्त्विक तादात्म्य सम्बन्धी सिद्धान्त स्वयं कहा से आए। साहचर्य की अनेक ऐसी अवस्थाएँ हैं जिनका कार्यकारणभाव अथवा तादात्म्य से कोई सम्बन्ध नहीं है। नैसर्गिक के अनुसार, सभी प्रकार के पारस्परिक सम्बन्ध व्याप्ति के अन्दर आते हैं। केवल वही सम्बन्ध नहीं जो कार्यकारणरूप से पूवापरभाव रखते हैं अथवा जाति एवं उपजाति के मध्य हैं, बल्कि इस प्रकार के अन्य सम्बन्ध भी जैसे कि सभी "सीनो-

1 न्यायविदु 3।

2 देखिए न्यायनवनी, पृष्ठ 207। वाचस्पति दिङ्नाग से उद्धृत करता है— 'तर्कोप्यम् अनुमानानुभेयभाको बुद्धधयात्तेन धर्मधर्मिधाभेन न बहिरुत्पन्नत्वम् अपेक्षते।' (न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका, 1.1.5)।

3 न्यायमञ्जरी, पृष्ठ 114, और न्यायवार्तिकतत्पर्यटीका 1.1.5।



वाले पशुपति के गुर धटे हुए होते हैं", व्याप्ति के बन्दर आते हैं ।<sup>1</sup>

### III कारण

अन्य सब सामान्य सिद्धान्तों की भाँति, कार्यकारणभाव का नियम भी नैय्यायिक के लिए एक अतर्क्य सिद्धि द्वारा ज्ञान स्वयं सिद्ध सिद्धान्त है, जिसकी पूर्णतः अनुभव द्वारा होती है। देखे गए कार्यकारण-सम्बन्धों में उस सिद्धान्त का समर्थन होता है जिससे सम्बन्ध अनुभवान्धारम्ब होता है। कारण यह है जो, बिना अपवाद के, कार्य से पूर्व विद्यमान रहता है और जिसके बाधव्यक्तता केवल मात्र सहायक के रूप में ही नहीं, बल्कि कार्य की उत्पत्ति के लिए भी है। यह एक घटनाक्रम का पूर्ववर्ती अवयव है, जो मूलतः रूप से अनेक अवस्थाओं में पूर्ववर्ती रहा है। किन्तु केवल पूर्ववर्ती होना ही पर्याप्त नहीं है कि इसे एक मान्यक पूर्ववर्ती होना चाहिए।

अग्रपरसिद्ध उस पूर्ववर्ती को कहते हैं जिसका सम्बन्ध कार्य के साथ कार्यकारण रूप में न हो, यद्यपि उसके साथ विद्यमान भले ही रहा हो। विद्वानाभ<sup>2</sup> इस प्रकार के विभिन्न अग्रपरसिद्ध कारणों का उल्लेख करता है। हम अपनी उदाहरणों द्वारा किसी पदार्थ की आकाशोपस्थिति का उल्लेख कर सकते हैं। इस प्रकार उदाहरणों द्वारा किया गया उल्लेख भले ही सतत उपस्थित रहता हो किन्तु आकाशोपस्थिति के प्रत्यक्ष के साथ यह कार्यकारणभाव से सम्बन्ध नहीं है। कुम्हार का डंठा एक निरपेक्षक पूर्ववर्ती है, जबकि उस डंठे के रंग से कोई प्रयोग नहीं है। डंठे की गति से 'गे' शब्द होता है, बटु भी एक सहजात कार्य है। निम्न और सर्वव्यापी द्रव्य, जिन्हें स्वेच्छा से न तो उपस्थित ही किया जा सकता है और न हटाया हो जा सकता है, निरपेक्षक पूर्ववर्ती नहीं है। उपस्थिति की उदाहरणों का भी, जैसे कि कुम्हार के साथ का घड़े के निर्माण से कोई सम्बन्ध नहीं है, हम केवल तात्कालिक पूर्ववर्तियों से प्रयोजन है। एक ही कारण के सहजात कार्यों में भी कभी-कभी परस्पर कार्यकारण-सम्बन्ध की भाँति हो जाती है। गृहकार्यक्रम के सामान्य कारण से सराजू के पतली का ऊपर उठना एवं नीचे गिरना होता है। जब ये दोनों सहजात कार्य एक-दूसरे के परचात् होते हैं, तब इस विषय की बहुत आसन्न रहती है कि कहीं पूर्ववर्ती सहजात कार्य को परचात्पूर्ववर्ती सहजात कार्य का कारण न समझ लिया जाए। कार्य की उत्पत्ति के

1 प्रसिद्धार उल्लेख करता है कि कार्यकारणभाव के निरपेक्ष एवं-अस्तित्व, जैसे कि पशुपति के उदय में मनुष्य के उत्तर तथा कुमुदिनी के स्थितने का उल्लेख करता है, व्याप्ति के बन्दर आ जाते हैं (अग्रपरसिद्ध पदार्थप्रथमप्रश्न, पृष्ठ 205)।

2. अग्रपर -- मेरे घन दिन के

अनुष्ठान का पुत्र घन जातिव्यो अर्थात्कार्य के  
सब अकार्य हुए गजाली से घरा काका, और मेरे घन के समय  
पुत्री का घर बहुत टाका जवती गति मरिष

एक ही मनुष्य को गति करे लक्ष्य था।

हादरपर -- जहाँ, यदि कुम्हारी या की धिमी से भी उगी सौभाग्य के रूप में दिए होते तो भी  
देखा हो होगा, तुम्हारा अन्त मत ही उस समय न हो होगा (1. हेतु 4, 3  
2, 13)।

3 'विद्वानाभसूत्रावलि', पृष्ठ 19-22।

निए जो अनावश्यक है, वह उसका अनुपाधिक पूर्ववर्ती नहीं है। कारण को आनुषाङ्गिक परोक्ष एवं नैमित्तिक या आकस्मिक उपकरणों के साथ मिश्रित नहीं करना चाहिए।<sup>1</sup> यह गानी हुई बात है कि यदि बाधक शक्तियाँ उपस्थित हैं तो कारण से कार्य नहीं निकलेगा। इसलिए कभी-कभी 'प्रतिवधकाभाव' को भी कारण की परिभाषा में जोड़ दिया जाता है। केवल मिश्र ने कारण की परिभाषा इस प्रकार की है कि ऐसा आवश्यक पूर्ववर्ती जिससे कोई अन्य कार्य सम्पन्न न हो सके, कारण है। घागे कपड़े के कारण बनते हैं किन्तु उनका रंग कारण नहीं है, क्योंकि रंग कपड़े के विशेष रंग का कारण भले ही हो, कपड़े का कारण नहीं है।

ऐसे दो पदार्थों का परस्पर कार्यकारण-सम्बन्ध नहीं हो सकता जब तक कि उनके बीच अन्वय-व्यतिरेकी सम्बन्ध न हो अर्थात् कारण की विद्यमानता का अर्थ कार्य की विद्यमानता और कारण के अभाव का अर्थ कार्य का अभाव हो। कार्यकारण-सम्बन्ध पारस्परिक तथा प्रतिलोमी होते हैं। वे रहस्यमय शक्तियाँ नहीं हैं। उनका निश्चय इन्द्रियानुभव द्वारा पूर्वापरक्रम को देखकर किया गया है जो एकसमान तथा अपवाद-रहित है।<sup>2</sup> तथ्यों के साक्ष्याती से निरीक्षण पर बस दिया गया है। उदयन कहता है— हमको परिश्रम के साथ प्रयत्न करके ऊहापोह के द्वारा अनेको परिमितताओं तथा पृथक्करणों का निर्णय करना चाहिए।<sup>3</sup> प्रकृति हमारे समक्ष अन्तर्निहित सामग्री को जटिलरूप में प्रस्तुत करती है। हमें अपनी विवेकबुद्धि द्वारा पूर्वापरक्रम की विवेचना करके असम्बद्ध अर्थों को कार्य-कारण से अलग करना होगा। हमें यह भी खोज करनी होगी कि क्या कार्य का तिरोभाव सदिग्ध कारण के तिरोभाव की वजह से है? इस सब अनुसन्धान में इस बात का पूरा-पूरा ध्यान रखना आवश्यक है कि अन्य किसी परिस्थिति में तो परिवर्तन नहीं हुआ है। पूर्ववर्ती की अनुपाधिकता का निष्पन्न करने में भेदपरक उभयविधि के प्रयोग का बड़ा महत्त्व है, जैसी कि पञ्चकारणी नामक बौद्ध सिद्धान्त में पाई जाती है।<sup>4</sup>

कार्यकारण-सम्बन्ध न तो हेतुमुख और न ही फलमुख से प्राप्त किए जाते हैं। वे प्रस्तुत तथ्य नहीं हैं, बल्कि प्रस्तुत सामग्री के आधार पर की गई बौद्धिक रचनाएँ हैं। यह कहना कि 'क' 'ख' का कारण है, इन्द्रियज्ञानगम्य विधिष्टो से ऊपर जाना और पूर्वापरक्रम के नियम का ज्ञान प्राप्त करना है। कार्यकारण का नियम केवल घटनाओं का क्रम न होकर तत्त्वों का पारस्परिक सम्बन्ध है। जबकि तत्त्व प्रस्तुत किए जाते हैं, सम्बन्ध प्रस्तुत नहीं किया जाता।

यदि हम कारणों के अनेकत्व को स्वीकार करें तो कार्यकारणभाव के नियम की प्रयत्नपूर्वक की गई व्याख्या विलकुल ही निरर्थक हो जाती है। और यदि कारणों के अनेकत्व में कोई वैज्ञानिक सबाई है तो अनुमान प्रमाण ज्ञान-प्राप्ति का प्रामाणिक साधन न रहेगा।<sup>5</sup> यदि हम किसी नदी का पानी बहा हुआ देखें तो हम केवल यही अनुमान

1 अन्यवामिद्वयनिवृत्तिपूर्ववृत्तिकारणम् । देखिए तर्कसंग्रह पृष्ठ 38, उक्तभाषा, पृष्ठ 11 ।

2 माया-परिच्छेद पृष्ठ 16 ।

3 कुचुमावृत्ति, 1 : 6 ।

4 भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड, पृष्ठ 427 ।

5 न्यायभाष्य, 2 • 1, 37-38 ।

नहीं कर सकते कि यह पिछली वर्षा का परिणाम है। ऐसा आसिक रूप में नदी के तट पर बाध बाधने से भी सम्भव हो सकता है। यदि हम चींटियों को अण्डे ले जाते हुए देखें तो यह कार्य उनके आश्रय-स्थानों के विगड़ जाने से भी हो सकता है, और यह बाधकत्व नहीं है कि यह आनेवाली वर्षा के ही कारण हो। मोर की केका-ध्वनि मुताई पड़े तो यह निश्चित रूप से बाधतो के घिरने के कारण ही नहीं हो सकती है। यह भी सम्भव हो सकता है कि कोई विशेष भूमि मोर को आवाज की तकल कर रहा हो। न्याय का मत है कि कारणों में अनेकत्व नहीं है और एक कारक के लिए एक ही कारण है। कारणों के अनेकत्व की प्रतीति घटित्व के कारण है। यदि कार्य को पर्याप्त रूप से परिमित तथा विशिष्ट बना दिया जाए तो अनेकत्व गायब हो जाता है। वर्षा के कारण नदी का बढ़ना और प्रसार का होता है और तट पर बाध बन जाने से नदी का बढ़ना और प्रसार का होता है। वर्षा के कारण आई हुई बाढ़ में पानी की घाग बहुत बेगवती होती है, पानी में भ्रम भी बहुत रहता है और फूल-पत्ती व फल आदि भी अधिक राशि में बहते हुए पाए जाते हैं। इसी प्रकार आश्रय-स्थान के विगड़ने से जो चींटियां अण्डे लेकर भागती हैं उनकी गति में और वर्षा के आगमन की सूचना में जो धनती हैं उनकी गति में भी काफी अन्तर है। मोटो को स्वामाविक ६०० तथा मनुष्य के द्वारा की गई उनकी तकल में तो स्पष्ट ही भेद किया जा सकता है। यदि हम कार्य के विरोधत्व की ओर ध्यान दें तो यह स्पष्ट हो जाएगा कि उनका एक ही विरोध कारण है। यदि हम कार्य का भावनात्मक अमूर्तरूप से विचार करते हैं तो कारण का भी विचार उसी रूप से करना चाहिए। बाष्पति और जयन्त हमें बतारो हैं कि कारणों पर यदि हम पूरा-पूरा ध्यान देकर उनके वैशिष्ट्य की जांच करें तो उनका अनेकत्व मिट जाएगा। परन्तु कई तार्किक यह मान लेते हैं कि एक ही कार्य के विभिन्न समाहित कारण एक सामान्य शक्ति अथवा क्षमता (अतिरिक्त शक्ति) रखते हैं। कारणों के अनेकत्व को हम केवल उसी अवस्था में स्वीकार कर सकते हैं जबकि हम विज्ञान से विमुक्त होना पसन्द करें। उस अवस्था में, जैसाकि परवर्ती न्याय हमें यज्जाता है, शक्ति किन्हीं भी कार्य के लिए एक से अधिक कारण-कलाप की कल्पना हम कर सकते हैं, अतः कार्य उनमें से कारणतमूह का नहीं, किन्ती एक विशेष बलिक प्रत्येक का चिह्न है। यदि कार्य के अभाव का हमें निश्चय ही तो उक्त कारणों में भी किसी एक के अभाव का नहीं, बलिक प्रत्येक के अभाव का निश्चय होना चाहिए। इन अर्थों में, सम्भावित और वैकल्पिक कारण-कलापों में से कोई एक ही ऐसा होगा कि, जिसकी विद्यमानता में कार्य की भी सतत रूप से और बिना किन्ही उपस्थिति के विद्यमानता अवश्यम्भावी है। कारण की लक्षित करनेवाला (कारणतावच्छेदक) चिह्न सम्भावित कारण-कलापों में से किसी एक की उपस्थिति को ही बतलाता है, इससे अधिक कुछ नहीं।

तीन प्रकार के कारण माने गए हैं—(1) उपादान (भौतिक) कारण वह सामग्री है जिससे कार्य का निर्माण होता है। उदाहरण के लिए घटो कपड़े का उपादान कारण है और मिट्टी घटो का उत्पादन कारण है।<sup>1</sup> (2) अर्थात्मिक अथवा लक्षम-

1 मैनेनियन, 30 2, 1-7, उर्ध्वाध, पृष्ठ 13-25, भाषा परिच्छेद, 17-18, तर्क-संग्रह, 40।

2 न्याय के अनुसार, कार्य का उपादान कारण के विनाश से होता है। जब एक घटो को नष्ट करने हैं तो अदकी वपदा भी नष्ट हुआ भाग जाता है। इस उध्य का समाधान कि कपडा उस अवस्था में भी बना रहता है और मुवाड़े व उसको भरतो आदि की बाधकता उसके नये तरे से

घागी कारण वह है जो भौतिक कारण में रहता है और जिसकी क्षमता अच्छी तरह जानी हुई है। घागो का परस्पर सयोग कपड़े का अभौतिक कारण है। यदि घागो को जोड़ा न जाएगा तो वे केवल एक बण्डलमान्न ही रह जाएंगे और कपड़े का निर्माण न कर सकेंगे। घागो का रग भी अभौतिक कारण है क्योंकि उसकी क्षमता कपड़े के अन्दर रग जाने के सम्बन्ध में जानी हुई है। उपादान कारण द्रव्य है, किन्तु अभौतिक कारण शुष्ण अथवा क्रिया है।<sup>1</sup> न्यायशास्त्र द्वारा प्रतिपादित परमाणुवाद के सिद्धांत के अनुसार भौतिक जगत में समस्त परिवर्तन अथवा के परस्पर जुड़ने व अलग होने के कारण होता है। मूल घटक यही परमाणु है, यद्यपि उनका योजनाक्रम प्रत्येक क्षण परिवर्तित होता रहता है। निमित्त कारण पूर्वोक्त दोनो कारणों से भिन्न है। यह वह कारण है जिसकी प्रेरणा से कार्य की उत्पत्ति होती है, अर्थात् कार्य का प्रयोजन या साधन जिससे कार्य की उत्पत्ति होती है। कुम्हार घड़े का निमित्त कारण है, जबकि कुम्हार का डंडा व चाक आदि सह-कारी कारण हैं।<sup>2</sup> ये तीनों कारण अरस्तू द्वारा प्रतिपादित भौतिक, औपचारिक तथा निमित्त कारणों से अनुकूलता रखते हैं। स्वयं कार्य को अरस्तू का अन्तिम कारण माना जा सकता है।

कभी-कभी ऐसे कारण को जो तुरंत कार्य को उत्पन्न करता है, कारण कहा जाता है और उसकी परिभाषा है कारणविशेष।<sup>3</sup> केवल मिश्र के अनुसार यह उच्चकोटि का कारण है।<sup>4</sup> कारणों के सग्रह में कारण वह है जो तुरंत कार्य को उत्पन्न करे।<sup>5</sup> प्रत्यक्ष ज्ञान की क्रिया में ज्ञाता तथा ज्ञेय पदार्थ दोनो का उपस्थित रहना आवश्यक है, यद्यपि प्रधान कारण इन्द्रिय-सम्पर्क है। नीलकण्ठ ने कारण की परिभाषा में कहा है कि ऐसा कारण जिसके बिना अभिलषित कार्य किसी भी अवस्था में उत्पन्न न हो सके।<sup>6</sup> घड़े की उत्पत्ति में कुम्हार का डंडा साधनरूप कारण है। जंगल का डंडा कारण यही है। यह तभी कारण बनता है जबकि घड़े की उत्पत्ति में इसका प्रयोग वस्तुतः किया जाता है। इसलिए 'व्यापारवद्'

निर्माण के लिए नहीं पड़नी इस धारणा में होता है कि भौतिक उपादान कारण का मध्यम नाम नहीं हुना था वरन् वह बड़े बड़े रूप घागो में एक अन्तर्निहित स्वतः उत्पादक तत्कार अथवा स्वभाव (स्वित्तिस्थानक तत्कार) के रूप में बसा रहा था जिसमें कि वे तुरंत एक कपे कपड को उत्पन्न कर सकें।

1 साध्य और वेदान्त ने इन दूसरे प्रकार के कारण को स्वीकार नहीं किया है। वे काम तथा कारण की द्वादशम नियम में आवद्ध मानते हैं। दोनो को परस्पर बाधने के लिए किमी कड़ी की आवश्यकता नहीं है। समवायी तथा असमवायी कारणों में भेद करना टिक चढ़ी सकता। वस्तुतः निमित्त कारण ही असमवायी कारण है। साध्य और वेदान्त ने उपादान तथा निमित्त कारणों को स्वीकार भी करते हैं किन्तु दोनो भेद को भी स्वीकार नहीं करते। प्रत्येक पटना सजिक है जो अन्य को उत्पन्न करती रहती है। इस के अन्दर प्रत्येक क्षण परिवर्तन होता रहता है, केवल हम उसे एक स्थिति में ही और दूसरी में वहाँ कहते हैं।

2 निमित्त कारणों में सामान्य और विशिष्ट दो भेद किए गए हैं। सामान्य कारण आठ हैं ईश्वर उसका ज्ञान द्रव्य और रूप पूर्ववर्ती ज्ञान, देश काय, धर्म (पुण्य) और अधर्म (पाप), इनमें कभी कभी वाक्प्रमाणों के अभाव को भी जोड़ दिया जाता है (तकसबह 07 208)।

3 असाधारण वरण करणम (तकसबह, 37)।

4 प्रकृत कारणम।

5 अपिजन्यन कारोत्पत्ति।

6 तकसबह 186।

विशेषण जोड़ दिया जाता है। सामुनिक न्याय एक पक्ष और आगे बढ़ता है और कहता है कि कारण वह नहीं है जिसके अन्दर व्यापार अपवादा क्रिया रहती है, बल्कि स्वयं क्रिया ही कारण है जो उपयुक्त कार्य का निकटतम कारण है।<sup>1</sup>

परवर्ती न्याय में कार्य की परिभाषा इस प्रकार की गई है कि कार्य "अपने पूर्ववर्ती निषेध का प्रतिपक्षी अस्तित्व है।"<sup>2</sup> यह पूर्ववर्ती निषेध का निश्चित सह-संबन्धी है। यह कहना कि कार्य का पहले अभाव होता है, यह स्वीकार करना है कि कार्य का आरम्भ होता है। यह असत्कारवाद का सिद्धांत है। इसे, दूसरे शब्दों में, आरम्भवाद भी कहते हैं। किन्तु नूतन विकासवाद का सिद्धांत यह है कि कार्य का अस्तित्व कारण में पहले से नहीं रहता किन्तु कार्य को उत्पत्ति गये तारे से होती है, जिसे यो भी कह सकते हैं कि वस्तुमत्ता में रचनात्मक क्रम है जिसके अनुसार उसमें निरव्यक्त स्वरूप की वृद्धि होती रहती है।<sup>3</sup> कई बौद्ध दार्शनिकों का मत है कि कार्य की उत्पत्ति के पूर्व ही उसके अस्तित्व का ही स्वीकार किया जा सकता है और न अभाव का हो, और दोनों को एव साथ भी नहीं माना जा सकता। न्याय का कहना है कि कारण में उत्पन्न होने के पूर्व कार्य का अभाव रहता है और इस विचार को समता न्याय के इस सिद्धांत में भी ठीक बैठती है कि पूर्णरूप उन अंशों से जिनमें मिलकर वह बनता है, विनकुल भिन्न है।<sup>4</sup> सांख्य तथा वैदान्त का मत यह है कि कार्य में पहले में विद्यमान क्षमताओं का वास्तविकीकरण होता है। सांख्य के मतानुसार निमित्त कारण केवल प्रकट होने की प्रणिया में महायव मान है। नैयायिक इस मत की आलोचना इस प्रकार करता है कि यदि कपडा पहले से ही धागे में विद्यमान है तो हमें वह दिखाई क्यों नहीं देता? धागे ही कपडा नहीं है, कपडे की तरह हम धागे को पहन नहीं सकते। कपडा प्रकट नहीं होता यह कोई तर्क नहीं है, क्योंकि प्रकट न होना ही तो वास्तविक समस्या है। यदि प्रकट होने से तारपर्यं "ऐसी आकृति के रूप में विद्यमान न रहना है जिसका प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है और जो कार्य करने में मध्यम है" तो यह कारण की प्रिया में पूर्व कार्य का स्पष्ट ही अभाव है। कोई पदार्थ जो कारण की प्रिया से पूर्व एक आकृति-विशेष में विद्यमान नहीं था, अथ कारण की प्रिया में अस्तित्व में आया है।<sup>5</sup> कार्य कारण से आकृति, क्षमता और स्थिति में निम्न है। इसके अनिश्चित, यदि सांख्य के अनुसार कार्य की उत्पत्ति में अभिन्नता के सिद्धांत को स्वीकार कर लिया जाए तो यह समस्त नैतिक जगत् ही जो आद्य प्रकृति से बना है, प्रकृति के मध्यम ही अदृश्य होना चाहिए। यदि कार्य का विस्तार शून्य आकार में कारण ही के समान है तो इसका कारण यह है कि

1 कर्मायोगन्यायिण्यन वाचस्पयि ।

2 प्रणामावधारणोऽपि (सर्वसफु, 39) ।

3 कर्माय ने यह शब्दों के लिए कि कारण और कार्य सर्वथा भिन्न हैं, अनेकों युक्तियों का माध्यम दिया है (1) वे भिन्न-भिन्न विचारों के पदार्थ हैं, (2) और भिन्न भिन्न शक्तियों के स्रोत; (3) वे भिन्न-भिन्न धर्मों को उत्पन्न करते हैं, और (4) तब के भिन्न भिन्न धर्मों में होते हैं; (5) आकृति में भी भिन्न हैं (6) कर्मों में भी, क्योंकि धर्म अनेक हैं और कपडा एक है, (7) यदि कारण और कार्य एक समान होते तो कारण से कार्य को उत्पन्न करने के लिए किसी प्रयत्न को आवश्यकता न होती। और देखिए न्यायवार्तिकभाष्यटीका, 3 2, 17।

4 न्यायसूत्र, 4 5, 48 59 ।

5 न्यायवार्तिक, 4 1, 49 ।

आधार कारण ये है। इसलिए प्राकृतिक तथ्यों द्वारा निर्दिष्ट इस मत को कि पदार्थ नये सिरे से उत्पन्न और नष्ट होते हैं अस्वीकार करने का कोई कारण प्रतीत नहीं होता।<sup>1</sup> यह मत भी, कि जब दूध दही के रूप में परिवर्तित होता है तो केवलमात्र रूप में परिवर्तन होता है, विनाश की कोई क्रिया नहीं होती, तर्कसगत नहीं है। जब हम किसी नये पदार्थ को पुनर्निर्माण की नई विधि द्वारा बनते हुए देखते हैं तो उससे हम अनुमान करते हैं कि पहला पदार्थ नष्ट हो गया।<sup>2</sup> दूध के सघटित अवयव पहले फट जाते हैं और फिर वे पुनः सघटित होकर दही को उत्पन्न करते हैं। नैयायिक स्वीकार करता है कि पूर्व पदार्थ का पूर्णरूपेण विनाश होने से नये पदार्थ का निर्माण होना असम्भव होगा। तात्पर्य यह निकला कि पदार्थ केवलमात्र अपनी पूर्वस्थिति को छोड़ता है, यद्यपि नैयायिक इसे प्रकट रूप में स्वीकार करने को प्रवृत्त नहीं होता।

सांख्य तथा वेदांत के ग्रंथों में, विनका सिद्धांत कार्य-कारण भाव के सवध में भिन्न है, न्याय के विचार की आलोचना की गई है। यहा सांख्यकारिका से एक वृष्टान्त दिया जा सकता है।<sup>3</sup> जिसका अस्तित्व नहीं है उसे कभी भी उत्पन्न नहीं किया जा सकता। हम चाहे कितना ही प्रयत्न क्यों न करें, नीले को पीले में परिवर्तित नहीं कर सकते। और फिर उपादान कारण तथा ही कार्य के साथ जुड़ा हुआ मिलेगा, जैसे कि तेल के साथ तिल। क्योंकि अभावात्मक पदार्थ के साथ सम्बन्ध सम्भव नहीं है, इसलिए कार्य को कारण में विद्यमान मानना पड़ेगा। ऐसा कहना, कि कारण से कार्य की उत्पत्ति हो सकती है बिना उसके साथ सम्बन्ध रहते हुए भी, असगत होगा। क्योंकि उस अवस्था में, कोई भी पदार्थ किसी भी कारण से उत्पन्न हो सकता है और कार्यविशेष की उत्पत्ति के लिए कारणविशेष का भी प्रश्न नहीं उठता।<sup>4</sup> यदि कहा जाए कि असम्बद्ध कारण अपने अन्दर छिपी हुई क्षमता के कारण कार्य को उत्पन्न कर सकता है,<sup>5</sup> तो यदि उस शक्ति का कार्य से सम्बन्ध है तो यह कहना भी सर्वथा उचित ही होगा कि कार्य कारण के अन्दर पहले से विद्यमान है, और यदि सम्बन्ध नहीं है तो इस कठिनाई का कि एक कार्यविशेष एक शक्तिविशेष से क्यों उत्पन्न होता है, कोई हल नहीं मिलता। इसके अतिरिक्त, क्योंकि कारण और कार्य दोनों की एक ही प्रकृति है, अतः यदि एक विद्यमान है तो दूसरे को भी अवश्य विद्यमान होना चाहिए। सांख्य और वेदांत का आग्रह है कि यदि कार्य कारण से

1 न्यायभाष्य, 4 \* 1, 49।

2 न्यायभाष्य, 3 2 16।

3 9।

4 इस मत के अनुसार कहा जाता है कि असम्भव पदार्थ जैसे शकल वा मीन भी उत्पन्न किया जा सकता है। न्याय इनका उत्तर इस प्रकार देता है कि हमारे मन से जो कुछ उत्पन्न होता है वह पहले विद्यमान नहीं था, किन्तु हर एक पदार्थ जिसका पहले अस्तित्व न रहा ही उत्पन्न हो सकता है ऐसी बात नहीं है (न्यायमञ्जरी पृष्ठ 494)।

5 यह उत्पत्ति से पूर्व कार्य की सत्ता नहीं है तो उत्पादक की कार्यशीलता का शक्त कार्य से शकल कही धोर कल्पना करना पड़ेगा। दूसरे शब्दों में, छापी के प्रति उत्पादक का प्रयत्न घड़े को उत्पन्न कर सकता है। वैशेषिक इस कठिनाई का समाधान इस प्रकार करता है कि एक कारण विशेष में जो निया लगाई जाती है वह जन्ती कार्यों को उत्पन्न कर सकती है जिसकी क्षमता उस कारण में निहित हो।



विरुद्ध-नियमों के अधीन शासित होता है, यह एक स्वीकृत पक्ष है जिसे हम तर्कशास्त्र में स्वीकार कर लेते हैं और तब आगे चलते हैं, यद्यपि अध्यात्मशास्त्र में इसे सिद्ध करना होता है। जीवन में हम असली कारण को नहीं पृथक्ते अथवा किसी भी घटना की व्याख्या नहीं चाहते। बल्कि एक विशेष कार्य को करने के लिए जिन वस्तुओं की आवश्यकता है उनके ज्ञानमान से ही सन्तोष कर लेते हैं। मिट्टी घबे का कारण है जहाँ प्रकृति तो मिट्टी प्रदान करती है और कुम्हार उसका उपयोग अपने प्रयोजन के लिए करता है। अवस्थाओं या परिस्थितियों का कहीं अन्त नहीं है और इसलिए हमारी सब स्थापनाएँ सापेक्ष होती हैं। हम कहते हैं कि यदि ऐसी-ऐसी अवस्थाएँ हो और यदि इसके विरोधी कारण न हों तो अमुक कार्य अवश्य होगा। कारणों के भी कारण के विषय में जो कठिनाइयाँ हैं और उनकी बजह से जो विपरीत परिणाम हो सकता है, उन्हें नैय्यायिक केवल विवादास्पद कहकर त्याज्य समझता है। कारण और कार्य दोनों ही अस्थायी घटनाएँ हैं। वे निर्य-सत्य नहीं हैं यद्यपि हम इनको अपना अस्तित्व रखने वाले पदार्थसमूहों की व्याख्या करने में प्रवृत्त होते हैं। परमाणु यदि कारणरूप है तो वे यथार्थ नहीं हो सकते। कारण का परिवर्तन के अतिरिक्त कुछ अर्थ नहीं है और जो भी परिवर्तनशील है वह केवल अस्थायी घटनामात्र है। विच्छेदण करने पर कार्यकारणभाव केवल एक ऋन प्रतीत होता है ऐसी घटनाओं का, जो सदा एक-दूसरे पर निर्भर करती हैं, फिर भी हम उसे एक वास्तविक प्रत्यय की तरह प्रयुक्त करने को बाध्य हो जाते हैं। अनुभव के क्षेत्र में यह निश्चित रूप से उपयोगी है किन्तु हम इसकी नितान्त प्रामाणिकता को स्वीकार नहीं कर सकते। कार्यकारणभाव अनुभव का एक रूपमात्र है।<sup>1</sup>

कारण में कार्य का अभाव है यह विचार जो न्याय में स्वीकार किया है, इसका उद्गम इस प्राकृतिक पक्षपात में है कि यथार्थ वह है जो प्रत्यक्ष हुआ हो।<sup>2</sup> हम वस्तुतः उच्चतर और अधिक जटिल स्तरों को निम्न तथा सरल स्तरों से उदय होते देखते हैं, जिनमें वे पहले नहीं पाए गए थे। वर्तमान समय के अनेक वैज्ञानिक विचारक यथार्थसत्ता-सम्बन्धी इस विचार को एकदंशिक शृंखला के रूप में स्वीकार करते हैं, अर्थात् सरल से जटिल की ओर बढ़ना, तथा नीचे से ऊपर की ओर बढ़ना। वे यथार्थवादी नैय्यायिक से इस विषय में मतभेद रख सकते हैं कि अन्तिम सरल इकाई का स्वरूप क्या है। किन्तु उनकी व्याख्या का आदर्श तत्त्वरूप से बही है। हम चाहे गौतिक परमाणुओं से आरम्भ करें, जैसा कि नैय्यायिक करता है, या इलेक्ट्रानों से आरम्भ करें, जैसा कि आधुनिक वैज्ञानिक करता है, अथवा निरपेक्ष सामग्री या इन्द्रिय-सामग्री अथवा देशकाल से आरम्भ करें और उत्तरोत्तर बढ़ती विविध जटिलताओं में से गुजरे, जैसा कि कुछेक समकालीन यथार्थवादी करते हैं हमें एक अपर्याप्त आदर्श व्याख्या को स्वीकार करने के लिए बाध्य होना होता है। दार्शनिक बोधगम्यता की पहली शर्त यह है कि अधिक में से न्यून निकल सकता है, किन्तु न्यून में से अधिक नहीं निकल सकता। विचारधारा की स्वाभाविक प्रवृत्ति हमें इसी सिद्धान्त को स्वीकार करने की प्रेरणा करती है। नदी की धारा अपने निकास-स्थान की ऊँचाई से ऊपर नहीं उठ सकती। यदि किसी मत में बोधगम्यता की पूर्व-सिद्ध शर्तें मग होती हों तो, हमें बताया जाता है कि, उन शर्तों को छोड़ देना चाहिए। किन्तु हम अपनी मानसिक रचना में यथार्थवाद के आदेशानुसार परिवर्तन नहीं कर सकते।

1. नारोपित अथवा अत्यस्थ धर्म।

2. न्यायभाष्य, 2, 2, 18।



विचार उपलक्षित, किन्तु अव्यक्त अथवा सम्भावित को भी ग्रहण करने के लिए बाध्य होना है और स्वीकार करता है कि नये अव्यक्त रूप से अथवा सम्भावित रूप से कारण में पहले से अन्तर्निहित था। एक विप्लव यथार्थवादी की दृष्टि से विकास केवल आविर्भाव मात्र है। और यदि यह विकास को, आविर्भाव से कुछ अधिक मानता है तो अपना ही विरोध करता है। अनेकवैण्डर सरोखे यथार्थवादी जब सर्ग और उच्चतम गुणों अथवा जीवधारियों के विकास की चर्चा करते हैं तो वे देशकाल के अतिरिक्त, अन्य किसी सिद्धांत की भी कल्पना कर लेते हैं। यदि यथार्थवादी नेवल उसीको जो वास्तविक है, यथार्थ मानता है और सम्भावित को निरर्थक अभिव्यक्ति कहकर छोड़ देता है तो कार्यकारणवाद समझ में नहीं आ सकता। नैय्यायिक अपने मत का स्वयं उल्लेख करता है जब वह परमाणुओं तथा आत्माओं की यथार्थता को स्वीकार करता है जोकि वेसे नहीं जाते। वे यथार्थ जिन्हें हम देखते हैं, उत्पन्न होते तथा नष्ट होते हैं और इसलिए वे अनित्य हैं। नित्य पदार्थ हमें दृष्टिगोचर नहीं होते, इसके बावजूद भी हम उनके अस्तित्व की धारणा करते हैं। यथार्थवादी काल के महत्त्व को अतिशयोक्ति के साथ मानने के लिए बाध्य होता है। गुयाऊ 'काल' पर लिखी अपनी छोटी-सी पुस्तक में कहता है कि "काल को हम आधुनिकों ने एक प्रकार की रहस्यपूर्ण यथापेक्षा बना दिया है और उसे देव-सम्बन्धी पुराने विचार के स्थान में रखकर सर्वशक्तिमान बना दिया है।" 1 काल को परिपूर्णता-विषयक प्रकल्पना के आधार पर हमें कभी भी इस विश्व के, जो न तो निश्चित है न स्थायी है, उद्देश्य का निश्चय नहीं हो सकता। हम ऐसे प्रसङ्ग में निवास करते हैं जो परिवर्तित होता रहता है और जहाँ किसी भी पदार्थ से कोई भी पदार्थ प्रकट हो सकता है। इस प्रकार की योजना में परमात्मा का कोई स्थान नहीं बनता, जब तक कि हम यह पवित्र धारणा न कर लें कि पदार्थों का प्रवाह ऊपर की दिशा में है और स्वयं परमात्मा भी निर्माण की प्रक्रिया में अन्दर है। प्रोफेसर अनेकवैण्डर हमें विश्वास दिलाते हैं कि देव मन से आगे का उच्चतर गुण है। हमें अवश्य यह प्रश्न करना चाहिए कि फिर परमात्मा के आगे उससे क्या था ?

नैय्यायिक आग्रहपूर्वक कहता है कि कार्य तथा कारण के ध्येय में बराबर तारतम्य है। यदि हम ध्याय के मत को आधुनिक विज्ञान की परिभाषा में सिद्धांत के रूप में रखना चाहें तो कह सकते हैं कि यह समस्त कार्यकारणभाव को शक्ति के ध्येय के रूप में मानता है। यह प्रकृति की कार्यप्रणाली में किसी भी अतीन्द्रिय शक्ति की सत्ता को मानने से निषेध करता है, यदि हम अण-भर के लिए इसके अदृष्ट पुष्प-यापविषयक विचार को दृष्टि से ओझल कर दें। कार्यकारणभाव केवल शक्ति का पुनर्विभाजन है। कारण परिस्मितीयों का सग्रहण है (कारण-शामधी) और नये यह है जो उससे उत्पन्न होता है। 2 साधारण बुद्धि के इस विचार की मान्यता को ठीक बताने के लिए कि पदार्थ उत्पन्न होते तथा नष्ट होते हैं, नैय्यायिक प्रकृति के तारतम्य को दृष्टि से ओझल कर, छतारा मोल लेता है। यह इस सर्वमान्य विचार के साथ कि 'वसतु' से कुछ उत्पन्न नहीं होता, इस

1. रितापार्थक्य रिपू, सितम्बर 1923, पृष्ठ 466 में उद्धृत।

2. जैसा कि हम देखेंगे, वैज्ञानिक स्वीकार करता है कि कारण के कुछ कार्य हैं: गुणों के कारण होने हैं। मिट्टी का काला रंग घड़े के काले रंग का कारण है, जब तक कि ताप की विरोधी शक्ति उत्पन्न रंग न बरक दे। वैज्ञानिक में इसका लपकाट लक्षणों से द्व्यणुओं और द्व्यणुओं से द्व्यणुओं की उत्पत्ति में पाया जाता है, जहाँ कि चलातक अवयवों की संख्या परिमाण या आयाम निश्चित करते हैं। निश्चित पदार्थों के गुणों में परिवर्तन स्वीकार करता है।

भाव को समन्वित करने की चेष्टा करता है कि वस्तुएँ बननी प्रारम्भ होती हैं। पौधे में से फूल निकलता है, वृक्ष में से फल निकलता है, तो भी वह अनुभव करता है कि पौधा, फल, फूल और वृक्ष सब अयथार्थ है। न्याय, कारण के तात्त्विक तादात्म्य को स्वीकार करता है और उसके मत में क्रमों में भेद होता है, जिससे नये गुणों का उदय होता है। अध्यात्मविद्या के समस्त प्रश्न हैं कि क्या ये उत्पन्न हुए नये गुण यथार्थ हैं ? यह विनकुल सत्य है कि हमने उन्हे कार्य-अवस्था में ही देखा है, कारण-अवस्था में नहीं देखा। किन्तु क्या इसी आधार पर हम अनुमान कर सकते हैं कि वे यथार्थ हैं ? नैय्यायिक जब यह स्वीकार करता है कि ससार की परिवर्तनशील अवस्थाएँ नश्वर हैं, तो वह यह भी स्वीकार करता है कि वे नितान्त यथार्थ नहीं हैं। यथार्थ अपरिवर्तित है, जबकि एकत्रीकृत पदार्थों के रूप में परिवर्तन होता है। प्रचलित रूप में हम कहते हैं कि पदार्थ अस्तित्व में आते तथा विनष्ट होते हैं। वस्तुएँ स्पष्टस्य उत्त्वों का परस्पर सम्मिलन तथा पृथक्-करण होता है, जो न तो उत्पन्न हो सकते हैं, न नष्ट हो सकते हैं, न न्यून होते हैं और न बढ़ाए जा सकते हैं। यथार्थ विद्यमान रहता है किन्तु उसकी अवस्थाओं में परिवर्तन होता है। प्रकृति के राज्य में भी निरन्तरता के प्रथम सिद्धान्त को स्वीकार किया गया है। पर-माणु विद्यमान रहते हैं जबकि उनके आकस्मिक मिश्रण अस्तित्व में आते हैं तथा नष्ट होते हैं। अस्तु से सत् की उत्पत्ति होती है, इस कथन का विरोधाभास नष्ट हो जाता है जब हम यह स्मरण करते हैं कि जो अकुर में है वह वास्तविक रूप धारण कर लेता है। किसी एक स्थिति को भावात्मक रूप देकर उसकी पूर्वस्थिति को अभावात्मक रूप देना भाषा का वृत्तपयोग करना है।

## 11. उपमान अथवा तुलना

उपमान अथवा तुलना वह साधन है जिससे हम किसी पूर्णतया ज्ञात पदार्थ के सादृश्य से किसी अन्य पदार्थ का ज्ञान प्राप्त करते हैं। यह मूलकर कि अगली बैल (गवय) गाय के समान होता है, हम अनुमान करते हैं कि वह पशु जो गाय के सदृश दिखाई देता है, गवय है।<sup>1</sup> उपमान के तर्क में दो अवयव रहते हैं—(1) ज्ञेय पदार्थ का ज्ञान, (2) सादृश्य का प्रत्यक्ष ज्ञान। जहाँ प्राचीन नैय्यायिक पहले को नये ज्ञान का मूल कारण मानते थे, वहाँ अर्वाचीन नैय्यायिक सादृश्य ज्ञान को अधिक महत्त्व देते हैं।<sup>2</sup> केवल मात्र सादृश्य ही, चाहे वह पूर्ण हो, चाहे पर्याप्त मात्रा में हो अथवा आंशिक हो, उपमान प्रमाण को युक्तियुक्त सिद्ध करने के लिए पर्याप्त नहीं है। सादृश्य अथवा तादात्म्य की पहली अवस्था में कोई नया ज्ञान उपलब्ध नहीं होता। गाय एक गायके सदृश है, यह नहीं कहा जाता है। दूसरी, अर्थात् पर्याप्त सादृश्य की अवस्था में अनुमान प्रामाणिक ही हो यह नहीं कहा जा सकता, क्योंकि भेस गाय नहीं है, यद्यपि दोनों में बहुत-सी बातें सादृश्य की पाई जाती हैं। और यदि आंशिक सादृश्य है, तब तो मामला और अधिक खराब है। एक तिल में रूबन्त नहीं हो सकता, यद्यपि अस्तित्व का गुण दोनों में समान है। उपमान के प्रामाणिक तर्क में हम सादृश्य के कर्णों की उतनी गणना नहीं करते जितना कि उनके गृहत्त्व पर ध्यान देते हैं।<sup>3</sup>

1. प्रसिद्धवस्तुसाध्यन्यायप्रसिद्धरत्न नाथनम् ।

उपमान समाश्रयत यथा शीतपत्रस्तथा ॥ (हरिभद्रगद्दशनसमुच्चय 23) ।

और देखिए न्यायसूत्र 1, 1, 6 ।

2. सादृश्यज्ञानम् (तर्कसंग्रह, 58) ।

3. न्यायभाष्य, 2, 1, 44 ।

सादृश्य को महत्त्वपूर्ण या आवश्यक होना चाहिए<sup>1</sup> और कार्यकारण भाव के साथ उसका सम्बन्ध होना चाहिए।<sup>2</sup> उपमान तर्क, पदार्थ और उसके नाम में जो सम्बन्ध है उसका ज्ञान करता है।<sup>3</sup> इसका सम्बन्ध अभिज्ञान की समस्या के साथ है। हमें बताया जाता है कि गवय मंजा उम जानवर (नील गाय) की है जो गाय के साथ सादृश्य रखता है, और जहां हम ऐसे जानवर को देखते हैं उसे गवय कह देते हैं। परवर्ती तार्किकों का मत है कि यह माध्यमरूप अभिज्ञान केवल सादृश्य के ही कारण नहीं होता, अपितु असादृश्य (वैधर्म्य) के भी कारण होता है, जैसे कि हम एक घोड़े को पहचानते हैं जो कि गाय से भिन्न जानवर है, क्योंकि उसके खुर फटे हुए नहीं होते जो कि गाय का विशेष धर्म है; अथवा जैसे हम ऊट को पहचानते हैं, ऊधी बरदन आदि उसके विशेष लक्षणों द्वारा।<sup>4</sup> हम अर्थ में उपमान-प्रमाण आधुनिक तर्क के सादृश्य-तर्कों के अनुकूल नहीं बैठता।

जैसा कि हम देखेंगे, न्यायशास्त्र सत्य के विषय में उपयोगितावादी के मत को स्वीकार करता है, जो हमें सफल प्रेरणा देता है। अनुभूत पदार्थों के सम्बन्ध में तो यह कसौटी उपयुक्त हो सकती है, किन्तु इन्द्रियातीत सत्य इसके क्षेत्र से परे हैं। नैय्यायिक इन कठिनाई का समाधान उपमान के द्वारा करने की कोशिश करता है। यदि प्राचीन ऋषियों द्वारा प्रतिपादित आयुर्वेद के सिद्धान्त परीक्षा करने पर सत्य सिद्ध हुए तो आध्यात्मिक विज्ञान भी, जो उन्हीं ऋषियों द्वारा प्रतिपादित है, अवश्य सत्य होना चाहिए।

क्योंकि उपमान में सादृश्य के प्रत्यक्ष का विशेष भाग है, अतः बिड़नाग इसे प्रत्यक्ष ज्ञान की कोटि में ही रखता है। वैयक्तिक दृष्टि की गणना अनुमान में करता है, क्योंकि तर्क को इस रूप में रखा जा सकता है "यह पदार्थ गवय है, क्योंकि यह एक गाय के समान है, और जो गाय के समान होता है वह गवय होता है।"<sup>5</sup> साव्य तर्क करता है कि उपमान ज्ञानप्राप्ति का स्वतन्त्र साधन नहीं है, क्योंकि अरण्यरक्षक का निर्देश एक आप्त (शाब्दिक) ज्ञान है और सादृश्य का प्रत्यक्ष ज्ञान का एक दृष्टान्त है।<sup>6</sup> भासर्वश भी इसे शाब्दिक ज्ञान के ही अन्तर्गत रखता है। उपमान का तर्क एक प्रकार से जटिल है, क्योंकि इसमें अरण्यरक्षक द्वारा प्राप्त शाब्दिक ज्ञान कि गवय गी के समान है यह अवयव सम्मिलित है, प्रत्यक्ष ज्ञान का भी अवयव है क्योंकि हम गवय को जगल में देखते हैं, एक अवयव स्मृति का है क्योंकि जब हम गवय को देखते हैं तो हमें (अरण्यरक्षक का) कथन स्मरण ही आता है, एक अवयव अनुमान का है क्योंकि हम धारणा करते हैं इस सामान्य प्रतिज्ञा की कि जो गाय के समान है वह गवय है, और अन्तर्गत-गत्वा वह ज्ञान जो इस प्रकार के तर्कों का विशेष लक्षण है अर्थात् इस प्रकार के जानवर को मंजा गवय है। अन्तिम ही विशेष रूप से उपमान प्रमाण की देन है और इसे ज्ञान के अन्य श्रेणियों के साथ मिला न देना चाहिए, यद्यपि इसमें कुछ रूप

1 प्रतिज्ञाधर्म्यात्, 2 1, 45।

2 साध्यसाधनभाव (न्यायभाष्य, 2 1, 45)।

3 सङ्गमिक्तिपाद।

4 तार्किक रत्ना, 22।

5 उपस्कार, 9 · 2, 5।

6 वत्तवधीमुदी, 5।

व्यय के समान हो सकते हैं।<sup>1</sup>

## 12 आप्त प्रमाण

ज्ञान के मुख्य स्रोतों में 'आप्त प्रमाण' आता है। हम ऐसी अनेक वस्तुओं के अस्तित्व को, जिन्हें हमने स्वयं नहीं देखा, न जिनके विषय में विचार ही किन्हीं अन्य पुरुषों के प्रामाणिक कथन के आधार पर स्वीकार कर लेते हैं। हमें प्रचलित साक्ष्य, ऐतिहासिक परंपरा तथा धर्मशास्त्रों की दिव्य वाणी के आधार पर बहुत कुछ ज्ञान प्राप्त होता है। इस प्रकार की ज्ञानप्राप्ति की विधि में तार्किक दृष्टि से जो विवेचनीय विषय सन्निविष्ट हैं उनके विषय में शब्द वाक्य आप्त प्रमाण के अन्तर्गत हम विचार करेंगे।

शब्दों के उद्गम तथा स्वरूप, तथा आज्ञा और वाक्यों के ध्वन्यास के विषय में न्याय का क्या विचार है, इसका उल्लेख संक्षेप में कर सकते हैं। आकाश जो समस्त वेश को व्याप्त किए हुए है, किन्तु वायु नहीं, शब्द का अधिष्ठान है।<sup>2</sup> शब्द को एक निर्वात (शून्य) स्थान में भी उत्पन्न किया जा सकता है, भले ही हम उसे न सुन सकें क्योंकि उसे हमारे कान तक पहुंचाने के लिए वायु का वहां बभाव है। शब्द किस कोटि का है यह वायु पर निर्भर नहीं है, किन्तु उसका उच्चारण आदि वायु पर निर्भर है।<sup>3</sup> शब्द दो कठोर पदार्थों के परस्पर सयोग से उत्पन्न होता है। एक शब्द दूसरे शब्द को, दूसरा एक अन्य शब्द को उत्पन्न करता है, और यह क्रम तब तक चलता है जब तक कि आगे कोई बाधक पदार्थ प्रकट नहीं हो जाता जहां पहुंचकर यह क्रम रुक जाता है।<sup>4</sup> केवल इसलिए कि इसका अधिष्ठान दुर्बोध (इन्द्रियातीत) है, हुए यह तर्क नहीं कर सकते कि शब्द नित्य है।<sup>5</sup>

1 सिद्धान्तमुद्रतावलि 79 और 80। पूर्वमीमांसा और वेदान्त उपमान तर्क की स्वाधीनता को स्वीकार करते हैं, यद्यपि वे इसकी परिमाणा भिन्न प्रकार में करते हैं। जब जगत में शब्द हमें मिलता है तो हमें केवल वायु के साथ इसके सादृश्य का ही बोध नहीं होता किन्तु शब्द के साथ वायु के सादृश्य का भी बोध होता है। दूसरा शब्द उपमान से ही होता है क्योंकि वायु का तो उस समय प्रत्यक्ष नहीं होता।

2 शब्दवहारी का ज्ञान ऐसी समय से भी होता है जब कि यह अथवा अन्य पुरुषों वाली किसी पशु का प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता। इत्यत्र तात्पर्य यह हुआ कि शब्द का अधिष्ठान ऐसा है जिसे हम छु नहीं सकते तथा जो सर्वत्र छाया हुआ है और जिस आधार में कम्पन होता है उसमें यह नहीं रहता। (न्यायभाष्य, 2, 2, 38)।

3 वैशेषिक सूत्र, 1, 1, 6।

4 न्यायभाष्य, 2, 2, 35-36।

5 शब्द की अस्तित्वता को सिद्ध करने के लिए अनेकों युक्तियां दी जाती हैं (न्यायसूत्र, 2, 2, 13-38)। (1) शब्द का आदि होता है, क्योंकि इसकी उत्पत्ति दो कठोर पदार्थों जैसे एक कुरहाड़ी और दूध के परस्पर संपर्क में होती है। यह नहीं कहा जा सकता कि उक्त घटप केवल शब्द की अभिव्यक्ति में सहायक होता है किन्तु उसे उत्पन्न नहीं करता, क्योंकि सघर्ष और शब्द दोनों एक साथ नहीं होते। इन शब्द को, जिस सघर्ष में वह निकला है उसके रूक जाने पर भी, बहुत दूरी पर सुन सकते हैं। (2) शब्द गिरा नहीं दे क्योंकि इसका आदि भी है और अन्त भी है। यदि यह नित्य होता तो बरबतर बुनाई देता रहता, क्योंकि यह श्रवणेंद्रिय के समीप है, किन्तु यह स्थिति नहीं है। हम यह भी जानते हैं कि शब्द कुछेक जाते हुए कार्यों से बन्द हो जाता है। शब्दों के साथ अपने

शब्द अक्षरों से मिलकर बनता है जिससे अभिप्राय अथवा सहाया के द्वारा किमी पदार्थ का संकेत होता है। प्रत्येक शब्द कुछ अर्थ रखता है और इसीको सामान्यतः शब्द तथा उस पदार्थ के मध्य बिन्दु यह खोजन करता है, एक प्रकार का सम्बन्ध समझा जाता है।<sup>1</sup>

शब्दार्थ के मध्य की व्याख्या बेंव्याकरणों ने 'स्फोट' के सिद्धान्त पर की है।<sup>2</sup> इनके अनुसार कोई भी अक्षर अकेला जैसे, 'गा' अथवा 'घ' या कुछ अक्षर 'गाय' शब्द के अनुरूप पदार्थ का ज्ञान उत्पन्न नहीं करा सकते, क्योंकि प्रत्येक अक्षर उत्पन्न होते ही नष्ट हो जाता है। यदि हम यह भी मानें कि पूर्व के अक्षरों ने जो भाव छोड़ा है वह हमने अन्तिम अक्षर की सहायता करता है, तो भी कई अक्षर मिलकर भी पदार्थ के ज्ञान की व्याख्या नहीं कर सकते। अक्षरों के अतिरिक्त और उनसे ऊपर कोई वस्तु है जिसके द्वारा ज्ञान प्राप्त होता है, और वह स्फोट है, अर्थात् शब्द का मारभूत तत्त्व जिसका अर्थविर्भाव शब्द, अक्षर अथवा वाक्य द्वारा होता है।<sup>3</sup> शब्द का यह सारतत्त्व पदार्थ का बोध कराता है। केवल

शब्द के सम्पर्क से हम शब्दों के शब्द की रीति देखे हैं। (2-2, 32-36, वीथियमूल, 2 : 2, 26-37)। वास्तविकता का रहना है कि प्रत्येक शब्द के विषय में शब्दों की एक सूचना रहती है और इस अर्थों में आगे अर्थोपपत्ता शब्द विद्यमान को नष्ट कर देता है। उचित सूचना के अन्तिम शब्द को जो नष्ट करता है

यिक इव वगण

कि एक गुण वृ

है। वास्तविकता का रहना है कि शब्द को जो नष्ट करता है वह वाक्य पदार्थ का शब्द से शब्द नहीं बल्कि शब्दों के मध्य सम्पर्क है, जो कि शब्द का उपलब्ध कारण है। अर्थात् वा एक अक्षर जैसे पदार्थ के साथ सम्पर्क होने के कारण और शब्दों की उत्पत्ति करके के शब्द नहीं रहता और अब आदिम शब्द का अर्थोपपत्ति कारण, अर्थात् शब्दों का शब्द के साथ सम्पर्क, शब्द ही रहता है जो वह सूचना को नष्ट गिरे से शब्द करने के लिए शब्द नहीं रहता और इस प्रकार अन्तिम शब्द नष्ट हो जाता है। (3) शब्द का बोध उसके अर्थोपपत्ति रूप में आगे बढ़ते हुए हमारे एक अन्तिम शब्द होता है। इसका अन्तिम अर्थोपपत्ति के रूप में है और इसलिए यह अन्तिम है (न्यायमूल, 2-2, 16)। (4) शब्द की शक्ति इस प्रकार की जाती है कि शब्दों के अर्थोपपत्ति पदार्थों को गुण विद्यमान हों। शब्दों व शब्दों के लिए एक प्रकार इसका अर्थोपपत्ति आया है। (5) एक शब्द के कारण पर कि हम शब्दों से प्राप्त शब्दों को छोड़ते हैं। हम यह नहीं कह पाते कि शब्द शब्द हैं। जब वे गले गुणों के बिना ही शब्दों के अर्थोपपत्ति नहीं था और अब हम उन्हें शब्दों के अर्थोपपत्ति करते हैं। अन्तिम शब्द को शब्दों पर यह कहना सकते हैं, जैसे हम दो बार शब्दों के अर्थोपपत्ति या नष्ट करतेवाले कहना शक्य है। (न्यायमूल, 2-2, 29)। (6) क्योंकि हम इसे नहीं सकते इसलिए यह शब्द है, यह शब्दों के अर्थोपपत्ति है। यदि वा शब्द ही नहीं सकते, फिर भी यह अन्तिम है (न्यायमूल, 2-2, 22-24)।

1. हुनन नौदिप विद्वानभिप्रायमूल, 5-37। वेंव्याकरण मटोरोसोरीशिप (वेंव्याकरण-मूल, पृष्ठ 243) और गोपेश शेट्ट (मूल, पृष्ठ 23-26) इस शब्दों के अर्थोपपत्ति को अर्थोपपत्ति शब्दों में ही शब्दों की मानते हैं, यद्यपि शब्दों की वेदात्त का मत है कि यह अर्थोपपत्ति में भी रहती है। 'पदार्थ', 8-4-15, न्यायविदुषीया, पृष्ठ 10-11।

2. पाणिनि का अन्तिम अर्थोपपत्ति के विषय में 6-1, 12<sup>2</sup> में अर्थोपपत्ति का है कि उनके समय में यह शब्दों के अर्थोपपत्ति था। देखिए सर्वज्ञानसङ्ग्रह, पार्श्वनिदर्शन।

3. हुनन शब्द और शब्दों का एक ही शब्द है। शब्दों के अर्थोपपत्ति को एक शब्दों के अर्थोपपत्ति है और यह यह अर्थोपपत्ति कहना है कि यह 'मान' नहीं हो सकता क्योंकि इसे शब्दों के अर्थोपपत्ति अर्थोपपत्ति कहना था है। इसे शब्दों के अर्थोपपत्ति का कारण भी कहा गया

अकेला अक्षर, जब तक कि वह पूरा शब्द न बन जाए, किसी पदार्थ का संकेत नहीं कर सकता। पदस्फोट के समर्थकों का तर्क है कि केवल एक पद अथवा एक शब्द अर्थ का बोध करा सकता है। इसी प्रकार वाक्यस्फोट के समर्थकों का कहना है कि केवल एक वाक्य पूरे अर्थ का संकेत कर सकता है। वाक्यस्फोट के समर्थकों के अनुसार, वाक्य वाणी का केवल प्रारम्भ है, जबकि शब्द वाक्यों के भाग हैं और अक्षर शब्दों के भाग हैं। स्फोट अथवा शब्द के सारतत्त्व को नित्य कहा गया है और वह स्वयम्बू है जिसका संकेतित पदार्थ के साथ स्थायी सम्बन्ध है। अक्षर, शब्द और वाक्य नित्य-अर्थों का केवल आविर्भाव करते हैं, उन्हें उत्पन्न नहीं करते। नैयायिक का मत है कि जो कुछ सार्थक है वह शब्द है,<sup>1</sup> और उमोही हम वाक्य के अन्तिम अक्षर को सुनते हैं, हमें उसके अर्थ का ज्ञान हो जाता है। मस्तिष्क अक्षर 'य' को सुनने के साथ ही हमें पहले अक्षर 'या' की स्मृति हो जाती है और पूरा शब्द 'याय' हमारे मस्तिष्क में आ जाता है। इस प्रकार हम शब्द और पदार्थ का जो स्थितिगत सम्बन्ध है उसके द्वारा पदार्थ का ज्ञान कर लेते हैं।<sup>2</sup>

शब्द और अर्थ के मध्य जो सम्बन्ध है वह प्रकृति के कारण नहीं, अपितु लोकाधार से है, और इस मत का समर्थन हमारे इस अनुभव से भी होता है कि हम किस विधि से शब्दों के अर्थों का ज्ञान प्राप्त करते हैं। हमें प्रचलित प्रयोग, व्याकरण तथा शब्दकोष के द्वारा शब्दों के अर्थों का ज्ञान प्राप्त होता है। वेदान्त इसके साथ भावमयी को भी जोड़ देता है।<sup>3</sup> यह रुढ़ि कि अमुक-अमुक शब्द अमुक-अमुक अर्थ का वाचक होगा, ईश्वर-संस्थापित (ईश्वरसंकेत) है।<sup>4</sup> परवर्ती न्याय स्वीकार करता है कि मनुष्य भी रुढ़ि की स्थापना करते हैं (इच्छामात्र व्यक्ति),<sup>5</sup> यद्यपि मानुषिक रुढ़ि को पारिभाषिक सजा दी गई है, क्योंकि वह तिल-भिन्न मनुष्यों के साथ बदलती रहती है।

शब्दों का द्योतित अर्थ क्या है, व्यक्त, अथवा आकृति, अथवा जाति, या उक्त सब कुछ?<sup>6</sup> व्यक्ति वह है जिसकी एक निश्चित आकृति (मूर्ति) हो और जो विशेष गुणों का बासस्थान हो।<sup>7</sup> यह व्यक्त है और उसे प्रत्यक्ष देखा जा सकता है।<sup>8</sup> आकृति विशिष्ट गुण है; गलकदल का व्यवस्थापन मांस की आकृति है। जाति एक नमूना अथवा वर्ग है और जाति के पदार्थ में पाया जानेवाला सामान्य विचार है। यह हमें प्रस्तुत व्यक्ति के सद्गुण पदार्थों का सम्पूर्ण ज्ञान प्राप्त करने में सहायता करता है।<sup>9</sup> न्याय का मत है कि

है। (पिबितकृत शाकरभाष्य, पृष्ठ 204, टिप्पणी—इतिहास अनुवाद) और देखिए शाकरभाष्य, 1 : 3, 28।)

1 शक्त पत्रम् (उक्तप्रश्न, 59)।

2 न्यायवादिन, 2, 2, 55।

3 सिद्धांतमुक्तावली, 81, न्यायमञ्जरी, पृष्ठ 6।

4 न्यायभाष्य 2, 1, 55 और देखिए न्यायमञ्जरी, पृष्ठ 243।

5 शक्तप्रश्न, 59, सिद्धांतमुक्तावली, 81।

6 न्यायसूत्र, 2, 2, 65।

7 2, 2, 64।

8 2, 2, 65।

9 अमानप्रसंगिकता जाति (न्यायभाष्य, 2, 2, 66)। क्योंकि हम विशिष्ट गणों के विचार से पृथक् शब्दों की एक निश्चित धारणा रखते हैं इसलिए शब्दों का एक उन्मुपकरण आधार अत्यन्त हीना चाहिए (न्यायभाष्य, 2, 2, 61 और 66)। उल्लेखकर का मत है कि आतिथित स्वभाव प्रत्येक व्यक्ति

अप्य व्यक्तित्व, उसकी आकृति तथा उसकी जाति, तीनों को बताता है, यद्यपि भिन्न-भिन्न परिमाण में।<sup>1</sup> व्यवहार में हम आकृति का उल्लेख करते हैं। अर्थात् कृति बड़ने से शब्द व्यक्ति का निर्देश करता है, और जब हम सामान्य विचार को सूचित करने की कोशिश करते हैं तो जाति का उल्लेख करते हैं। शब्द आकृति का संकेत करता है, व्यक्तित्व को दर्शनाता है तथा जाति का सूचन-निर्देश करता है। विरुद्ध अनिर्दिष्ट लक्षण नाम की कोई चीज नहीं है। यह किसी न किसी रूप में निर्दिष्ट (व्यक्तिगत) है। फिर आकृति भी अपने-आपमें पर्याप्त नहीं है। मिट्टी से बनी गाय की मूर्ति को हम गाय नहीं कह सकते यद्यपि आकृति गाय की ही है, किन्तु उसमें व्यक्तिगत अन्य गुणों का अभाव है। व्यावहारिक प्रयोग से इस बात की पुष्टि होती है कि शब्द व्यक्तियों का संकेत करते हैं।<sup>2</sup>

बौद्ध विचारकों के अनुसार, शब्द निश्चित पदार्थों के वाचक नहीं हैं, बल्कि ऐसे अन्य पदार्थों का निराकरण करते हैं जिनका ध्यान मन से मन में आ जाता है। 'गाय' शब्द से बोधे जाति अन्य पदार्थों का निराकरण (अपोह) हो जाता है। इस निराकरण के कारण हम अनुमान करते हैं कि 'गाय' शब्द गाय कर्मी पदार्थ का निर्देश करता है।<sup>3</sup> उद्योतकर अपोह के सिद्धान्त की आलोचना निम्न-लिखित मुद्दों के आधार पर करता है—जब तक पहले से विध्यात्मक संकेत का प्रह्ला न हुआ हो, निरपेक्षरूप संकेत का विचार मन में उठ ही नहीं सकता। प्रत्येक निवेद्य का एक विध्यात्मक आधार होता है। केवलमात्र निवेद्य का कुछ अर्थ ही नहीं, जबकि प्रत्येक निरपेक्षरूप कथन के साथ विध्यात्मक कथन अर्थात्-पति द्वारा जुड़ा हुआ है। यद्यपि परस्पर-विरोधी दो शब्दों में एक का संकेत दूसरे का निराकरण कर देता है, परन्तु 'सर्व' जैसे शब्द में इस प्रकार का निराकरण सम्भव नहीं है।<sup>4</sup> प्रत्येक शब्द किसी विध्यात्मक वस्तु का संकेत करता है, जो अन्य पदार्थों से उसका केवलमान भेद ही नहीं होती है।<sup>5</sup>

के शब्द समान-नामक से रहता है। यह बात कि जति प्रत्येक व्यक्ति के अन्तर अपनी सम्पूर्णता में रहती है या भक्तों में, कुछ अर्थ नहीं रखता, क्योंकि जाति विधाय नहीं है और इसलिए पूर्ण इबाई और जनों का भेद इतरर शून्य नहीं होता। जाति अथवा निरपेक्षरूप से लिए बड़ा जाति है कि पदका इन व्यक्तियों के साथ विचार बहुत शरत्त्व है, अथवा सम्बन्ध में रहता आवश्यक है, और अन्य व्यक्तियों के साथ काचित् सम्बन्ध में।

1 2 2, 63। जातिनिर्दिष्टव्यक्ति।

2 2 2, 57।

3 देखिए न्यायसूत्र, पृष्ठ 303, 306-8, और शार्ङ्गधरवि विषय हृत 'न्यायसूत्र'। प्राग्विक शब्द शब्दों में इस विचार के विषय में कोई निश्चित सूचना नहीं है, यद्यपि शार्ङ्गधरवि अपोहनिर्दिष्ट रूप में एक परिचित रूप में विनता है। उसके अनुसार शब्द न तो विध्यात्मक और न ही निरपेक्षरूप पदार्थों को संकेत करते हैं। निरपेक्षरूप शब्द अथवा पदार्थों के विवेक का परिणाम नहीं है, और न ही निरपेक्षरूप शब्द निरपेक्षरूप शब्दों का परिणाम है। शब्द का शरत्त्व निरपेक्षरूप एक निरपेक्षरूप शब्दों के शरत्त्व शब्दों में है। शब्दों के निर्दिष्ट पदार्थों से बना एक विध्यात्मक स्वभाव रखते हैं जिससे रूप शब्द का निराकरण हो जाता है। यह बात विधाय ही अधिक श्लोपपद है, यद्यपि शब्दों के शब्दों के शरत्त्व शब्दों से शब्द बहुत शरत्त्व से शब्द नहीं घाटा, और न ही हिन्दू शास्त्रों से शब्दों के रूप में संकेत करते हैं।

4 व्यावहारिक, 2 2, 65।

5 देखिए उदयन 'वाक्यसूत्र'।

6 न्यायसूत्र, पृष्ठ 311, और देखिए न्यायसूत्र, पृष्ठ 317-21।

यह आपत्ति की जाती है कि शब्द पदार्थों का सकेत नहीं कर सकते, क्योंकि वे पदार्थों के साथ नहीं रहते, और पदार्थों के उपस्थित न रहने पर भी विद्यमान रहते हैं, जैसे कि इस निषेधात्मक निर्णय में कि "यह कोई धडा नहीं है।"<sup>1</sup> इस आपत्ति के उत्तर में वाचस्पति का कहना है कि शब्द व्यापक का सकेत करता है जिसमें देश काल में बटे हुए सभी व्यक्ति सम्मिलित रहते हैं, और इसलिए वह वर्तमान तथा भूतकाल के भी व्यक्तियों का सकेत करता है।<sup>2</sup> और न यही कहा जा सकता है कि शब्द केवल एक अमूर्त विचार है, क्योंकि यह भिन्न-भिन्न व्यक्तियों के भिन्न-भिन्न रूपों को लक्षित नहीं कर सकता है। शब्द विभिन्न रूपों का ही उल्लेख करता है और ये पदार्थ के ही अन्दर रहते हैं। हम अपने अनुभव में शब्दों का प्रयोग करते हैं और ये जीवन में सफलता की ओर ले जाते हैं। यदि शब्द केवल मानसिक विम्बों से ही सम्बन्ध रखता, बाह्य पदार्थों से न रखता तो यह सब असम्भव होता।<sup>3</sup>

कभी-कभी यह कहा जाता है कि शब्द तथा पदार्थ के मध्य क्या सम्बन्ध है, हम इसकी कल्पना नहीं कर सकते। शब्द एक गुण है, और इसके द्वारा प्रकट किया गया पदार्थ द्रव्य है, और इन दो के मध्य संयोग-सम्बन्ध नहीं हो सकता। यदि शब्द के द्वारा प्रकट किया गया पदार्थ भी गुण होता, तो भी दो गुणों के मध्य यह सम्बन्ध असम्भव है।<sup>4</sup> शब्द निष्क्रिय है और संयोग निर्भर करता है दोनों में से किसी एक की गति पर। शब्द आकाश और पदार्थ आकाश दोनों निष्क्रिय है और उनमें कोई संयोग नहीं हो सकता। शब्द तथा उसके अर्थ के बीच समवाय-सम्बन्ध भी नहीं हो सकता है। वात्स्यायन स्वीकार करता है कि शब्द और उसके अर्थ के बीच सम्बन्ध उत्पादक रूप (प्राप्तिसङ्ग) नहीं है। 'अग्नि' शब्द अग्नि पदार्थ को उत्पन्न नहीं करता।<sup>5</sup> यही कारण है कि शाब्दिक बोध इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष ज्ञान से कम स्पष्ट होता है।<sup>6</sup> तो भी बोध के रूप में वह किसी भी तरह स्मृत नहीं होता।

वाक्य सार्थक (भावपूर्ण) शब्दों का सङ्ग्रह है। हमें वाक्य को बनानेवाले शब्दों का बोध होता है और उसके बाद उनके अर्थों का। शब्दों के बोध अपने पीछे मस्कार छोड़ जाते हैं जिनको वाक्य के अन्त में स्मरण किया जाता है, और तब विभिन्न अर्थ एक प्रकरण में एकसाथ सम्यक् हो जाते हैं। जहाँ प्राचीन नैयायिकों का कहना है कि शाब्दिक ज्ञान का मुख्य कारण मौखिक स्मृति से प्राप्त पदार्थों का स्मरण है, वहाँ आधुनिक नैयायिक तर्क करते हैं कि मौखिक स्मृति मुख्य कारण है। वाक्य का अर्थ निर्भर करता है—(1) आकाशा, पारस्परिक आवश्यकता अथवा परस्पराश्रय, अथवा अन्य शब्द के अभाव में किसी शब्द की अभिलक्षित अर्थों को सकेत करने की असमर्थता पर, (2) योग्यता अथवा वाक्य के भाव के अनुरूप होने की क्षमता तथा उसे निरर्थक

1 प्रमेयकमलमार्तण्ड पृष्ठ 124 वैशेषिक सूत्र, 7 2, 17।

2 न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका 2 2 63।

3 प्रमेयकमलमार्तण्ड, पृष्ठ 136, विश्वाम्बुदत्त अष्टसहस्री, पृष्ठ 249।

4 वैशेषिक सूत्र, 7 2 14।

5 न्यायभाष्य और न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका 2 1, 50 51।

6 प्रमेयकमलमार्तण्ड पृष्ठ 128 30, कुमारसिंहकृत श्लोकावलि, 5 11, 6-8, और 10।



किंवा असफल न होने देने की क्षमता पर, (3) सन्निधि, निकटता, सामीप्य, अथवा बीच में सम्बन्ध व्यवधान दिव्य बिना शब्दों के स्वीयता के साथ एक के बाद एक उच्चारण पर। ये शब्दों के पदयोजना-सम्बन्धी, ताकिक तथा ध्वन्यात्मक सम्बन्धों पर विशेष बल देते हैं। ऐसे शब्दों के सकलन से जो परस्पर एक-दूसरे पर आश्रित न हो, यथा मनुष्य, घोड़ा और बस्ती, कोई भाव नहीं निकलता। एक ऐसे वाक्य का, जैसे 'आग से सींचे,' कुछ भी अर्थ नहीं है, क्योंकि यह बुद्धि में नहीं आता। इसी प्रकार देर-देर से उच्चारण किए गए शब्द कुछ अर्थ नहीं रख सकते। वाक्य ऐसे शब्दों से बनता है जो एक-दूसरे पर आश्रित, और जिन्हें एक-दूसरे के अगल-बगल रखकर कोई रचना की जा सके। गङ्गा शब्दमें एक चौथी शक्ति भी जोड़ता है, अर्थात् बनता के आगम का ज्ञान। एक ऐसे वाक्य, जैसे "शौचव्यम् आनय" का अर्थ यह हो सकता है कि "घोड़ा लाओ" और यह भी हो सकता है "तमक लाओ।" इसका निश्चित अर्थ हमें तभी मालूम हो सकता है जबकि हमें प्रकृता के मन में क्या है, इसका ज्ञान हो। निश्चित अर्थ को प्रकट करने की योग्यता में इस आवश्यकता को भी सम्मिलित कर लेना चाहिए।<sup>1</sup> जहां योग्यता के लिए औपचारिक सगति की आवश्यकता है, वहां तात्पर्यज्ञान, अथवा यक्षा के अभिप्राय के ज्ञान से आशय वास्तविक सगति कहा जा सकता है।<sup>2</sup>

प्रतिज्ञाओं को तीन वर्गों में बाटा गया है - विधि, निषेध और व्याख्या (अर्थ-वाद)।<sup>3</sup> शब्द का उपयोग जब ज्ञान के उद्घम के रूप में किया जाता है तो उसका तात्पर्य होता है, 'आप्तोपदेश' अर्थात् एक विश्वस्त व्यक्ति का कथन।<sup>4</sup> आप्त से तात्पर्य उस व्यक्ति से है जो किसी क्षेत्र-विशेष में विशेषज्ञ हो, "वह जो किसी विषय का प्रत्यक्ष प्रमाण रखता है और उसे दूसरों को पहचाना चाहता है जिससे कि वे इसे समझ लें।" ऐसे व्यक्ति किसी भी जाति अथवा वर्ण के बने न हों, "ऋषि हो, आर्य हो अथवा श्लेच्छ हो।"<sup>5</sup> जब किसी युवक के मन में यह सन्देह हो कि अमुक नदी पार की जा सकती है या नहीं, तो बस्ती के किसी पुराने अनुभवों पुरुष से इस प्रकार की सूचना मिलने पर कि वह पार की जा सकती है, उस पर विश्वास करना चाहिए।

ये विश्वसनीय कथन बुद्धि जगत् से अथवा अदृश्य जगत् से सम्बन्ध रखते हैं। यह कथन कि "कुनैन नामक दवा ज्वर का इलाज करती है" पहले प्रकार का है, और "धार्मिक जीवन से स्वर्ग मिलता है" यह दूसरे प्रकार का है। ऋषियों के शब्द दूसरे अर्थात् अदृश्य-जगत् से सम्बन्ध रखते हैं।<sup>6</sup> उनके कथनों पर विश्वास करना चाहिए, क्योंकि इस विश्व के सम्बन्ध में उनके कथन, जिनकी सच्चाई जांची जा सकती थी, सत्य सिद्ध हुए हैं। वेदों के निर्माता आप्तपुरुष अर्थात् विश्वसनीय पुरुष हैं, क्योंकि उन्होंने सत्य का अन्तर्दृष्टि से प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त किया था, उन्हें मनुष्य-भाव से भ्रम था तथा

1 प्रायश्चित्त-श्रौत और वेदिक वेदान्तपरिभाषा, 4।

2 जहां योग्यता तथा वैयक्तिकता का मत है कि वाक्य के अन्तर्गत शब्द क्रिया पर ही केंद्रित रहते हैं, जिसके बिना उनका कुछ अर्थ नहीं आता, वहां वैयक्तिकता का मत है कि प्रतिज्ञा केवल कुछ सामर्थ्य शब्दों (पदसमूह) से बनती है जिनके सामर्थ्य अर्थ का बोध होता है, वाक्य के अन्तर्गत क्रिया-पद हो या न हो। (तर्कसंग्रह, पृष्ठ 59, : 'प्रभाकर स्वतः', पृष्ठ 63)।

3 भाष्यनूत, 2 1, 63, और लक्ष्मीमुटी, पृष्ठ 17।

4 1 1, 7।

5 व्यासभाष्य, 1 : 1, 7।

6 व्यासभाष्य, 1 : 1, 8।

उनमें अपने ज्ञान को दूसरो को देने की इच्छा थी।<sup>1</sup>

उदयन तथा अन्न-दृष्ट जैसे परवर्ती नैय्यायिक और वैशेषिक विचारक परमेश्वर को वेदों का नित्य निर्माता मानते हैं। उदयन इस मत का निराकरण करता है कि वेदों की प्रामाणिकता उनके नित्य, दोषहीन तथा महान सन्तों द्वारा स्वीकृत होने से अनुमान की जाती है। सृष्टि के नवीन आरम्भ के समय सन्तों की स्वीकृति नहीं हो सकती। वेदों की नित्यता के विषय में भीमासक का जो मत है उसका उदयन विरोध करता है, और युक्ति देता है कि नित्यता की सूचक कोई निरन्तर परम्परा नहीं है, क्योंकि इस तरह की परम्परा वर्तमान सृष्टि से पूर्व, प्रलय के समय, नष्ट हो गई होगी। परन्तु वात्स्यायन परम्परा की निरन्तरता को स्वीकार करता है तथा कहता है कि ईश्वर प्रत्येक सृष्टि के आरम्भ में वेदों का पुनर्निर्माण करता है, तभी उक्त परम्परा को स्थिर रखता है।<sup>2</sup> यदि भीमासक अपने इस मत के समर्थन में वेदमन्त्र प्रस्तुत करते हैं कि वेद नित्य हैं और ऋषि उनके निर्माता नहीं अतितु केवल मन्त्रद्वण्डा हैं, तो वेदों के उद्गम के विषय में न्याय-मत के समर्थन में अन्य मन्त्र उद्धृत किए जाते हैं।<sup>3</sup> इसके अतिरिक्त, वेदों में ऐसे वाक्य हैं जो निर्माता को उपनिक्षेप करते हैं।

वेदों की प्रामाणिकता के विरोध में असत्य, पूर्वापर विरोध, पुनरुक्ति आदि जो आपत्तियां उठाई जाती हैं उन सबका यह कहकर निषेध किया गया है कि वे टिकनेवाली नहीं हैं।<sup>4</sup> उनकी प्रामाणिकता की रक्षा इस आधार पर की जाती है कि उनके विषय एक सगत और पूर्ण इकाई का निर्माण करते हैं। वेदों को स्वीकार करने का अर्थ मिथ्याविश्वास अथवा ईश्वरीय वाणी का आश्रय लेना नहीं है।

चिह्नान्न विरोध में कहता है कि शब्द, ज्ञान का स्वतन्त्र साधन नहीं है। जब हम विश्वसनीय कथन की बात करते हैं तो उससे हमारा तात्पर्य या तो यह होता है कि जो व्यक्ति बोल रहा है वह विश्वसनीय है, या यह होता है कि यह तथ्य जिसे वह कह रहा है, विश्वसनीय है। पहली अवस्था में यह अनुमान है, और दूसरी अवस्था में प्रत्यक्ष ज्ञान है।<sup>5</sup> यद्यपि शब्द अनुमान के समान है, क्योंकि यह पदार्थ के ज्ञान को उसने चिह्न द्वारा दूसरे को पहुँचाता है। किन्तु इसका चिह्न अनुमान के चिह्न से भिन्न है, यहाँ यह संकेत करता है कि शब्दों का प्रयोग करनेवाला व्यक्ति विश्वास के योग्य है या नहीं।<sup>6</sup> अनुमान में चिह्न

1 2 1, 68।

2 न्यायभाष्य और न्यायवाक्यतात्वटीका 2 1, 68।

3 इव सयम् आयुगत ऋषो यन् पि साम्यदि, इत्यादि।

4 यदि हम पुनर्प्राप्ति के लिए यत्न करते हैं और पुनर्प्राप्ति नहीं होती, तो कम में कही शोष रहा होगा, वैदिक विधान में शोष नहीं है। इस प्रकार के आदेशों की कि 'सूर्योदय के पश्चात् हम करो' अथवा 'पश्चिम' होम करो, परस्पर विरोधी नहीं समझना चाहिए, क्योंकि वे आचार के वैकल्पिक विधानों का कथन करते हैं। कोई भी पुनरुक्ति निरर्थक नहीं है (न्यायभाष्य, 2 1, 58-59)।

5 चिह्नान्न, फिर भी बुद्ध के यन्त्रों की प्रामाणिक मानता है। (वेदिक कुमारिलकृत सत्यवातिक, पृष्ठ 169 से आगे)।

6 न्यायभाष्य, 2 1, 52।

(सहाय) तथा लक्षित पदार्थ का सम्बन्ध प्राकृतिक है, किन्तु शब्द प्रमाण में यह सम्बन्ध रुद्धित है।<sup>1</sup> यदि हम यह तर्क उपस्थित करें कि धार्मिक बोध शब्दों के अर्थों की रम्यता के पीछे छाना है और इसलिए यह आनुमानिक ज्ञान है तो अद्वैत बोध तथा उपमानजनित ज्ञान को भी आनुमानिक मानना होगा। यदि समय के तीन भागों में सम्बद्ध होने के कारण धार्मिक बोध अनुमान की कोटि में जाता है तो तर्क की अन्योन्य विधियाँ भी अनुमान की कोटि में आ जाएंगी। यदि इस बात पर यत्न दिया जाए कि धार्मिक बोध निश्चय तथा निषेधात्मक के सादृश्य पर निर्भर करता है और यह कहा जाय कि 'घड़ा' शब्द का नात्म्य है पदार्थ का बोध, और जहाँ इसे वाणी से उच्चारण नहीं किया जाता वहाँ बोध नहीं होता, तो पक्ष्य ज्ञान भी अनुमान की कोटि में आ जाएगा, क्योंकि यह वहाँ विद्यमान है जहाँ घड़ा विद्यमान है और वहाँ घड़ा विद्यमान नहीं वहाँ प्रत्यक्ष ज्ञान भी नहीं।<sup>2</sup> इस प्रकार शब्दों द्वारा प्राप्त ज्ञान प्रत्यक्ष, अनुमान तथा उपमान प्रमाण द्वारा प्राप्त ज्ञान से भिन्न है।<sup>3</sup>

### 13 ज्ञान के अर्थ रूप

न्याय के अभिमत ज्ञान के चार साधनों में यौगिक अर्थापत्ति तथा भाट्ट मन के अनुपायी और वेदान्ती अभाव को भी ओझसे हैं। वीराभिरु लोग एतद्वारा तथा सम्भावना को भी ज्ञान के प्रामाणिक साधनों में सम्मिलित करते हैं। नैयायिक का मत है कि ज्ञान के सभी प्रकार चार प्रमाणात् के अन्तर में आ जाते हैं।<sup>4</sup>

श्रुतिरूप अथवा परम्परा शब्द प्रमाण के अन्तर आ जाता है।<sup>5</sup> यदि प्रवाद किसी ऐसे व्यक्ति द्वारा प्रचारित किया गया हो जो विद्वत् है तो यह वैसा ही प्रामाणिक है जैसा कि शब्द प्रमाण। अर्थापत्ति अथवा उपलक्षण एक शब्द तथा के आधार पर (अर्थात्) एक नये लक्ष्य को प्राप्त करना, अथवा किसी चीज के विषय में धारणा बनाना (अर्थात्) है। यह एक ऐसे पदार्थ के विषय में धारणा बनाना है जो अपने-आप प्रत्यक्ष नहीं हुआ है, बल्कि प्रत्यक्ष या अनुमान द्वारा जाने गए अन्य पदार्थ में उपलक्षित हुआ है। माँटे शरीर वाला देवदत्त दिन में नहीं खाता। हमसे यह उपलक्षित हुआ कि वह रात में खाता है, क्योंकि बिना खाना खाए कोई मोटा नहीं हो सकता। मीमांसक, जो हमें ज्ञान का स्वतन्त्र साधन मानते हैं, इसे एक विकल्पात्मक काल्पनिक परार्थानुमान मानते हैं।<sup>6</sup> मङ्गल के अनुसार यह एक निषेधात्मक अनुमान का उदाहरण है जो साध्य पद के अभाव द्वारा हेतु के अभाव की न्यायना करता है। साधारणतः के अनुसार, हेतु तथा साध्यपद के मध्य निषेधात्मक सम्बन्ध (व्यतिरेकव्यापत्ति) का पहचान लेने के अर्थापत्ति सम्पन्न हो जाती है।<sup>7</sup> सम्भव अथवा अन्तर्गमन वह है जहाँ कि हमें पूर्ण के

1 न्यायशास्त्र, 2 : 1, 35।

2 न्यायशास्त्र, 2 : 1 49-51।

3 न्यायशास्त्र, 2 : 1, 52, न्यायशास्त्र, 1 : 1, 7।

4 न्यायशास्त्र, 2 : 1, 89।

5 2 : 2 2।

6 और देखिए साधारणतः, पृष्ठ 343।

7 इसे दो ध्यान-मिल स्थितियों में अष्ट पर कहते हैं —

वह जो विलुप्त नहीं पाया गया नहीं होता।

एक अश का, जोकि उसका अवयव है, बोध होता है। यह नियमनात्मक अनुमान की अवस्था है। वस्तुतः यह सांख्यिक अभिव्यक्ति है।

अभाव अथवा अस्तित्व को कभी-कभी एक स्वतन्त्र प्रमाण माना गया है। यद्यपि न्यायवैशेषिक दर्शन अभाव को एक प्रमेय पदार्थ करके स्वीकार करता है। पर वह यह नहीं मानता कि उसके जानने के लिए किसी विशिष्ट प्रमाण की आवश्यकता है। हम पहले देख आए हैं कि किस प्रकार अस्तित्व एक प्रमेय पदार्थ है जो अपने अधिकरण के साथ विशेषणता (अर्थात् गुण और गुणी) सम्बन्ध से सम्बद्ध है। अभावात्मक प्रमेय पदार्थ उसी श्रेणी का है जिस श्रेणी का उसका अधिकरण है जो प्रत्यक्ष दिखाई देता है, अन्यथा उसके अभाव का ज्ञान उसके अधिकरण से संकेतित नहीं हो सकता। नितान्त अभाव कल्पनातीत है। अभाव, जो ज्ञान का विषय है, सापेक्ष है।<sup>1</sup>

अनुमान द्वारा हम पदार्थों के अभाव का ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं। अभाव से तात्पर्य केवल निषेध ही से नहीं है, बल्कि वैपम्य से भी है। एक पदार्थ जो विद्यमान है और दूसरा जो विद्यमान नहीं है, उनमें परस्पर वैपम्य है। जैसे कि वर्षा का अभाव तीव्र वायु के साथ बादलों के सम्बन्ध का ज्ञान कराता है, क्योंकि यदि तीव्र वायुसूची बाधा मार्ग में ल आ जाती तो चुम्बकचूर्ण के नियमों के अनुसार बादलों का नीचे पृथ्वी पर गिरा जाना आवश्यक था।<sup>2</sup> दो परस्पर-विरोधी पदार्थों में से एक के अभाव से दूसरे के अस्तित्व की स्थापना होती है। न्यायदर्शन का तर्क पुनर्जातीय विभाग के सिद्धान्त को लेकर आगे बढ़ता है। सजातीय तथा विजातीय उदाहरणों का नेत्र इसी कल्पना के आधार पर टिका हुआ है। दो परस्पर-विरोधी विषयों की अवस्था में ऐसा नहीं हो सकता कि दोनों ही सत्य हो अथवा दोनों ही असत्य हों। 'क' या तो 'ख' है और या 'ख' नहीं है। परस्पर विरोधी दो में से एक अवश्य सत्य होगा, क्योंकि कोई और मार्ग सम्भव नहीं है।<sup>3</sup> यदि हम किसी वस्तु के अभाव का अनुमान दूसरी वस्तु के अस्तित्व से करते हैं तो यह केवल अनुमान का विषय है।<sup>4</sup> वास्तव्यायन का कहना है कि "जिस समय विद्यमान वस्तु का बोध होता है उस समय अभावात्मक वस्तु का बोध नहीं होता, अर्थात् अभावात्मक वस्तु का अज्ञान उन्नी समय होता है जबकि विद्यमान वस्तु का बोध होता है। जब दीपक जलता है और जो देखा जाने योग्य पदार्थ है उसे बुझा बना देता है, तो वह जो उसी प्रकार से दिखाई नहीं देता जिस प्रकार उक्त देखने योग्य पदार्थ दिखाई देता है, वह अभावात्मक माना जाता है। उस समय मानसिक प्रक्रिया निम्नलिखित प्रकार की होती है 'यदि पदार्थ का अस्तित्व होता तो वह दिखाई देता और

यह अनुपपन्न होता है।

उसलिए यह अनुपपन्न वह नहीं है जो विन्युक्त नहीं खाता, अर्थात् यह वह है जो खाता है।

यह हीनर है। असम चरण है —

वह प्यमित जो खाता है उसे दिन में या रात में अवश्य खाना चाहिए।

यह दिन में नहीं खाता।

इसलिए यह रात में खाता है।

1 एक भिन्न मत के लिए देखिए शास्त्रदीपिका, पृष्ठ 234 से आगे, वेदान्तपरिभाषा, 6।

2 भावभाष्य, 2, 2, 11।

3 परस्परविरोधों हि न प्रकारान्तरस्थिति (कुसुमान्वलि 3 8)।

4 भावभाष्य, 2, 2, 2।

क्योंकि यह दिखाई नहीं देता इसलिए निष्कर्ष अवश्य यही निकलना है कि वह विद्यमान नहीं है।<sup>1</sup> प्रस्तावना के विचार का समर्थन करता है। "जिस प्रकार कार्य का रूप कारण के अस्तित्व का संकेत करने वाला होता है, उसी प्रकार कार्य का अभाव कारण के अभाव का संकेत करता है।"<sup>2</sup> शब्द के द्वारा भी अभाव का बोध हो सकता है।<sup>3</sup>

## 14. तर्क और वाद

तर्क अथवा परीक्षा प्रमाण में हृद्य एक अत्यात्मक धारणा को लेकर चलते हैं और प्रदर्शित करते हैं कि किस प्रकार यह हमें अमकत्वों की ओर प्रेरित करती है। यदि जीवात्मा नित्य न होती तो यह अपने कर्मों के फलों का उपभोग कर सकती, न पुनर्जन्म में जाती और न मोक्ष ही प्राप्त कर सकती। इसलिए जीवात्मा नित्य है। एक असत्य आवाह-वाच्य की मान लेने में हृद्य असत्य माध्यम को मानने के लिए बाध्य होते हैं।<sup>4</sup> तर्क एक प्रकार का ऐसा अनुमान है जो अल्प सक्षते भिन्न है, क्योंकि यह किसी प्रत्यक्ष ज्ञान के आधार पर नहीं है। यह हृद्य परीक्षण में ठीक ज्ञान की ओर ले जाता है।<sup>5</sup> वास्तविकता के अनुसार, यह हमें निरवधारक ज्ञान नहीं करा सकता, यद्यपि यह हमें इतना बतला देता है कि एक प्रस्तुत पक्ष का विपरीत असाध्य है।<sup>6</sup> उदाहरण के तर्क कि आत्मा के विषय में तर्क हमें ऐसा कहने के योग्य नहीं बनाता कि आत्मा अनादि है बल्कि केवल क्षणा कहने के योग्य बनाता है कि इसे ऐसा होना चाहिए।<sup>7</sup> तर्क अपने-आपमें प्रायोगिक ज्ञान का साधन नहीं है, यद्यपि प्रकल्पनाओं के प्रस्तुत करने में वह मूल्यवान सिद्ध होता है।

प्राचीन न्याय ग्यारह प्रकार के तर्कों को स्वीकार करता है जिसे बाधुतिक न्याय में षट्कारण वाच्य ही गना है। इनमें मुख्य यह है जिनका हमने वर्णन प्रमाण-साधितार्थप्रसंग नाम में किया है। अन्य चार हैं, आत्मसाध्य, अन्योन्याध्य, पक्षिक अथवा कर्कषी तर्क, और अनवस्था, अर्थात् अन्तविहीन पक्षवाद्यति। प्रमाणसाधितार्थप्रसंग को भी हेत्वाभास म्नाया गया है, क्योंकि यह ऐसा निष्कर्ष निकालता है जो असंगत है। निम्न जब हृद्य ज्ञान को अतिक्रमण कर जाते हैं तब हम एक निश्चित निर्णय पर पहुँच जाते हैं।<sup>8</sup>

वाद परार्थानुमान की विधि का स्वतन्त्ररूप से प्रयोग करने सत्य के निरवधारण करने का लक्ष्य रखता है। किन्तु यह प्रायः विगड़कर जल्प के रूप में परिणत हो जाता है,

1 न्यायशास्त्र, प्रस्तावना।

2 प्रमाणपरिहारक पदार्थसंग्रह, पृष्ठ 225। और दक्षिण वैशेषिक सूत्र, 9 : 2, 3, न्याय-शब्दी, पृष्ठ 225-26, और बुधुनामि, 3 20, 22 और 26।

3 वाच्य म्नायक प्रकार की अनुपलब्धि का अन्यथा अर्थ है। देखिए न्यायनन्तरे, पृष्ठ 56-57।

4 सर्वज्ञानसूत्र, 31।

5 प्रमातृपरिहारक (दर्शनशास्त्रपरिहारक, 6 25)। उदाहरण।

6 न्यायशास्त्र, 3 1, 40।

7 न्यायशास्त्र, 3 1, 40।

8 1 . 1, 41।

जिसका लक्ष्य विजय प्राप्त करना हो जाता है और यह वितण्डा कहलाता है, जो समा-  
लोचना के लिए समालोचना करने में ही प्रसन्न होता है।<sup>1</sup> इस प्रकार के निष्फल वाद-  
विवाद का अन्त प्रतिपक्षी को उसकी भूल मनवाकर तथा उसे अपनी हार मानने के  
लिए वाध्य करने से ही हो सकता है।<sup>2</sup>

## 15 स्मृति

समस्त ज्ञान दो श्रेणियों में विभक्त किया गया है—अनुभव जो पूर्ण चेतना की पुनरा-  
वृत्ति न होकर वर्तमानकाल का ज्ञान है, और स्मृति, जो पूर्ण-अनुभवों के आधार पर  
स्मरणात्मक चेतना के रूप में प्रकट होती है।<sup>3</sup> यदि हम स्मृतिजन्य ज्ञान को निकाल दें  
तो समस्त भूतकाल निश्चितता के क्षेत्र से निकल जायेगा। स्मृतिज्ञान सत्कारों के  
आधार पर स्थित है। स्मृति की परिभाषा करते हुए कहा जाता है कि आत्मा का मन के  
साथ एक विशेष प्रकार का सम्बन्ध होने से तथा पूर्व-अनुभव के जो सत्कार शेष रहते  
हैं उनके कारण हमें स्मृति होती है।<sup>4</sup> कभी-कभी यह कहा जाता है कि यह केवल सत्कार  
मात्र से उत्पन्न होती है। और इस प्रकार की यह पहचान (प्रत्यभिज्ञा) से भिन्न है।  
जहाँ सत्कार स्मृति का तात्कालिक कारण है, वहाँ पहचान किसी अन्य पदार्थ के साथ  
प्रस्तुत पदार्थ के तात्कालिक के प्रत्यक्ष ज्ञान के कारण होती है। न्याय, स्मृति को ज्ञान का  
एक पृथक् साधन नहीं मानता, क्योंकि हमें इसमें पदार्थों का कोई बोधार्थक ज्ञान प्राप्त  
नहीं होता। बल्कि केवल पिछले अनुभव की पुनरावृत्ति उसी रूप तथा क्रम में होती है  
जिसमें कि वह भूतकाल में कभी रहा था और अब विलुप्त हो चुका था।<sup>5</sup> स्मृतिविषयक  
ज्ञान की प्रामाणिकता उस पूर्व-अनुभव की प्रामाणिकता पर निर्भर करती है जिसकी कि  
यह पुनरावृत्ति है। कुछ सांकेतिक स्मृतिजन्य ज्ञान को प्रामाणिक बोध के अन्दर सम्मिलित  
करते हैं, जबकि प्रामाणिक बोध का कभी विरोध नहीं होता।<sup>6</sup> स्मृतिमात्र एक साथ नहीं

1 1 2, 131

2 पराजय के स्थान (अर्थात् निग्रहस्थान) 22 प्रकार के हैं (1) प्रतिज्ञाहानि, अर्थात् साध्य-  
पक्ष को त्याग देना, (2) प्रतिज्ञान्तर, अर्थात् नये विवेचन को बीच में लाकर तक के विषय जो बदल  
देना, (3) प्रतिज्ञाविरोध अर्थात् श्रावणविरोध, (4) प्रतिज्ञासन्त्याग अर्थात् साध्यपक्ष में हट जाना,  
(5) हेतुभ्रम, अर्थात् अपने ही हुई गुणित को बदल देना, (6) अर्थान्तर, अर्थात् विषय बदल देना,  
(7) गिरावण, अर्थात् दिना किसी अर्थ की, बात करना, (8) अविज्ञासाध्य, अर्थात् ऐसी भाषा का  
प्रयोग जिसका अर्थ समझ में न जा सके, (9) अपाधिक, अर्थात् असमर्थ घापण, (10) अप्राप्तकाक्ष,  
अर्थात् तर्क का क्रम की उल्लंघना, (11) मूल, अर्थात् तर्क के तात्कालिक अर्थों को छोड़ देना, (12) अधिक,  
अर्थात् जो स्पष्ट हो उसे अत्यन्तता से अधिक पूरा देना, (13) पुनरुक्त, अर्थात् कहे हुए को दो-  
बार दोहराना (14) अननुभाषण अर्थात् भ्रम रहना, (15) अज्ञान, अर्थात् साध्यपक्ष को न समझना,  
(16) अप्रतिभा, अर्थात् उत्तरों का न सुनना, (17) विशेष अर्थात् रोंशदि का कहना करने वाद-  
विवाद से बचना (18) मत्तानुज्ञा, अर्थात् यह कहकर कि विरोधी पक्ष में भी यह पाया जाता है,  
अपनी हार को स्वीकार कर लेना, (19) पञ्चतयोर्योपेतक, अर्थात् जहाँ दोष देखना चाहिए उसे दुष्टि  
से बोझिल कर देना, (20) निरनुयोग्यानुयोग्य, अर्थात् जहाँ दोष न लगना चाहिए वहाँ दोष लगाना,  
(21) अपसिद्धान्त, अर्थात् रवीकृत सिद्धान्त से भी गये हटना, और (22) हेतुभाषण, अर्थात् जो हट  
नहीं है उसे हेतु की भाँति दिखाना।

3 तत्त्वप्रह, 34।

4 वीशेषिकसूत्र, 9 : 2, 6।

5 न्यायसूत्रवृत्ति, 1 : 1, 3।

6 तत्त्वकामुखी, पृष्ठ 7।

होती क्योंकि ध्यान (प्रणिधान), चिह्न का प्रत्यक्ष तथा अन्य (निगादिज्ञान) एक ही मध्य में उपस्थित नहीं रहते।<sup>2</sup>

### 16 संशय

सायण कई अवस्थाओं में उत्पन्न होता है, यथा (1) धर्म पदार्थों के गुणगान्य में, जैसे कि हम सायकल के भूटपुटे में एक नम्बरी आकृति को देखें और निश्चय न कर सकें कि वह मनुष्य है अथवा गधा है, क्योंकि नम्बरी दोनों में सामान्य है; (2) ऐसे गुणों के ज्ञान से उत्पन्न किसी की पदार्थ में समान रूप से न पाए जाए, जैसे कि यह निश्चय करने में हम कहनाई हो कि क्षय निरय है या नहीं, क्योंकि यह मनुष्य में अथवा पशु में नहीं पाया जाना जो अनिरय है, और न परमाणु में ही पाया जाता है जो निरय है, (3) परस्पर विरोधी साक्षात् में, जैसे कि दो प्रामाणिक पुरुषों में जीवात्मा के स्वरूप के विषय में मतभेद हो जाता है, (4) अशुद्ध ज्ञान की अनियमितता से, जैसे कि जब विचार करने पर हम यह निश्चय न कर सकें कि यह सामयिक जल है जैसा कि तालाब में होता है, अथवा कुशिल है जैसा कि मृगमरीचिका में दिखाई देता है, क्योंकि ज्ञान दोनों जगह ही समान है, (5) न दिखाई देने की अनियमितता से, जो कि पूर्वावस्था में विपरीत है।<sup>3</sup> उद्योतकर के अनुसार, पिछली दोनों अवस्थाएँ, जब तक कि सामान्य अनिश्चयात्मक लक्षणों का ज्ञान न हो, अपने-आप संशय को उत्पन्न नहीं देती। क्योंकि ऐसा यथा संभव एक से अधिक पदार्थों से सम्बद्ध होता है, जब वह एक साय हो दो-प्रकार के विधानों की श्रुतिका की स्मृति को ताजा कर देता है जिनके बीच मन बौलान्तमान रहता है और इनमें संशय उत्पन्न होता है।<sup>4</sup> दोनों में से एक में विचार द्वय ज्ञान के साय सम्बद्ध नहीं रहता, क्योंकि क्रमन दोनो का संकेत मिलता है।<sup>5</sup> संशयात्मक बुद्धि अवाञ्छित रूप में बढ़कर ज्ञान को रोक देती है।<sup>6</sup>

1 शायक, 3 2, 33, शायक, 3 2, 25 30, साक्षात्कारिक, 3 2 25 26।  
 स्मृति के कारण से निम्नलिखित का उल्लेख किया गया है। (1) प्रणिधान, अथवा ध्यान; (2) निश्चय, अथवा साक्षात्कार, (3) अज्ञान, अर्थात् धार-धार रहता, (4) निगा, अथवा चिह्न, (5) समान, अथवा अन्वयार्थक निरुद्ध, (6) मनुष्य, अर्थात् मनुष्यता, (7) परिग्रह, अथवा स्वीकृति, (8) ज्ञानवाचित्तमत्त्व, अथवा ज्ञान्य तथा ज्ञानिन का सम्बन्ध, (9) ज्ञानार्थ, अर्थात् धर्म में ही प्रतीत ज्ञान (10) विरोध, अर्थात् युक्त ही जाना, (11) मृग-मरीचि, अर्थात् ध्यापार में एकता, (12) निगा (13) अनिश्चय, अथवा अज्ञान, (14) प्राणि, (15) व्यवधान (16) भूटपुटे, (17) उद्योतकर, (18) धर्म, (19) जलिन, अथवा जलनयता, (20) विद्या, (21) एक अर्थात् स्नेह या प्रेम, (22) धर्म अथवा धर्म, (23) ज्ञान अथवा धर्म। सायकल के अनुसार, ये इतिहास-मान हैं, यही सब कुछ नहीं है। 'निश्चय वेद स्मृतिहृतानां न परिशेषतस्तु' इति (सायकल, 3 2, 41)। साक्षर्य के सम्बन्ध नारक और विचारों का पुनः स्मरण उक्त शब्दों के अन्वयन प्राप्त जा सकते हैं।

2 अशुद्ध, 64 शैविशानुक्त, 2 2, 17।

3 दोषावधान प्रतीति साय (गुणरूपभूत पदार्थानामनुभववृत्ति)।

4 शैविशानुक्त भारततः सगदाकम्बु का परिधान नहता हुआ रहता है। कि पर एका ज्ञान है जिनमें नानाविध परमाणु विरोध गुणों का विचार रहता है। उद्योतकरः एकात्मत्वं धर्मिनः निरुद्ध नानाकारिक ज्ञानम्। पृ. 37। और भूतना की लिए शैविशानुक्त, 64, नानापरिच्छेद, 129-30।

5 प्रकल्पपर संशय के दो प्रकार बताता है, सायकल और बाह्य (प्रकल्पपर संशय-संशय, पृ. 174)।

यदि दोनों विकल्पों में से एक को दबा दिया जाए और मन का झुकाव दूसरे की ओर हो जाए तो उसे, 'ऊहा', अर्थात् अटकल के नाम से जाना जाता है, और कुछ समय के लिए हम एक विकल्प को मान लेते हैं।<sup>1</sup> एक विकल्प को दवाने का कारण दूसरे का सम्भव होना होता है। यदि हम धान के खेत में किसी लम्बे पदार्थ को देखें तो हम अटकल लगाएंगे कि यह कोई मनुष्य है, लम्बा खम्बा नहीं है, क्योंकि धान के खेत में खम्बे प्रायः नहीं पाए जाते। जहाँ सञ्जावस्था में दोनों विकल्पों की एक समान सम्भावना रहती है, वहाँ ऊहा में एक की सञ्जावना दूसरे की अपेक्षा अधिक होती है।

एक अन्य सञ्जावस्थात्मक अवस्था भी है जिसे अनध्यवसाय कहते हैं। यह स्मृति के अभाव में उत्पन्न होती है। हम वृद्धा को देखते हैं किन्तु उसका नाम मूल जाते हैं और पूछते हैं कि "उसका क्या नाम हो सकता है?"<sup>2</sup> शिवादित्य के अनुसार, यहाँ भी हमारे सामने दो वैकल्पिक सुझाव रहते हैं, यद्यपि वे चेतना में विद्यमान नहीं रहते। यदि हमें उनका ज्ञान हो तो एक सञ्जावस्थात्मक अवस्था उपस्थित हो जाती है। प्रगस्तपाद, श्रीधर तथा उदयन एक अन्य ही नमोवाचन प्रस्तुत करते हैं। वे इसे अन्यमनस्कता अथवा अधिक ज्ञान की अभिलाषा के कारण परिचित अथवा अपरिचित पदार्थ का सन्दिग्ध (अनिश्चित) ज्ञान मानते हैं। जब कोई परिचित पदार्थ समीप से गुजरता है, और हम उसे उघर व्याप्त न होने, अर्थात् अन्यमनस्क होने के कारण नहीं देखते तो इसे हम अनध्यवसाय के नाम से पुकारते हैं, क्योंकि हमें यह तो पता है कि कुछ हमारे समीप से गुजर गया किन्तु वह कौन-सा पदार्थ था, सो हम नहीं जानते। किन्तु जब पदार्थ अपरिचित है और हमें उसका नाम नहीं मालूम तो हमारे सम्मुख अपूर्ण ज्ञान की अवस्था उपस्थित होती है, जोकि साधारण सञ्जाव की अवस्था से भिन्न है।<sup>3</sup>

सञ्जाव से हमें अनुसञ्चान की प्रेरणा मिलती है, क्योंकि यह हमारे अन्दर इस अभिलाषा को उत्पन्न कर देता है कि जिसका पता नहीं मिल सकता है उसे जाने। यह अनुमान के पूर्व जाता है, यद्यपि प्रत्यक्ष ज्ञान अथवा आप्त ज्ञान में इसका कोई स्थान नहीं है। हमारा ज्ञान सुनिश्चित हो जाने पर सञ्जाव खुप्त हो जाता है सञ्जाव तथा भूल (भ्रान्ति) में अन्तर है। इन्हें एक साथ न मिलाना चाहिए, क्योंकि ऐसा ज्ञान होना कि हम पदार्थ के स्वरूप से अनभिज्ञ हैं, यथार्थ ज्ञान अथवा प्रत्यय है। सञ्जाव अपूर्ण ज्ञान है, जबकि भूल मिथ्या ज्ञान है।

## 17. हेत्वाभास

न्यायदर्शन का तर्क विस्तार के साथ उन सिद्धांतों का प्रतिपादन करता है जिनके द्वारा ज्ञान प्राप्त होता है। यह प्राकृतिक विज्ञान के दृष्टिकोण को स्वीकार करता है, और उसके नियम उपदेशरूप न होकर सामान्य उक्तियाँ हैं जिनका आधार उन साधनों का सूक्ष्म निरीक्षण है जिनके द्वारा मानव अपनी वौद्धिक आवश्यकताओं की सन्तुष्टि करता है। साधारणतः ज्ञान यथार्थ होता है, मूल सञ्जावस्था होती है और लभी होती है जबकि वे अवस्थाएँ नहीं होती जिनमें यथार्थ ज्ञान उत्पन्न होता है। हेत्वाभास तब होते हैं

1 सप्तपदार्थी 68 ।

2 देविए सप्तपदार्थी, पृष्ठ 69 । तुलना कीजिए भित्तभाषिणी विज्ञानान्तरम सन्कृत ग्रन्थालया, पृष्ठ 26 कि सञ्जावोऽभिर्यज्ञावै चूत फलतो वैत विकल्पान्पुरणदमध्यवसायोऽपि राण्य एव ।

3 प्रगस्तपादकृत पदार्थसङ्घट्ट, पृष्ठ 182-83 ।



जबकि ज्ञानात्पादक घनितियों के मार्ग में हस्तक्षेप होता है। न्याय हेतुवाभावों के विषय का विस्तृत विवेचन करता है और हममें आश्चर्य भी क्या है, क्योंकि हमें ध्मरण रचना चाहिए कि विचार में भूल होने की सम्भावना के कारण ही न्यायशास्त्र के निर्माण की आवश्यकता हुई।

गठ-ज्ञान की ओर भी पर्याप्त ध्यान दिया गया है, क्योंकि न्यायशास्त्र का उद्देश्य चित्तपहादादियों की कृता अर्थात् वाक्यरूप से हमारी रक्षा करना है। छात्रिक छत्र के तीन प्रकार बतलाए गए हैं—(1) वाक्यरूप—एक ऐसे उद्घ का प्रयोग किया जाता है जो सन्दिग्धार्थ है और श्रौता उनका बचना के भाव से भिन्न अर्थ लगाना है। जब कोई यह कहता है कि "अथवा लक्ष्मी नक्षत्रदल है," अर्थात् जिसके पास नया कबल है (अथवा नही कबल है), तो वाक्यरूपी उत्तर देना है कि "नहीं, इसके पास नही अपितु एक ही कबल है।" (2) सामान्यरूप—एक व्यक्ति विरोध के विषय में किए गए कथन को जब सारी जानकारी प्राप्त कर दिया जाए, जैसे किसी के यह कहने पर कि "यह ज्ञान विज्ञान और आचार्यव्यवस्था है", वर्णित-पद पुष्प धारण करे कि नही सभी वाक्य विज्ञान और आचार्यव्यवस्था नहीं होते। (3) अपचाररूप—अर्थात् जहाँ सामान्य भाषा में किए गए कथन का साम्यिक अर्थ में लिया जाता है। जैसे कि कोई यह कि "आली के तम्बे चित्ना उठते हैं", तो उस पर वर्णित-पद-पुष्प प्रतिवाद करने कि फांसी के तम्बे जैसे निर्वाण पदार्थ में यह आशा नहीं की जा सकती कि यह चित्ना सके।

कति एव निग्रहज्ञान जैम हेतुवाभाव अधिकतर भाषा-सम्बन्धी उद्य हैं, तर्क-सम्बन्धी नहीं। तार्किक हेतुवाभाव परमात्मनात्मक युक्ति के विभिन्न अवयवों के सम्बन्ध में होते हैं। पक्षयद-सम्बन्धी दोष अर्थात् पक्षानास, और दृष्टान्त सम्बन्धी दोष अर्थात् दृष्टान्ताभाव उतने महत्त्व के नहीं हैं, जितने कि हेतुवाभाव अर्थात् मध्य पद (हेतु) सम्बन्धी दोष हैं। शौतन<sup>3</sup> इस प्रकार के दोषों के पाच भेद बतलाते हैं (1) सव्यभिचार, अर्थात् जिसके द्वारा एक से अधिक प्रकार के परिणाम निकल सकें। दुर्बोध इन्द्रियातीत होने के कारण शब्द को नहीं ता हम नियम समझ लें चाहे अनियम, क्योंकि नियम परमाणु और अनियम पदार्थों के ज्ञान भी दुर्बोध अर्थात् इन्द्रियातीत हैं। हेतु में माध्यपद व्याप्त नहीं है। क्योंकि हेतु बराबर किसी एक विकल्प का धरुचारी नहीं है, इसलिए परवर्ती तर्कान्तर में इसे अनैकान्तिक कहा गया है। इसके तीन उपविभाग माने गए हैं, अर्थात् (क) साधारण, जहाँ कि हेतु अत्यन्त व्यापक है, (ख) असाधारण, जहाँ कि हेतु बहुत मरुचित है, और (ग) अनुसहारी अर्थात् अनिश्चयान्तक, जहाँ हेतु की यथार्थता नहीं जाची जा सकती।<sup>4</sup> (2) विरुद्ध अर्थात्

3 1 2, 4, और दक्षिण वैशेषिकसूत्र, 3 1, 35। प्रथमपाद में अतिरिक्त विवरण, शिबिष्य, और आध्यत्मिक एव प्रकार के हेतुवाभाव बतलाए हैं (प्रसन्नप्रदत्त परापर्ययपरद, पृष्ठ 239-40)। शिबिष्य ने दोष प्रकार के और आत्मवैद ने छ प्रकार के हेतुवाभावों का वर्णन किया है। और दक्षिण तर्कसूत्र, 52।

4 तर्कसूत्र, 11। और दक्षिण विद्यापानुक्त न्यायसूत्रपुत्रि, 1 2, 46।

वह तर्क जिससे स्वयं प्रतिज्ञा का ही सञ्चन हो जाए।<sup>1</sup> (3) प्रकरणसम, अर्थात् जो प्रतिज्ञा के ही समान हो, जिससे कोई परिणाम नहीं निकल सकता, क्योंकि यह उसी प्रश्न को उठाता है जिसका कि इसे उत्तर देना होता है। यह दो परस्पर विरोधी विशेषताओं में से एक को रखता है, जबकि दोनों ही अप्रत्यक्ष हैं।<sup>2</sup> परवर्ती न्याय इसे 'सत्यतिपक्ष' के अन्तर्गत लाता है। जब यह सव्यभिचार के साथ तादात्म्यरूप धारण करता है तो यह एक ऐसा तर्क ही जाता है जिससे दोनों पक्ष अपना तात्पर्य निकाल सकते हैं।<sup>3</sup> (4) साध्यसम वह तर्क है जो साध्य से भिन्न नहीं है, अर्थात् जिसे सिद्ध करने को स्वयं एक प्रमाण की आवश्यकता है। यह असिद्ध लिपय है जिसके विभिन्न प्रकार माने गए हैं, जैसे (क) स्वरूपसिद्धि, जहाँ हेतु का स्वरूप विलकुल ही अज्ञात है, जैसे हम कहे कि शब्द नित्य है क्योंकि यह दिखाई देता है। यहाँ शब्द का दिखाई दे सकना विलकुल ही अज्ञात है; (ख) आशयसिद्धि; जहाँ हेतु का कोई आचार ही नहीं, जैसेकि इस उदाहरण में कि 'परमात्मा का अस्तित्व नहीं है, क्योंकि वह शरीरधारी नहीं है', यदि परमात्मा नहीं है तो अशरीरता का कोई अधिष्ठान ही नहीं है, (ग) अन्यथासिद्धि, अर्थात् जो अन्य प्रकार से ज्ञात हो।<sup>4</sup> (5) कालातीत, अर्थात् ऐसा तर्क जिसका समय बीत चुका हो। यह तर्क कि 'शब्द स्थायी है क्योंकि इसकी अभिव्यक्ति दो पदार्थों के संयोग से होती है जैसेकि रंग की', इस प्रकार के हेत्वाभास का उदाहरण है। घड़े का रंग तब प्रकट होता है जबकि दीपक के साथ बड़े का संयोग होता है, यद्यपि इस संयोग से पहले भी रंग विद्यमान था और संयोग के विच्छेद हो जाने पर भी बराबर रहेगा। किन्तु उक्त उदाहरण के आधार पर यह तर्क करना कि ढोल के साथ बड़े का संयोग होने से पहले भी शब्द विद्यमान था और संयोग के विच्छेद हो जाने पर भी विद्यमान रहेगा, हेत्वाभास है। यह तर्क कालातीत है क्योंकि दीपक और घड़े के संयोग के साथ ही रंग की अभिव्यक्ति होती है, जबकि बड़े और ढोल का संयोग होने के बाद शब्द की उत्पत्ति होती है। इस प्रकार के हेत्वाभास को 'बाधित' भी कहते हैं जहाँकि हेतु एक पक्ष की स्थापना करता है, पर उसमें विपरीत की सिद्धि अन्य प्रमाण द्वारा होती है। परवर्ती तर्कशास्त्र में हेत्वाभासों की सूची बहुत अधिक विकसित है।

## 18. सत्य अथवा प्रमा

ज्ञान के सिद्धान्त का प्रारम्भ जिस समय से होता है वह यह नहीं है कि हमें ज्ञान है,

1 न्यायवातिक, 1 2, 6। वात्स्यायन (1 2, 6) योगभाष्य (3 III) से दृष्टान्तरूप में ये दो रूप उद्धृत करते हैं (1) इस सत्ता का व्यक्त होना इसलिए समान हो जाता है क्योंकि यह नित्य नहीं है और (2) वह विद्यमान इसलिए रहता है क्योंकि इसका नाश नहीं हो सकता। और देखिए तर्कसंग्रह, 54।

2 न्यायभाष्य और न्यायवातिक, 1 2, 7।

3 तर्कसंग्रह, 55।

4 बाधस्यपि एकवैशासिद्धि को जोड़ता है और उक्तन व्याप्यत्वासिद्धि को जोड़ता है, अर्थात् कि साहचर्य निरन्तर रहनेवाला नहीं है।

बल्कि यह है कि हम उसका दावा करते हैं। यह प्रमाणवादी का कथन है कि वह अनुसंधान करे कि उस दावे को कहीं तक निभाया जा सकता है। प्रमाणवादी मृत्यु के सिद्धान्त में नैत्यात्मिक जिज्ञासा करना आरम्भ करता है कि कहाँ तक हमारा दावा तर्क की कसौटी पर न्यायोचित ठहर सकता है। वह यह जताने का प्रयत्न करता है कि चार प्रमाणों के द्वारा जो ज्ञान हमें प्राप्त होता है वह प्रामाणिक है अथवा उसकी प्राकृतिक आविष्कृतता है।

न्यायशास्त्र द्वारा प्रतिपादित ज्ञान के सिद्धान्त का माध्यमिक मत के सहायवाद के नाम विरोध है। सहायवादी का कहना है कि हमें पदार्थों के तत्त्व का ज्ञान नहीं होता और हमारा विचार परस्पर इतना विरोधी है कि उसे यथार्थ नहीं समझ सकते। इस मत के विरोध में वास्तव्यता का बहना यह है कि यदि माध्यमिक को इतना निश्चय है कि किसी भी पदार्थ की सत्ता नहीं है, या उसे अपने ही मत के अनुसार कम से कम इतनी निश्चिन्तता तो स्वीकार है ही, और इस प्रकार उसके मत का अपने में ही खण्डन हो जाता है। और यदि 'किसी पदार्थ की सत्ता नहीं' इसे सिद्ध करने के लिए उसके पास कोई प्रमाण नहीं है और वह उसकी केवल अयुक्तियुक्त कल्पना है तो इसके विपरीत मत को स्वीकार किया जा सकता है और फिर जो प्रमाणों की मान्यता को स्वीकार करता है, वह या तो किसी प्रमाण के आधार पर ऐसा कर सकता है या बिना किसी आधार के ऐसा कर सकता है। यदि पिछली बात है तो तर्क करना निरर्थक है। और यदि पहली बात है तो वह प्रमाणों को मान्यता को स्वीकार कर ही लेता है। भौतिक सहायवाद क्रियात्मक नहीं है। प्रत्येक व्यक्ति को विचार प्रारंभ करते ही ज्ञान के सिद्धान्तों को स्वीकार करना ही पड़ता है। और जो विचार को निरा को स्वीकार करता है उसे यथार्थ के जगत् को भी स्वीकार करना ही होता है, क्योंकि विचार तथा यथावसंज्ञा एक-दूसरे पर आश्रित हैं। वास्तव्यता का कहना है कि यदि विचार द्वारा पदार्थों का विश्लेषण सम्भव है तो यह कहना अयुक्तियुक्त होगा कि पदार्थों की वास्तविक कृति का ज्ञान नहीं हो सकता। और यदि, दूसरे पक्ष में, पदार्थों की वास्तविक सत्ता का ज्ञान नहीं होता तो विचार द्वारा पदार्थों का विश्लेषण सम्भव नहीं है। इस प्रकार यह कहना कि विचार द्वारा पदार्थों का विश्लेषण होना है किन्तु पदार्थों की वास्तविक प्रकृति का ज्ञान नहीं होता, इन दोनों कल्पनाओं में परस्पर विरोध है।<sup>1</sup> उद्योत-कर इसे इस प्रकार रचता है कि "यदि विचार द्वारा पदार्थों का विश्लेषण हो सकता है तो पदार्थ अस्त नहीं हो सकते; और यदि पदार्थों की सत्ता नहीं है तो विचार द्वारा पदार्थों का विश्लेषण सम्भव नहीं है।"<sup>2</sup> न्यायशास्त्र का विरवान है कि ज्ञान यथावसंज्ञता का सूत्रक है।<sup>3</sup>

1 न्यायशास्त्र, 4 2, 27।

2 न्यायशास्त्र, 4 2, 27।

3 निश्चित ज्ञान की अस्तित्वता, माध्यमिकों के अनुसार, अन्य युक्तियों के साथ-साथ इस आधार पर है कि प्रत्यक्ष ज्ञान वैदिक विषयों के व से आरम्भ में, व दोषों और न ही माध्यमिक को हो सकता है। यदि यह पहिले होता है तो यह पदार्थ के साथ दृष्टि के सम्बन्ध का परिणाम नहीं हो सकता, यदि यह पीछे होता है तो यह नहीं बता जा सकता कि दृष्टि के विषय की स्थापना प्रत्यक्ष ज्ञान के साथ हुई है। और यदि प्रत्यक्ष ज्ञान पदार्थों के साथ साथ होता है तो हमारे दोषों में किसी रूप की आवश्यकता नहीं, क्योंकि उनके सम्बन्ध पदार्थों में कोई ऐसा रूप नहीं है। इस और साथ ही प्रत्यक्ष ज्ञान एक ही समय में हो सकता है, जिसे स्वयं नहीं स्वीकार करता। जो कुछ प्रत्यक्ष के विषय में भाग है वही अन्य प्रमाणों तथा प्रमेयविषयों के साथ उनके सम्बन्ध के विषय में भी मान्य होता है। इस प्रकार ज्ञान के दो माध्यम अस्तित्वता भी हैं और अस्तित्वता भी हैं। प्रत्यक्ष ज्ञान के विरु-

वात्स्यायन विज्ञानवाद के इस मत पर आक्षेप करता है कि अनुभूत पदार्थ साक्षात्कार के सूत्रमात्र है। स्वप्न में देखे गए पदार्थ अर्थात् नहीं होते क्योंकि जागरितावस्था में हमें उनका अनुभव नहीं होता। यदि इन्द्रियब्राह्म अनुभूत जगत् का अस्तित्व न होता तो स्वप्न की अवस्थाएँ सम्भव ही न हो सकती। स्वप्नों की विविधता उनके कारणों की विविधता पर आश्रित है।<sup>1</sup> यदि यथार्थसत्ता का अस्तित्व न होता तो सत्य तथा भ्रांति में भेद न के बराबर होता और इस तथ्य का कोई स्पष्टीकरण सम्भव न होता कि प्रत्यक्ष ज्ञान में हमें स्वेच्छाचार प्राप्त नहीं है।<sup>2</sup> और न्याय उस मत से भी सन्तुष्ट नहीं है जो पदार्थों को स्वयंसिद्ध, यद्यपि क्षणिक स्वभाव वाले, मानता है। यदि पदार्थ हमारे ज्ञान के कारण है तो उनका अस्तित्व कार्य अर्थात् ज्ञान से पूर्व होना आवश्यक है। किन्तु, पदार्थों की क्षणिकता के पक्ष से, जिस पदार्थ ने ज्ञान उत्पन्न किया उसका दूसरे ही क्षण में, जबकि उसका प्रत्यक्ष होता है, अस्तित्व नहीं रहता। ऐसे मत को किस प्रकार स्वीकार किया जा सकता है, क्योंकि प्रत्यक्ष ज्ञान तो केवल उस पदार्थ का होता है जोकि उसी क्षण में विद्यमान हो। ऐसा तर्क उपस्थित करना कि पदार्थ का तिरोधान प्रत्यक्ष ज्ञान का समकालीन है, निःसार है, क्योंकि हम वर्तमानकाल के पदार्थ का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करते हैं न कि भूतकाल के पदार्थ का। इस प्रकार अनुमान तक भी असम्भव हो जाएगा।<sup>3</sup> फिर, कार्य और कारण के आधान और आधेय के रूप में परस्पर सम्बन्ध होने के कारण, दोनों का एक ही काल में विद्यमान रहना आवश्यक है। जो पदार्थ वास्तविक रूप से है उसका मौलिक स्वरूप उस पदार्थ से जिसकी केवल कल्पना की जाती है, इस बात में भिन्न है कि उसकी सत्ता अनुभव के हर सम्बन्ध से स्वतन्त्र है। जिस पदार्थ की सत्ता है, वह उस काल में भी है जबकि हमें उसका अनुभव नहीं होता। अनुभव एकपक्षीय निर्भरता का सम्बन्ध है। अनुभव की विद्यमानता के लिए पदार्थों का रहना आवश्यक है, किन्तु पदार्थों की सत्ता के लिए किसी अनुभव का होना आवश्यक नहीं है। इस प्रकार नैय्यायिक इस परिणाम पर पहुँचता है कि हमारे विचार, द्रष्टा की इच्छा एवं प्रयोजन से स्वतन्त्र, तथ्यों के वस्तुपरक स्तर (मानवण्ड) के अनुगारी होते हैं।<sup>4</sup> पदार्थों की सत्ता प्रमाणों पर निर्भर नहीं करती, यद्यपि बोध के विषय के रूप में उनका अस्तित्व विलकुल प्रमाणों की क्रिया पर निर्भर करता है।

प्रमाणों की प्रमाण सञ्जा इसलिए है कि वे हमें प्रमा (सत्य) प्राप्त कराते हैं।<sup>5</sup> चदयन अपने 'तात्पर्यपरिशुद्धि' नामक ग्रन्थ में कहते हैं कि 'पदार्थों के वास्तविक स्वरूप

उक्त आपत्ति का निराकरण उस तर्क के आधार पर किया जाता है कि ज्ञान का साधन अपने प्रमेय पदार्थ में पुनः भी रह सकता है जैसे कि ज्योति शब्द से पहले रहता है पीछे भी आ सकता है जैसे प्रकाश सूर्य के पश्चात् जाता है, और एकसाथ भी रह सकता है जैसेकि घुए का ज्ञान अग्न के साथ-साथ होता (न्यायभाष्य, 2, 1, 8-19)।

1 न्यायभाष्य, 4, 2, 33-34 और 37।

2 न्यायभाष्य, 4, 2, 26-37।

3 देखिए न्यायशास्त्रिक, 1, 1, 37, 3, 2, 14। उद्योतकर कहता है 'परार्थानुमान में, पक्ष अस्तित्व है क्योंकि पक्ष की भ्रांति यह एक उत्पन्न पक्षार्थ है। घटा एक द्रष्टान्त है जिसके बन्द अस्तित्वता और उत्पन्न होने की बोधता अवश्य निहित होनी चाहिए। इनमें पहला पक्षवादवर्ती अभाव है जबकि विद्यता पूर्ववर्ती अभाव है। यदि पक्ष केवल क्षणिक है तो ये दोनों ही एकसाथ पक्ष में कैसे रह सकते हैं?'

4 न्यायभाष्य, विश्वनाथ न्यायसूत्रवर्ति 4, 2, 26 और आगे।

5 प्र अर्थात् यथार्थ, या अर्थात् ज्ञान (4, 2, 29)।

धा ज्ञान 'प्रमा' है, और इस प्रकार के ज्ञान के मापन का प्रमाण बाह्य है।<sup>1</sup> पदार्थों का वास्तविक स्वरूप अर्थात् तत्त्व क्या है? यह, जो पदार्थ है उसकी विद्यमानता और जो पदार्थ नहीं है इसका अभाव के अन्तर्व्यपन और कुछ नहीं है।<sup>2</sup> इसका तात्पर्य यह है कि जब किसी पदार्थ का, जो है, एक विद्यमान पदार्थ के रूप में ज्ञान प्राप्त किया जाता है—रूपों उन्हे उसके पदार्थ के रूप में जाना जाता है (व्याप्यम्), और उसके विरोधी रूप में नहीं जाना जाता (अविपरीतम्)—तो इस प्रकार जो ज्ञान प्राप्त किया जाता है वह उस पदार्थ का पदार्थस्वरूप है। इसी प्रकार दूसरी ओर जब एक भ्रम (अभावरूप) का अभावज्ञान अनुभव किया जाता है अर्थात् जो पदार्थ नहीं है और भावात्मक पदार्थ के विरोधीस्वरूप का है, तो वही उसका गयार्थस्वरूप है।<sup>3</sup> अप्रमा, भ्रम अथवा मिथ्याज्ञान पदार्थ का उग रूप में ज्ञान है जैसाकि वह नहीं है। जब हम मोप ही चादी समझ लेते हैं तो यह पदार्थ का वैसा बोध है जैसाकि वह नहीं है।<sup>4</sup> यह केवल ज्ञान का अभाव नहीं है, बल्कि निश्चित ध्यान है।<sup>5</sup>

परिपक्व समाय आदि का श्री अनुप्य के मापनिक इतिहास में एक स्थान है, यद्यपि उनकी पदार्थता अथवा अवधारणता का प्रश्न नहीं उठता। व्यक्तित्व का विचार किए बिना किसी विषय-वस्तु के विषय में स्वतन्त्र रूप में निर्णय देना या किसी प्रकार का कथन करना तार्किक मूल्यमन का उद्देश्य है। प्रत्येक ज्ञान एक प्रकार का ऐसा निर्णय है जिसमें वह पदार्थ जिसके विषय में निर्णय दिया जाए, विशेष्य है और उसके सम्बन्ध में जो कुछ कहा जाए वह विशेषण है। व्याप्यत्वात् के विषय का विशेषण विशेष्य और विशेष्य के रूप में उभरना नहीं किया जाता अतः कि विशेष्य और विशेषण के रूप में होता है।<sup>6</sup> अमस्त ज्ञान पदार्थों के स्वरूप तथा गुणों के विषय में होता है। उद्देश्य हमें यह बताया है कि एक वस्तु का अस्तित्व है और विशेष्य उसके विशेष्य गुणों का वर्णन करके उसके स्वरूप का निश्चय करता है। जहाँ निर्णय पदार्थों के स्वरूप में मेल जाता है उसे हम पदार्थ ज्ञान कहते हैं।<sup>7</sup> प्रत्येक विषय का अपना वास्तविक स्वरूप होता है और

1 पदार्थानुभव प्रकाशभाष्य ३ प्रथमः १।

2 पण्डित महाराजोपनिषद्भाष्य (व्याप्यत्वात्, 3 1, 1।

3 व्याप्यत्वात् और 'आवर्तनिक, 3 3, 1।

4 व्याप्यत्वात्, 1 3 4।

5 व्याप्यत्वात्, 4 2, 1, 4 2, 35।

6 बुद्धि का बोध, "एव देखते हैं कि इसका प्रतीक में इस पदार्थ का स्वरूप क्या है वही विषय करते हैं। अब अविद्यमान अभावप्रकार वही है इस विचारित तथा विकारक की बात कह सकते हैं। 'निर्दिष्टि ही अविद्यमान करते हुए कहा जाता है कि वह वह है किसी विचार या बोध के द्वारा निर्णीत करने के लिए या स्वस्व-ज्ञान के लिए प्रस्तुत किया जाता है। और निर्धारित यह है जो उसे (प्रस्तुत की) निर्णीत करता है या उसके स्वरूप का ज्ञान करता है" (व्याप्यत्वात् 1, 3, 35, 1, 9)।

7 उद्देश्य तत्त्वज्ञानोपनिषद् पदार्थ उद्भावनात् तत्त्वज्ञानोपनिषद्भाष्य (द्वितीयः, 35)। 'प्रकार विषय का नाम है, जबकि पदार्थ का गुण जो विशेष्य से जोड़ित होता है, 'विशेष्य' कहा जाता है। प्रकार बोध का उन्मेष करता है और विशेष्य पदार्थ का। अन्वय यह कि निर्णय अविद्यमान करता है कि क्या वह विशेष्य से कि 'वस्तु वस्तु के अन्वय है', अन्वय को विशेष्य और अन्वय को विशेष्य समझा जा सकता है। यह इस किर्तिता का निश्चय यह कहकर करता है कि यह अविद्यमान नहीं है कि विशेष्य सदा शुद्ध ही हो, बल्कि इस प्रकार विषय के साथ सम्बन्ध होना चाहिए। 'वर्णन' का अर्थ है अविद्यमान। और देखिए, 'तत्त्वज्ञान, 3 2, 42।

विचार विषेय तथा विषेय में भेद करता है और प्रमाणित करता है कि दोनों वास्तविक जगत् में परस्पर संयुक्त पाए जाते हैं। यह कहा जाता है कि प्रमाण हमें वस्तुओं के वास्तविक स्वरूप का ज्ञान कराते है।<sup>1</sup>

घटरूपी पदार्थ तथा उनके ज्ञान का जो सम्बन्ध है वह समवाय-सम्बन्ध नहीं है, क्योंकि घटविषयक ज्ञान आत्मा का एक गुण है, घटे का गुण नहीं है। और न ही यह सम्बन्ध सयोग-सम्बन्ध है, क्योंकि सयोग-सम्बन्ध केवल द्रव्यों में ही सम्भव है, जबकि ज्ञान द्रव्य नहीं बल्कि गुण है। तो भी पदार्थ और पदार्थ के ज्ञान के मध्य एक सम्बन्ध होना अवश्य चाहिए जिसे निश्चित और यथार्थ परिणाम तक पहुंचाया जा सके। इस प्रकार हमारे निर्णय का एकमात्र संभव नियामक कारण घट का स्वरूप ही हो सकता है। इस प्रकार के सम्बन्ध को 'स्वर्ण-सम्बन्ध' कहते हैं। जिसकी परिभाषा श्रीमद्वाचस्पत्य के न्यायकोष में इस प्रकार की गई है कि "ऐसी अवस्था में जबकि निश्चित ज्ञान अन्य किसी सम्बन्ध, अर्थात् समवाय अथवा सयोग के द्वारा प्राप्त न हो और इसकी मत्ता स्वीकार करने के लिए हम बाध्य हो।"<sup>2</sup> यह प्रमेय पदार्थ तथा बोध के मध्य अपने ही ढंग का एक निराला सम्बन्ध है।<sup>3</sup> ज्ञानरूप कार्य, जो ज्ञान की क्रिया अथवा प्रक्रिया से स्पष्टतः भिन्न है, स्वयं में न तो भौतिक पदार्थ है और न केवल एक मानसिक अवस्था है। यह मारतत्त्व अथवा उस पदार्थ का स्वरूप है जो जाना जाता है।<sup>4</sup> यदि बाह्य ज्ञान में ज्ञान का विषय स्वयं भौतिक मत्तावान है तो उस अवस्था में भ्रांति हो ही नहीं सकती। उसके विषय में हुए एक व्यक्ति का विवरण अवश्य सत्य होता चाहिए। यह समझना कि जब हम उत्तरी ध्रुव के विषय में सोचते हैं तो वह वस्तु हमारी चेतना में आ जाता है, तथ्य के साथ मेल नहीं खाता। यदि यह केवल एक मानसिक अवस्था है तो हम ज्ञान-सापेक्षतावाद (विषयीविज्ञानवाद) के भवर में आ फरते हैं। ज्ञान का विषय न तो भौतिक सत्तावान है और न मनोवैज्ञानिक सत्तावान है, बल्कि पदार्थ का स्वरूप है। समस्त ज्ञान में यह 'यथा' ही सारतत्त्व अथवा स्वरूप है जो यथार्थता का नावा रखता है। स्वप्नो में भी हमारे सामने 'यथा' आता है, किन्तु हमें यह पता चल जाता है कि स्वप्नगत पदार्थों की कोई प्रयोज्यमत्ता नहीं है। उनका अस्तित्व-सम्बन्धी उपलब्धित अनुभूति उपलब्ध नहीं है। समस्त ज्ञान स्वरूपों का ही है। जिसमें मत्ता उपलब्धित रूप से आरोपित होती है। इस उपलब्धित विश्वास में कभी-कभी भ्रांति भी होती है। स्वयं ज्ञान की अपनी क्रिया द्वारा वस्तुविषय पदार्थ से सम्बन्ध रखता है या नहीं यह नहीं जाना जाता, क्योंकि

1 प्रमाण्यं मूलपदार्थव्यवस्थापकत्वम् (विश्वनाथकृत न्यायसूत्रवृत्ति 1 : 3 : 1)।

2 सम्बन्धात्तरेण निश्चितप्रतीतिजननायोग्यत्वम्। स्वयं घटे को सम्बन्ध बनाने में जो स्पष्ट भाषित है, अर्थात् सम्बन्ध तथा सम्बन्ध पदार्थ के मध्य जो भेद है वह नुपन हो जाता है। उसका मत्ता घट इस प्रकार दिया गया कि घट घट के रूप में सम्बन्ध नहीं है, बल्कि केवल ज्ञान के विषय के रूप में है।

3 अबच्छेदकत्व स्वरूपसम्बन्ध की एक अवस्था है। कुछेक अवस्थाओं में यह ध्यनित का त्रिकोण अस्तित्व नहीं है, अनिवार्य स्वरूपक गुण होता है घटाभाव की अवस्था में घटत्व अबच्छेदक है। ज्ञान मरत तथा भिन्नित दोनों प्रकार के गुण होते हैं बह्य मरतत्व गुण अबच्छेदक है। बह्य गुण दृष्टान्त के नाम सहविस्तारों हैं उन्हें हम अनतिमितध्वनित्व की अवस्था कहते हैं। ज्ञान और पदार्थ के मध्य जो सम्बन्ध है यह विषयगत कहलाता है।

4 तुलना यौचित्य हमारे पास उपलब्ध सामग्री केवल स्वप्न के अभिप्रेरण, मारतत्त्व लौकिक पदार्थ है जिन्हें प्रत्यक्ष देखें यह, अथवा अन्य प्रकार से जाने यह विद्यमान पदार्थों का स्वरूप मानना ही होता है (एमेन एन क्रिटिकल रिविजिय पृष्ठ 5)।

ज्ञान का स्वतः प्रामाण्य नहीं है।<sup>1</sup> ग्याग का मत है कि ज्ञान की यथार्थता अपने-आपने सिद्ध नहीं है, बल्कि वह अन्य साधनों द्वारा (परम प्रमाण) प्रामाणित की जाती है। साम्य का विचार है कि यथार्थता और अयथार्थता बोध के अन्दर निहित हैं। किन्तु भीमासको का विचार है कि यथार्थता तो बोध के अपने ही कारण है,<sup>2</sup> पर अयथार्थता बाह्य कारणों से होती है। इसलिए जब तक अन्यथा सिद्ध न हो, बोध को यथार्थ ही समझना चाहिए। बौद्ध विचारको का मत है कि अयथार्थता तो सब बोधों के साथ सम्बद्ध है, किन्तु यथार्थता को सिद्ध करने के लिए अन्य साधनों की आवश्यकता होती है। इन सब मतों के विरोध में नैय्यायिक का कहना है कि यथार्थता और अयथार्थता की स्थापना बोध से स्वतन्त्र अन्य किसी वस्तु से हाती है। यदि प्रत्येक बोध स्वयं स्पष्ट होता तो सत्य की सम्भावना ही न होती।<sup>3</sup> इसलिये यथायता का निश्चय तो मत्स्य घटनाओं को देखकर ही किया जाता है। फलपना कोजिए कि हम एक पदार्थ को प्रत्यक्ष देखते हैं। हमें तुरन्त वह निश्चय नहीं आ सकता कि जिस पदार्थ को हम देख रहे हैं वह ठीक उसी परिमाण और आकृति का है जैसा कि हमें दिखाई देता है। हम देखते हैं कि मूय धूम रहा है। किन्तु धस्नुल वह धूमता नहीं है। इसलिये पदार्थ के प्रत्यक्ष यथार्थ ज्ञान के साथ उसकी यथार्थता का विद्वान स्वतः मन्स्य नहीं है। हमें ज्ञान की यथार्थता केवल पुनर्मनन की मध्यम प्रक्रिया द्वारा ही प्राप्त हो सकती है।<sup>4</sup> जो बात प्रत्यक्ष ज्ञान के विषय में सत्य है वही उन सब ज्ञानों के विषय में भी सत्य है जो हमें अन्य साधनों से प्राप्त होते हैं।

उक्त सिद्धान्त पर किए गए कतिपय आक्षेपों पर ग्याग विचार करता है। एक प्रमाण जो हमें किसी पदार्थ का बोध कराता है, स्वयं किसी अन्य प्रमाण का प्रमेय कैसे बन सकता है? जैसेकि एक तराजू जब उभरते कोई चीज ताली जाती है, तो वह माधन है, किन्तु जब स्वयं तराजू का वजन धारणा हो तो वह पदार्थ बन जायगी जिसके वजन के लिए अन्य तराजू की आवश्यकता होगी। ठीक वही तराजू, ज्ञान का साधन जब किसी प्रमेय पदार्थ की स्थापना करता है तो वह साधन है, परन्तु जब उसकी अपनी स्थापना की जाती है तो वह प्रमेय बन जाता है। धारम्यायन कहता है कि "बुद्धि, अथवा ज्ञान वस्तुओं के परिज्ञान के कार्य में

1 तुलना कोजिए इन "समान वाच्यता" अनुवाद ज्ञान मातृवाचन का मत है (यदि वह मत्स्यदान है) उसपर अतिरिक्त नहीं है। उसमें प्रामाणिकता की जाय अन्य साधनों से होती चाहिए, जो धार्मिक अनुसंधान से अतिरिक्त ही" (प्रितिक्रम रिवाजिगण, पृष्ठ 32)।

2 उक्त लिए वेदा का सत्य स्वतः प्रकट है और उसके योग्य के लिए किसी बाह्य स्वीकृति की आवश्यकता नहीं है। किन्तु नैय्यायिकों के अनुसार, वेदा का प्रामाण्य इसलिए है कि उनका निर्माता ईश्वर है।

3 मिडान्तामुस्तावलि, 136। "यदि बोध की यथार्थता स्वयं प्रतीत हो ना ऐसे बोध के विषय में जो अथवात द्वारा उत्पन्न हुआ है, कोई संशय न रहेगा। क्योंकि यदि, एक वस्तु में, बोध तथा अपनी यथार्थता का ज्ञान हुआ तो ज्ञान कैसे हो सकता है? ज्ञान ही और, यदि बोध का ज्ञान नहीं होता तो उसी वस्तु के ज्ञान न अज्ञान के निम्न पुण है, ज्ञान कैसे हो सकता है? इसलिए बोध का यथायता अनुमान का विषय (अनुभवम्) है।"

4 वर्तमान में बड़ा है—बोध को प्रतीति होने के इन्द्रिय प्रत्यक्ष से किन्तु उसकी स्थापना का ज्ञान अनुमान द्वारा होता है। जब ही खोज करने वाले व्यक्ति को ज्ञान का प्रमाण होता है। इसके लिए वह जो प्रमाण करता है वह मन्स्य होता है अथवा अज्ञान होता है। बोध की सफलता से ही उसकी स्थापना का अनुमान होता है, क्योंकि जो यथायत बड़े है वह ज्ञान की स्थापना का कारण नहीं बन सकता।

स्वयं साधन अथवा प्रमाण है। किन्तु जब उसका स्वयं का परिज्ञान अपेक्षित हो तो वही प्रमेय पदार्थ है।<sup>1</sup> यदि यह कहा जाए कि ज्ञान के एक साधन को अपनी प्रामाणिकता सिद्ध करने के लिए ज्ञान के अन्य साधन की आवश्यकता न होनी चाहिए, अर्थात् यह स्वतःसिद्ध है, तो इस प्रकार प्रमेय को भी स्वयं सिद्ध माना जा सकता है और तब प्रमाणों की कोई आवश्यकता ही नहीं रहती। यह आपत्ति की जाती है कि यदि ज्ञान की यथार्थता का ज्ञान किसी अन्य ज्ञान द्वारा प्राप्त किया जाता है, और फिर दूसरे ज्ञान की यथार्थता अन्य ज्ञान के द्वारा जानी जाती है, तो एक प्रकार की ऐसी बन्धवस्था हो जाएगी जिसका कही अन्त नहीं होगा।<sup>2</sup> यदि हम कहीं बीच में ठहर जाते हैं तो प्रमाण की सिद्धि नहीं होती। नैय्यायिक की दृष्टि में यह कोई गंभीर आपत्ति नहीं, बल्कि केवल एक काल्पनिक आपत्ति है। सब प्रकार के कार्य-सम्पादन के लिए हम प्रमाणों की यथार्थता को स्वयं सिद्ध मान लेते हैं। और एक प्रमाण से दूसरे प्रमाण की यथार्थता को निरन्तर सिद्ध करते रहने की कोई आवश्यकता नहीं होती।<sup>3</sup> स्पष्ट ज्ञान की अवस्था में, जैसे कि जब हम किसी फल को अपने हाथ में देखते हैं, हमें बोध की यथार्थता के विषय में कोई सन्देह नहीं होता। हमें पदार्थ का निश्चित ज्ञान एक ही बोध से हो जाता है। किन्तु सहायक ज्ञानों में हमें उस ज्ञान की यथार्थता निश्चित करने के लिए अन्य ज्ञान की सहायता की आवश्यकता होती है और जब हमें पूर्णरूप में यथार्थ ज्ञान की प्राप्ति हो जाती है तो हम आगे सोच करना बन्द कर देते हैं। कुछ प्रमाण ऐसे हैं जिन्हें पदार्थों की सिद्धि और व्यावहारिक कार्यवाही के लिए अपने ज्ञान की आवश्यकता होती है। और कुछ प्रमाण ऐसे हैं जिन्हें पदार्थों की सिद्धि के लिए अपने ज्ञान की आवश्यकता नहीं होती। स्वयं ध्रुव का ज्ञान, इससे पूर्व कि वह आग का ज्ञान कराए, आवश्यक है। उग्निय्या हमें

1 न्यायभाष्य, 2 1, 16। वास्तव्यायन दीपक के प्रकाश का दृष्टान्त दिया है जो अन्य पदार्थों का प्रकाशित करने के साथ-साथ अपने-आपको भी प्रकाशित करता है। दीपक के प्रकाश में अबस्था में वह पाया जाता है कि जहाँ वह स्वयं दृष्टि का विषय है, वहाँ ऐसा साधन भी है जिसके द्वारा हम अन्य देखे जाने योग्य पदार्थों का ज्ञान प्राप्त करते हैं। इस प्रकार, परिनिष्पत्ति के अनुसार, वह बोध का विषय भी है और साधन भी है। (न्यायभाष्य, 2 1, 19) इन्धन नाराजुन आपत्ति करता है कि दीपक अपने को प्रकाशित नहीं कर सकता, क्योंकि उसके अन्दर अन्धकार नहीं है। वह अन्य पदार्थों को प्रकाशित करता है उस अन्धकार को दूर करके जो उन्हें प्रकाशित किए हुए हैं। (भाष्यमिक्त भाषिका, 7) वास्तव्यायन के मठ को प्रमाणों में स्वतः प्रमाण-सम्बन्धी वेदान्त की स्थिति के साथ न मिलाना चाहिए। एक ही प्रमाण पदार्थ को भी प्रकाशित करे तथा अपनी यथार्थता को भी सिद्ध करे ऐसी बात नहीं है। उद्योतकर इसका स्पष्टीकरण भी करता है कि प्रमेय पदार्थों के सम्बन्ध में दीपक का प्रकाश प्रमाण है किन्तु इसकी अपनी सिद्धि एक अन्य प्रत्यक्षज्ञान से होती है जो कि वह चतुःसिद्धय को नष्ट के साथ दृग्का सम्पर्क होने से होता है। उन प्रकार एक प्रमाण दूसरे प्रमाण में सिद्ध किया जाता है (न्यायभाष्य, 2 1, 19)। और देखिए न्यायवास्तविकतात्वयेंटीका, 2 1, 19।

2 यह आपत्ति नागार्जुन द्वारा उनके 'निग्रहन्वाचर्तनोकारिका' नामक ग्रन्थ में उठाई गई आपत्ति के सदृश है। देखिए 'हिस्टरी ऑफ बुद्धियन लॉजिक', पृष्ठ 257 और देखिए न्यायभाष्य, 2 1, 17-18। श्री एच न बीड तार्किक धर्मकीर्ति के कथन का इस प्रकार उद्धरण दिया है "जो यह स्वीकार नहीं करता कि बोध का ज्ञान स्वतः और भीषा होता है, उसके मठ में वस्तु का ज्ञान सिद्ध नहीं हो सकता।" देखिए अर्थन, 1 3।

3 न्यायवास्तविकतात्वयेंटीका, 2 1, 19।



पदार्थों का ज्ञान देती है, किन्तु इन्द्रियों के अपने ज्ञान का प्रश्न नहीं उठता । हम इन्द्रियों का ज्ञान अन्य साधनों द्वारा प्राप्त कर सकते हैं, किन्तु वह ज्ञान अनावश्यक है ।

नैय्यायिक के मत में, हम सोचें यह नहीं जान सकते कि हमारे बोध पदार्थ से मेल लाते हैं या नहीं । हमें इसके लिए अनुमान का आश्रय लेना होता है कि यह कदा तक हमें सफल प्रयत्न की ओर अग्रसर करने में सक्षम है । सब प्रकार का ज्ञान हम कर्म करने के लिए प्रेरणाहित करता है । यह हमें बतसाता है कि अगुक्त पदार्थ वाछनीय है, अथवा अवाछनीय है, अथवा दोनों में से किसी कोटि का भी नहीं है । जीवात्मा केवल निश्चेष्ट दशक के रूप में दस्तुओं की मात्र कल्पना ही नहीं करती है । वह प्राण्य पदार्थों को पहचान करने तथा अग्राह्य पदार्थों को त्यागने के लिए सदा ही उत्सुक रहती है । विचार जीवन्-मात्रा में केवलमात्र एक प्रक्षिप्त कथा-प्रसंग है । "ज्ञान ऐसा बोध है जो थमिमाया को उत्तेजना देता है और कर्म की ओर अग्रसर करता है ।"<sup>1</sup> नैय्यायिक उपयोगितावादियों के इस विचार के साथ सहमति प्रकट करता है कि ज्ञान का आधार है मानव-प्रकृति की महत्त्वपूर्ण आक्षेपकताएँ, और वह एक ऐच्छिक प्रतिक्रिया को जन्म देता है । हमारे विचारों का पदार्थों से मेल है या नहीं, इसका निश्चय हमें सफल कर्म के प्रति अग्रसर करने की उमकी योग्यता में ही हो सकता है, जिसे प्रवृत्तिसामर्थ्य कहा गया है ।<sup>2</sup> इसलिए यह स्पष्ट है कि पदार्थों के साथ विचारों का सम्बन्ध अनुकूलता का है, सादृश्य का नहीं है । नैय्यायिक के मत से हमारे विचारों की यथायंता तथ्यों के साथ उनके सम्बन्ध पर निर्भर करती है, और उनके मत में वह सम्बन्ध अनुकूलता का है जिसका अनुमान हम विचारों की कार्यप्रवृत्ति से करते हैं ।<sup>3</sup>

वस्तुतः उम्मी विचार को रास्य कहा जाता है कि जो हमें विचार द्वारा अभिनपित ज्ञान को प्राप्त करा सके और हमें परिस्थितियों के अनुसार सफलतापूर्वक कार्य करने के योग्य बना सके । तत्त्वचिन्तामणि के प्रामाण्यवाद के अनुसार, बोधों की प्रामाणिकता अनुमान द्वारा स्थापित की जाती है । जब हम एक घोड़े को देखते हैं तो हमें सबसे पहले आकृति का बोध होता है, 'यह एक घोड़ा है', जिसके बाद एक अस्पष्ट-ता विचार मन में आता है कि 'मैंने एक घोड़े को देखा है।' और जब कोई घोड़े के समीप जाकर और

1 न्यायभाष्य, 1 । 1, 2 ।

2 न्यायसूत्र, 1 । 1, 17 और देखिए न्यायभाष्य तथा न्यायवार्तिक, 1 । 1, 1 । और बुधु-मान्जवि, 3 । 18 ।

3 बुधुना कीटिए, मीटैगर्टहृठ 'मेबर आरु एकरिस्टेन', 2 में प्रतिपादित सादृश्य और अनु-प्रवृत्ति के भेद के साथ तथा सत्य की नग्न और चित्र-सदृश्यों प्रवृत्तियों के साथ । इतरर ध्यान देना संस्कार होना कि समीपतय यथायंतादी, विनरा ज्ञानविषयक विरूपण न्याय के विरूपण के समान है, इस परिधिपर विषय पाने के निष्पत्ती लक्षण का आशय मेरे हैं । इस प्रश्न का कि क्या हमें भौतिक पदार्थों के अस्तित्व में विश्वास करने का कोई अधिकार है, उत्तर इस प्रकार दिया जाता है, अपने पारों ओर स्थित भौतिक जगत् के अस्तित्व में हमारा सहज (और लगभग अनिवार्य) विश्वास उपयोगिता को दृष्टि से मुक्तिमुक्त है । प्रतीति का यह साधन्य (अर्थात् ओ बुद्ध प्रतीति होता है, और प्रस्तुत है) रिक्त जगत् में रहनेवाले मन का स्वल्पसाध है, ऐसा सोचा जा सकता है । किन्तु हम अपने अन्तःकरण में सहज प्रवृत्ति द्वारा यह अनुभव करते हैं कि वे प्रतीतियाँ यथार्थ पदार्थों के निगिष्ट लक्षण हैं । हमारी प्रतिक्रिया उनके प्रति ऐसी होती है कि यानी उनका अस्तित्व है, मने ही हम बुधुन्यायसा में का उन्हें भूने हुए ही क्यों व हों । ये प्रतिविषयए इन्ही विश्वास पर कार्य करती हैं ('एवेर इन क्रिटिकल रियलिज्म', पृष्ठ 6) ।

वस्तुतः उसे छूकर देसता है, तभी उसे अनुमान होता है कि उसका बोध यथार्थ था और यदि आशा के अनुरूप प्रत्यक्ष ज्ञान उदय नहीं होता तो वह अनुमान करता है कि उसके बोध में भ्रान्ति हुई। हम जल को देखते हैं और उसके पास जाते हैं। यदि वह हमारी आवश्यकताओं की पूर्ति करता है तो हम अपने जल-सम्बन्धी ज्ञान को यथार्थ कहने लगते हैं, क्योंकि जो यथार्थ नहीं है वह सफल क्रियाशीलता के लिए प्रोत्साहित नहीं कर सकता।<sup>1</sup> जब हमारी आकाशाएँ पूरी हो जाती हैं तो हम अपने ज्ञान की यथार्थता को जान जाते हैं। इस प्रकार हम परिमाणों से कारणों का अनुमान करते हैं। सत्य का यह सिद्धान्त अर्थात् विध्यात्मक दृष्टान्तों से यथार्थ ज्ञान की सफल उपलब्धि तथा अभावात्मक दृष्टान्तों से अयथार्थ ज्ञान की असफल उपलब्धि, आगमन कहलाता है।

यह व्यवहार्यता सत्य की केवल कसौटी मात्र है, विषय-वस्तु नहीं है। उपयोगितावाद के कुछ पक्षपोषकों की यह भी सम्मति है कि क्रियात्मक परिणाम ही सम्पूर्ण सत्य है, और बौद्ध तार्किक इसका समर्थन करते हैं। बौद्ध तार्किकों का मत है कि "यथार्थ ज्ञान वह है जिसका विरोध न हो सके। ऐसे ज्ञान को हम अविरोधी कह सकते हैं जो हमें दृष्ट पदार्थों की प्राप्ति करा सके।"<sup>2</sup> पदार्थों की प्राप्ति से तात्पर्य उसके सम्बन्ध में सफलतापूर्वक कार्य करना तथा उसके स्वरूप को समझना है,<sup>3</sup> नैट्याधिक के मत में सत्य व्यवहार्यतामान नहीं है, यद्यपि सत्य इससे जाना जाता है। प्रमाणित होने से पूर्व सत्य विद्यमान रहता है। निर्णय सत्य है, इसलिए नहीं कि वह प्रमाणित हो जाता है, बल्कि वह सत्य है इसीलिए प्रमाणित हो जाता है। उक्त सिद्धान्त के सम्बन्ध में की गई अनेकों आपत्तियों की समीक्षा नैट्याधिक ने की है। हमारी आकाशाएँ पूर्ण हो गईं, इसका हमने निष्पन्न नहीं हो सकता। भ्रमात्मक सन्तोष के भी अनेकों उदाहरण सुने गए हैं। स्वप्न में हमें भासमान सन्तोष होता है, किन्तु इसका तात्पर्य यह नहीं है कि स्वप्न की अवस्थाएँ यथार्थ हैं। इसका उत्तर न्यायशास्त्र यो देता है कि केवल सफल क्रियाशीलता की अनुभूति ही पर्याप्त नहीं है, बल्कि एक सामान्य स्वस्थ भक्तिक की अनुभूति चाहिए जो सफल क्रियाशीलता के विछले अनुभवों का समर्थन करे। केवल मानसिक अवस्था की विगदता या सन्तोष की अनुभूति नहीं, बल्कि सम्पूर्ण अनुभव के साथ अनुकूलता अभीष्ट है। स्वप्नगत पदार्थ अनुभव के देय-काज रूपी साधे में ठीक नहीं बैठ सकते, और इसलिए वे काल्पनिक हैं।

जब तक फल की प्राप्ति नहीं होती तब तक हम अपने ज्ञान को निश्चित रूप से यथार्थ नहीं कह सकते। इस प्रकार हमें वह आत्मविश्वास नहीं मिल सकता जिसके बिना कोई प्रयत्न समर्थ नहीं है। पदार्थों का यथार्थ ज्ञान सफल

1 पूर्वोक्त-व अज्ञानम प्रसा सफलप्रवृत्तिजनकत्वात्, पल्लव तन्नेव यथा अग्रमा (अभनभट्टकृत धीपिका, 63।)

2 धर्मोत्तर -न्यायविन्दुटीका, 1 'अविसर्वात्' अत्र सम्यग्ज्ञानम् प्रदर्शितम् अर्थं प्रापयन् स्यादयं उच्यते।'

3 प्रवर्तकत्वम् एव प्रापकत्वम् प्रवर्तकत्वमपि प्रवृत्तिविषयप्रवर्तकत्वमेव। धर्मोत्तर के बिचार से प्राप्त पदार्थ और ज्ञात पदार्थ एक नहीं हैं यद्यपि वे उसी शृंखला के हैं। यद्यपि शोध तथ्यों और विचारों के सम्बन्ध के न्याय के मत से सहमत नहीं हो सकते तो भी वे अर्थसिद्धि अर्थात् प्रमेय पदार्थों की प्राप्ति, अथवा क्रियात्मक सत्यता (अर्थनियतासामर्थ्य) को सत्य की कसौटी रखीकार करते हैं और प्रमेय पदार्थों के साथ निश्चयों के मादुष्य जैसे अविश्व वाक्यों का प्रयोग करते हैं, जैसे अथसात्त्व्यम् अथ्य प्रमाणम् (-न्यायविन्दु, 1. 1)।

त्रिधाशीलता की पूर्ण शक्ति है और सफल त्रिधाशीलता से पूर्ण हमें परार्थों का परार्थ ज्ञान नहीं हो सकता।<sup>1</sup> उद्योतकर बचपूरुषक कहता है कि त्रिधाशीलता और ज्ञान की सापेक्षिक पूर्ववर्तित्व के प्रश्न में कोई तार नहीं है, क्योंकि सृष्टि जगत् इति है। इसके अतिरिक्त, कर्म के लिए ज्ञान की पर्यायता नहीं, बल्कि परार्थ का ज्ञान ही आवश्यक है। जहाँ तक परिचित परार्थों का सम्बन्ध है, कोई कठिनाई उत्पन्न नहीं होती। ऐसी स्थितियों में जहाँ हमारे मगदा अद्भूत रूप-रैता उपस्थित होती है और केवल पूर्ववर्ती घटनाओं को लागू करना अपर्याप्त है, वहाँ भी अपर्याप्त ज्ञान के आधार पर हम परीक्षण करते हैं। कभी-कभी हम प्रसिद्ध प्राणकल्पनाओं का परार्थ रूप जन्मों के लिए कर्म में प्रवृत्त होते हैं। जीवन सामान्य धारणाओं के आधार पर चलता है और प्रत्येक प्रस्तुत त्रिधाशीलता को उसके आधार पर कर्म करने से पूर्व तर्क की सूक्ष्म तुला पर तोलना सर्वदा सम्भव नहीं हो सकता। व्यावहारिक आवश्यकताओं का बचाव हमें विचारों के अनुनाम कर्म करने को बाध्य कर देता है, अर्थात् उनका साक्ष्य अपूर्ण हो। धार्मिक विश्वास के विषय हमारे कर्म का निर्णय करते हैं, चाहे वे तर्क के श्रेष्ठ में गिरे ही क्यों न हों। नैत्यात्मिक स्वीकार करता है कि ऐसी अवस्थाएँ हैं जहाँ पूर्ण ज्ञान सम्भव नहीं है। धर्मिहोत्र के अनुनाम से हमें स्वर्ग-प्राप्ति होती है या नहीं, इसका निर्णय हमारी मृत्यु से पूर्व नहीं हो सकता। ऐसा व्यक्ति जो पूर्ण ज्ञान प्राप्त किए बिना कर्म ही नहीं करेगा, या तो अति बूढ़ भस्मिष्क पाला होगा, या अस्वस्थ मरण्यु होगा।

वाचस्पति और उदयन जैसे परवर्ती नैत्यात्मिक प्रामाणिक ज्ञान के कुछ रूपों का स्वयं प्रमाण होगा स्वीकार करते हैं। सब की भांति तथा असमति से रहित अनुमान और तार्किक समानता पर आधारित उपमान वाचस्पति के अनुमान स्वतः प्रामाण्य रखते हैं, क्योंकि बुद्धिमत् आवश्यकता बोध तथा परार्थों को परस्पर सम्बन्धित हैं। इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष ज्ञान और शाब्दिक ज्ञान में विषय में हम समान रूप से निरूपित नहीं हो सकते।<sup>2</sup> उदयन वाचस्पति के मन को स्वीकार करता है और पुक्ति देता है कि अनुमान और उपमान के अतिरिक्त साम्यजन्य (अनुबन्धनसाय) और केवल-साय गत् का साम्यन्तर तथा साक्ष्य प्रत्यक्ष (धर्मिहोत्र) स्वतः प्रामाणिकता रखते हैं।<sup>3</sup>

## 19. शान्ति

प्रमा असमा प्रामाणिक ज्ञान सम्यक् तथा शान्त ज्ञान (विषयम्) से भिन्न है जहाँ कि विचार सफल क्रिया तक नहीं पहुँचाते। आन्तिका और सांख्यिक उद्देश्य की पूर्ति करने में असमर्थ होते हैं, जबवा यों कहना उचित होगा कि उनके द्वारा उक्तार्थ भई आभाष

1 इस कठिनाई का विचार करते हुए, धर्मोत्तर ज्ञानज्ञान में, ज्ये शान्ति का हीन पूर्ववर्ती है (कर्मक्रिया निर्यात), और उद्योतकर ने मुक्ति सम्बन्धी स्थितियों में भी पृथक् हीन शान्ति की और से जाना है (अपविद्यामयं च परवर्तयत्), भेद ब्रह्मा है। परन्तु चौथा चर्च में प्रवृत्त करता है और वाच का विषय नहीं हो सकता। (देहिष्, 1 : 2, 2 पर उद्योतकर और वाचस्पति।)

2 न्यायवार्तिक-भाष्य-टीका, 1 : 1, 1।

3 न्याय ४ सांख्यिक-सिद्धान्त की बहु-समीक्षा के लिए देखिए धर्मोत्तर, 1 : 13-14।

पूर्ण नहीं होती। हमें भूल अथवा भ्रम का ज्ञान तब होता है जबकि हमारे उद्दिष्ट भूतकाल की आकांक्षाएँ वर्तमानकाल से पूर्ण नहीं होती। हम एक स्वेत पदार्थ को देखते हैं और उसे चादी समझ लेते हैं। जब उसे उठाते हैं तो ब्रत होता है कि यह तो केवल सीप का एक टुकड़ा है। सीप-राम्बन्धी नये अनुभव ने चादी की आकांक्षा को फाट दिया। न्यायशास्त्र के अनुसार, सब प्रकार की भ्रांति व्यक्तिपरक है। वात्स्यायन कहते हैं “यथार्थ ज्ञान के द्वारा जिसका निराकरण किया जाता है, वह भ्रान्त ज्ञान है, पदार्थ नहीं है।”<sup>1</sup> उद्योतकर मूलतः पृथिव्या के दृष्टान्त को लेकर कहते हैं कि “पदार्थ जैसा अमल में है सदा वैसा ही रहता है। मूर्य की चञ्चल किरणों के कारण जब जल का बोध उत्पन्न होता है तो स्वयं पदार्थ में कोई भ्रान्ति उत्पन्न नहीं होती, किरणें भी किरणें ही रहती हैं और उनकी चञ्चलता भी चञ्चलता ही है। भ्रान्ति तो बोध में है, क्योंकि यह बोध ही है जो किरणों की चञ्चलता के रूप में प्रकट न होकर जल के रूप में प्रकट होता है। तात्पर्य यह हुआ कि किमी वस्तु का ज्ञान यथार्थ रूप में प्रकट न होकर उस रूप में प्रकट होने का नाम भ्रान्ति है जैसी कि वह वस्तु नहीं है।”<sup>2</sup> आकाशपुण्य की भ्रांति ज्ञान का सर्वथा अभाव तो नहीं है, किन्तु यह यहाँ और इस काल में उपस्थित नहीं है, यद्यपि उसकी उपस्थिति की कल्पना की गई है। सूर्य की किरणें इस भ्रांति का कारण हैं, यद्यपि वे जल के भ्रमात्मक ज्ञान का विषय नहीं हैं। न्यायशास्त्र के यथार्थवाद में यहाँ थोड़ा-ना परिवर्तन किया गया है, क्योंकि वह भ्रांतियुक्त ज्ञान की इस मत से उचित व्याख्या नहीं कर सकता कि अनुभव करने वाले कर्ता से स्वतन्त्र अनुभूत पदार्थों की उनके विशेष गुणों सहित अपनी सत्ता है। समस्त भ्रान्त ज्ञान का कुछ न कुछ आधार वस्तुस्थिति में है। वात्स्यायन कहते हैं कि “कोई भी भ्रान्त ज्ञान बिल्कुल निराधार नहीं है।”<sup>3</sup> पदार्थ-विशेष को उसके वास्तविक रूप से भिन्न रूप में जानने का नाम भ्रान्ति है। इस ‘अन्यथाख्याति’ मत का केवल न्याय ने ही नहीं, अपितु जैन ताकिकों तथा बुमारिल ने भी समर्थन किया है।

भ्रान्तिविषयक अन्य मतों को नैय्यायिक स्वीकार नहीं करते,<sup>4</sup> जो उनके अनुसार, तार्किक न होकर अधिकतर अध्यात्मविद्या-मन्त्रन्धी हैं। सौवर्णिकों के अनुसार, बाह्य पदार्थ पर एक अशुद्ध ज्ञानाकार का आरोप करना ‘भ्रांति’ है। योगाचार के मानने वाले अमानसिक सत्ताओं की अस्वीकार न करते हुए भी व्यावहारिक रूप में पदार्थों की सत्ता को मान लेते हैं। अनावि अविद्या की प्रवृत्तियाँ इसका कारण हैं। इस प्रकार के पदार्थों पर ज्ञानाकार का आरोप ही भ्रांति है।<sup>5</sup> हमें भ्रांति का ज्ञान हो जाता है, क्योंकि एक अन्य ज्ञान से वह दूर हो जाती है<sup>6</sup> और स्वयं क्रियात्मक क्षमता (वर्धकक्रियाकारित्व) से रहित होती है। ‘यह चादी है’ इस ज्ञान में जिस अणु का निराकरण होता है वह चादी नहीं, बल्कि ‘अकृता’ अर्थात् ‘यह’ है, क्योंकि निष्कर्ष में ‘चादीविषयक ज्ञान’ इसके

1 न्यायभाष्य, 4 2, 35।

2 न्यायवार्तिक 1 1 4।

3 न्यायभाष्य, 4 2, 35।

4 न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका 1 1, 2।

5 अनावि विद्यापान्नारोपिसमन्वीर बाह्य, उक्त ज्ञानाकाररूपारोप (भामती, 1 1 1)।

6 भामती; बलवद्वाचकप्रत्ययवशात्।

विषय में बताया गया है। निराकरणात्मक निष्कर्ष, अर्थात् 'यह चादी नहीं है' इस कथन में हम 'यह' को रद्द करते हैं, 'चादी' को नहीं, क्योंकि पिछले, अर्थात् 'चादी' को निराकरण करने का सात्पर्य होगा कि हम ज्ञान के एक रूप में इसके अस्तित्व का ही निराकरण कर रहे हैं। यह 'ज्ञानाकार-व्याप्ति' का सिद्धान्त है, जिसके अनुसार एक बाह्य पदार्थ के विषय में एक ज्ञानाकार का गलती में उल्लेख किया जाता है। जब भ्रम दूर हो गया तो चादी के बाह्य उल्लेख का भी निराकरण हो गया। यह मत योगाचारों की इस सामान्य आध्यात्मिक मान्यता का सहज परिणाम है कि जीवात्मा, प्रमेय पदार्थ और ज्ञान में वस्तुतः कोई भेद नहीं है। इसपर आपत्ति उपस्थित करते हुए नैयायिक कहता है कि योगाचार के मत से हमारे ज्ञान का स्वरूप 'यह चादी है' ऐसा न होकर 'यह चादी है' ऐसा होना चाहिए, किन्तु बात ऐसी नहीं है। योगाचार सम्प्रदाय वाले सत्य और भ्रांति के भेद की व्याख्या नहीं कर सकते। विषयीविज्ञानवाद सारे स्थिति को दूषित कर देता है। मिठाम सहद के अन्दर है और कड़ु भाषण माजूफल में है, और ये गुण केवल काल्पनिक नहीं हैं। न्याय का सूत्र (अर्थात् किसी वस्तु को जैसी वह नहीं है उस रूप में समझना ही भ्रांति है) योगाचार के मत पर ही जगत् को समझने के लिए आध्यात्मिक योग 'प्रमेयकमल-माण्ड', पृष्ठ 13 के साथ, न्यायसम्प्रदायी, पृष्ठ 177-78।

तथा आभ्यन्तर

चादी सत्तात्मक के रूप में आसती है, जिसका कारण हमारी ज्ञान-सम्बन्धी क्रिया-विधि है। नैयायिक इसपर आपत्ति करता हुआ कहता है कि सीप में चादी-विषयक भ्रमात्मक ज्ञान अभाव से उत्पन्न नहीं होता, बल्कि सीप के टुकड़े में विद्यमान किसी चीज से उपजता है। यदि भ्रमात्मक ज्ञान के उत्पन्न की बाह्य सत्ता न मानी जाए और उसका कोई पदार्थ-विषयक बाधा न हो तो हम एक प्रकार के भ्रम को दूसरे प्रकार के भ्रम से किस प्रकार भिन्न कर सकते हैं। अभावात्मात्मक वस्तु किसी कार्य को उत्पन्न नहीं कर सकती। भ्रमात्मक ज्ञानों का उद्भव स्मृतियों के आधार पर भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि उनके आधार भी तो ठोस पदार्थ ही स्वीकार करने पड़ेंगे।<sup>1</sup> अद्वैतवाद अनिर्वचनीय व्याप्ति को स्वीकार करता है। बोध से जो कुछ व्यक्त होता है वही बोध का विषय है। चादी की भ्रांति में चांदी हमारी चेतना में प्रकट होती है और उसका बोध होता है, अर्थात् हम यह बोलकर कह सकते हैं कि यह चांदी का भ्रम ही है, किसी और चीज का नहीं है। किन्तु चांदी, जिसका इस प्रकार बोध होता है, न तो वास्तविक है, न अवास्तविक है और न वास्तविक तथा अवास्तविक दोनों ही है। यदि वह वास्तविक है तो बोध भी यथार्थ होगा। यदि अवास्तविक है तो उसकी ओर प्रवृत्ति नहीं हो सकती। यदि वास्तविक और अवास्तविक दोनों है तो दो परस्पर-विरोधी गुण एक ही वस्तु के अन्दर मानने पड़ेंगे। इस प्रकार इसका स्वरूप वस्तुतः अनिर्वचनीय है, अर्थात् जिसकी व्याख्या नहीं की जा सकती।

1. माध्यमप्रधानसूत्र पर अनिश्चय, ३ : 42, न्यायसम्प्रदायी, पृष्ठ 178।

2. यदि भ्रांतियों को संपत्ति बाह्य पदार्थों से नहीं होती तो सुबुद्धि तथा भ्रांतियों में सिवाय इसके कोई अन्तर न रहेगा कि भ्रांति में चेतना विद्यमान रहती है और सुबुद्धि में नहीं। 'प्रमेयकमल-माण्ड', पृष्ठ 13 के साथ, न्यायसम्प्रदायी, पृष्ठ 177-78।

यह अव्याख्येय चादी अविद्या के कारण उत्पन्न होती है, और उसकी सहायक है चादी के भूतकालीन प्रत्यक्ष ज्ञान की स्मृतिया, जो चादी जैसे पदार्थ के साथ दोषपूर्ण दशनेन्द्रिय का संयोग होने से जान जाती है। अद्वैतवाद के मत में भ्राति एक प्रत्यक्षात्मक बोध है जो चेतना में वस्तुतः प्रस्तुत हुए पदार्थ द्वारा उत्पन्न होता है। जहाँ और जब भ्राति उत्पन्न होती है, उस स्थान पर और उस समय चादी विद्यमान है। अन्यथा भ्राति का साक्षात्कार नहीं हो सकता। यह प्रस्तुत चादी तब तक रहती है जब तक कि भ्राति रहती है। नैयायिक इस पर आपत्ति करते हुए कहता है कि यदि चादी के अभाव में भी चादीरूप भ्राति-विषयक पदार्थ की उत्पत्ति होती है तो हम किसी भी ऐसे पदार्थ को देख सकते हैं जिसका विचार हमारे मन में हो, और फिर प्रत्यक्ष ज्ञान के विषय तथा दिग्बन्ध में कोई अन्तर नहीं रह जाता। परन्तु नैयायिक इस बात के लिए अपने को बचाई दे सकता है कि उसके अन्यथाख्याति सिद्धान्त के अन्तर्गत यह मत था सच्चा है, क्योंकि एक ऐसा पदार्थ जिसकी परिमाण नहीं हो सकती, हमारी चेतना में पदार्थ की तरह प्रकट होता है।<sup>1</sup> प्रभाकर के भ्राति-सम्बन्धी मत को 'अख्याति' (अथवा त्रिवेकाख्याति), अथवा अत्रिवेकी की सजा दी जाती है। सोप के टुकड़े में, जिसे हम देख रहे हैं, और चावी में, जिसकी हम कल्पना करते हैं, जो भेद है वह दिखाई नहीं पड़ता, और हम कह देते हैं कि 'यह चावी है'। निराकरण करनेवाला बोध भ्राति का लक्षण नहीं करता, बल्कि वह भ्रमात्मक ज्ञान में प्रत्यक्ष देखे गए और स्मरण किए गए अवयवों के मध्य जो भेद है, केवल उसे स्वीकार-मात्र करता है। इसके विरोध में न्याय बलपूर्वक कहता है कि जब तक भ्राति रहती है, चादी का भी बन्धुत प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, उसकी केवल प्रतिबुद्धि-मात्र नहीं होती। हम यह अनुभव करते हैं कि चादी हमारी चेतना में यहाँ और इस काल में प्रस्तुत है, और कोई ऐसी वस्तु नहीं है जिसका प्रत्यक्ष भूतकाल में हुआ था और अब केवल स्मरण हुआ है। भ्राति के समय अत्रिवेक से कर्ण की प्रेरणा नहीं हो सकती। स्मृति के धुधलेपन (स्मृति-प्रमोह) का स्वरूप स्पष्ट नहीं किया गया है। इसलिए यह मानना ही पड़ेगा कि हमारी तात्कालिक प्रत्यक्ष की चेतना स्वयं भ्राति-दोष से सम्पूवत है।<sup>2</sup>

न्यायशास्त्र के अन्यथाख्याति सिद्धान्त की राय सम्प्रदायों में समालोचना की है, जिनमें अद्वैत वेदान्त द्वारा की गई समालोचना विशेष ध्यान देने योग्य

1 अद्वैतमत की आलोचना करते हुए रामानुज प्रश्न करते हैं कि भ्राति के समय में अव्याख्येय चादी की उत्पत्ति का कारण क्या है? चादी का बोध पदार्थ को उत्पन्न नहीं कर सकता क्योंकि पदार्थ ही चादी के बोध का कारण है। यह चक्षुस्पी अन्त के किसी बोध के कारण नहीं हो सकता, क्योंकि इन्द्रिया वाह्य पदार्थों में कोई काय उत्पन्न नहीं करती। इन्द्रियों में ज्ञान की उत्पत्ति होती है, प्रमेय पदार्थों की नहीं।

2 जयसिंह मूरि अलोचिकायत्रवाति के सिद्धान्त का उल्लेख करता है जिसे जयन्त एक गोगानक की वृत्ति बतलाता है। इसके अनुसार चादी के भ्रातिरूप बोध में भ्राति का विषय चादी है, जो साधारण (लौकिक) चादी से भिन्न है। हमारी नियन्त्रक आवश्यकताओं को जो गूण करता है, वह लौकिक है और जो नहीं करता वह अलौकिक है। अलोचिका चादी जो कुछ प्रेरणा क्रियाशीलता की ओर करती है। नैयायिक पूछता है कि क्या हमें अलोचिका चादी का कोई ज्ञान होता है? और जब हमें अपनी भूल का ज्ञान हो जाता है तो फिर उस ज्ञान का क्या होता है। प्रभाकर अपने 'प्रमेय-कल्पमावर्तण' में यह उल्लेख करता है कि 'प्रविद्धार्थार्थानि' मत का समर्थन भास्कर और माधव के अनुयायियों ने किया है। इसके अनुसार, भ्रातिरूप बोध का विषय अवावात्मक वस्तु नहीं है, बल्कि

है।<sup>1</sup> किसी अन्य काल एवं स्थान में उपस्थित चादी इन्द्रिय-प्रत्यक्ष का विषय नहीं हो सकती, क्योंकि इस समय यह इन्द्रियों के समक्ष प्रस्तुत नहीं है। यदि यह कहा जाए कि हमारी चेतना की उसकी पुनः स्मृति हो जाती है तो हुए से भाग के अनुमान में भाग की स्मृति भी चेतना में आ सकती है और इस प्रकार अनुमान की कोई आवश्यकता नहीं रहेगी और फिर, अन्यथा व्यवहृत प्रतीतिपादन बनता है<sup>2</sup> यह ज्ञानविषयक त्रिधासीनता का प्रतिपादन नहीं कर सकता, जहां कि अविच्छिन्नरूप शेष अपनी आवृत्ति को उस ज्ञान के प्रति व्यक्त नहीं कर सकता जो चादी का बोध ग्रहण करता है, और न ही ज्ञान विषयक त्रिधासीनता के प्रतिपादन का प्रतिपादन कर सकता है, क्योंकि शास्त्रकार में वह चाहे प्रामाणिक ही अपना अप्रामाणिक, कुछ जन्तु नहीं जाना। बोध के विषय को भी प्रतिपादन कहा कर सकता गौण शेष है, जो चांदी के साथ उदात्त नहीं हो सकता, या अपने को चांदी में परिवर्तित नहीं कर सकता। यदि शेष चांदी में सर्वथा भिन्न है, तो उसके साथ उदात्त कैसे हो सकता है। और यदि दोनों हैं, अर्थात् भिन्न भी और अभिन्न भी, तो इस प्रकार के निर्णय भी कि 'साथ एक छोट सी गो-दाला जानकर है' भागिपूर्ण ठहरेंगे। यदि शेष वस्तुतः अपने का चांदी में परिवर्तित करता है, तो चांदी का बोध अर्थार्थ नहीं है और उसका निराकरण नहीं हो सकता। यदि यह कहा जाए कि जब तक श्रुति रहती है तभी तक के लिए यह शक्ति परिकल्पना है, तो जिन व्यक्तियों की दृष्टिगत में कोई शेष नहीं है वह भी चांदी का प्रत्यक्ष ज्ञान चाहिए।<sup>3</sup>

## 20 न्याय के प्रमाणवाद का सामान्य मूल्यार्कन

न्यायशास्त्र द्वारा परिचित ज्ञानविषयक सिद्धान्त, जिनके अनुसार ज्ञान को श्रुति का गुण कहा जाता है या अर्थार्थता पर अनुकरण करती है, महत्तु बुद्धि को ज्ञानात्मान तथा है कि उनके लिए किसी प्रकार के समयन की आवश्यकता प्रतीत नहीं होती। तो भी इन निर्दोष मनोबोधन में एसी धारणाएँ हैं जिन्हें समानोचना के विना ही स्वीकार कर लिया गया है। बौद्धों के 'ज्ञान सत्यज्ञानवाद' की प्रतिबन्धिता में, न्याय का दावा है कि तन्त्रुएँ नार्थिक मूल्य का आधार हैं कि हमारे ज्ञान में अथवा वास्तु जगत की अपनी स्वतंत्र सत्ता है, और वास्तु जगत ही उस ज्ञान का निर्णायक है, और हमारे विचार वस्तुओं के अनुकूल होते हैं। न्याय न्याय का दावा में विवक्षित करता है—द्रष्टा और द्रव्य, और इन प्रकार का सत्य बुद्धि की योगान्तर धारणाओं को एक अध्यात्मिक सिद्धान्त का रूप देना है ज्ञान चेतना के तन्त्रु तथा तर्कों की शक्तों के लिए प्रस्ताव नहीं है। मुख्य-मुख्य धारणाएँ, जो न्याय के प्रमाणवाद के विरुद्ध जानी हैं, ये हैं (1) आत्मचेतना और ज्ञान-तन्त्रु एक-दूसरे में अन्तर्निहित हैं। (2) ज्ञानात्मान ज्ञानात्मान की श्रुति का परिचय

एक धारणा-रूप तन्त्रु है जिसका विविध ज्ञान के द्वारा हर्ष है। जब जब विषयक श्रुति का नियम है, और जब इस धारणा-रूप की श्रुति के विरुद्धों के बाध-द्रष्टा-अनुभवान्तर हो जाता है या विच्छेद का विषय शेष की श्रुति हो जाती है। यह सब धारणा-रूप नहीं है, क्योंकि श्रुति श्रुति सभी बाध-प्रमाण दृष्टा है (न्याय-सूत्र, पृष्ठ 187-88, प्रत्यय-अनुभव-सूत्र, 1)।

1 शेषिका-परिभाषा, 1।

2 विवरण-प्रमाण-सूत्र, पृष्ठ 33।

है। (3) ज्ञान आत्मा का गुण है। उक्त आध्यात्मिक पूर्वग्रहों के रहते हुए भी न्याय के पास सफल सुभाव है जिससे उसके दोषों पर विजय पाई जा सकती है। जहां तक न्याय इस विषय की व्याख्या करता है कि ज्ञानरूपी कर्म से तात्कालिक अनुभव किस प्रकार का होता है, यह मुद्दह भित्ति पर है। किन्तु जब वह आध्यात्मिक समाधान ऐसी परिभाषाओं से देने का यत्न करता है जो हमें ज्ञान के अन्तिम तथ्य के पीछे की ओर ले जाती हैं, तो वह आलोचना का विषय हो जाता है। निम्न विचार अनुभव के द्वारा प्रगा-  
पित है कि हमें इस जगत् की प्रत्यक्ष अभिज्ञता है, जो केवल अमूर्तअध्व्यापी अवयवों के एकत्र हो जाने से ही नहीं बना हे वल्कि एक मिश्रित विश्व के रूप में है, जो सजाओ एव सम्बन्धों, अध्व्यापी एव सर्वव्यापी अवयवों से युक्त है, और यह कि हमारे विचारों का क्रियात्मक मूल्य है। न्याय की मौलिक भूल लौक तथा अग्न्याय प्रयोगवादियों की भूल के ही समान है, जो व्यक्ति तथा जगत् को पृथक्-पृथक् डकारों के रूप में मानते हैं। यह यात्निक दृष्टिकोण हमारे दैनिक तथा मनोवैज्ञानिक सीमित आकाशकलाओं के लिए कितना ही कथो न युक्तियुक्त प्रतीत हो किन्तु जन्मतोगत्वा इसकी रक्षा नहीं की जा सकती। तर्क के समस्त ज्ञान के मूल रूप की समस्या उतनी नहीं है जितनी कि उसके स्वरूप की है। हम ज्ञान के स्वरूप का निर्णय उसके पीछे जाकर और उसकी उत्पत्ति का पता लगाकर करने की क्षाणा नहीं कर सकते। जब नैय्यायिक चेतना को उत्पन्न अथवा परिणाम मानता है तो वह जानने की प्रक्रिया के पीछे जाने का प्रयत्न करता है।

यदि आत्म एव अनात्म के अन्दर तीव्र भेद है और यदि चेतना केवल अनात्म की आत्मा पर क्रिया का ही परिणाम है, जैसाकि लौक एव डेकार्ट, होम और काट सम-  
कते थे, तो चेतना के सम्मत् तथ्य केवल प्रमाता व्यक्ति की विषयीगत अवस्थाएँ हैं। अनात्म जगत् की घटनाएँ आत्म-सम्बन्धी ज्ञान का भाग नहीं बन सकती। और यदि ज्ञान वस्तुस्थिति की पुनरावृत्ति करता है तो उसमें केवल वास्तविक घटनाओं की नकलमात्र हो सकती है, स्वयं घटनाएँ नहीं हो सकती। जब हम द्रष्टा को दृश्य पदार्थ से पृथक् करते हैं तो एक-दूसरे के बीच जो अन्तर है उसे पाटने की समस्या कठिन हो जाती है। या ता हम यह स्वीकार करें कि दृश्य पदार्थ का निर्माण द्रष्टा के द्वारा हुआ या दृश्य पदार्थ है ही नहीं, चाहे तो हम जो कहे कि पदार्थ चेतना में ले लिया जाता है, अथवा उसके अन्दर प्रतिबिम्बित होता है, अथवा एक रूपरेखा के रूप में प्रस्तुत होता है। इस प्रकार हम पदार्थ के साथ ज्ञान के सम्बन्ध का जो भी स्वरूप स्वीकार करें, यह निश्चय से कहना कि जगत् बैसा ही है जैसेकि हम इसे देखते हैं, हमारे लिए असम्भव ही है। जब तक कि दोनों एक-दूसरे के लिए बाह्य हैं, जैसेकि एक पदार्थ दूसरे के लिए बाह्य है, तब तक हम निश्चित नहीं हो सकते कि हमारे विचार पदार्थों को सही-सही प्रस्तुत करते हैं, अथवा वे पदार्थों को प्रस्तुत करते भी हैं या नहीं। हम अपने बोधों की तुलना वास्तविकता के साथ नहीं कर सकते, क्योंकि वास्तविकता विचार के लिए बाह्य है, सिवाय विचार के अन्य कुछ शीघे नहीं जाना जाता है। और हम विचार की तुलना वस्तु से नहीं कर सकते, क्योंकि हमें एक ही पद प्राप्त है, जबकि तुलनारूपी कर्म का आकार दोनों पद है। यदि कोई चीज विचार को एक ओर रखकर और पदार्थ को दूसरी ओर रखकर उसकी तुलना कर सकती है तो वह चेतना ही हो सकती है।<sup>1</sup> किन्तु इस प्रकार की चेतना में विचार और पदार्थ दोनों ही

1 प्रोफेसर लॉरेन्स एंडर का मत है कि चेतना एव वास्तविकता दोनों स्वतंत्र वस्तुएँ हैं, और उनमें सम्बन्ध मह उपस्थिति का है। यद्यपि दोनों सत्ता में मिलन-मिलन हैं तो भी वे दोनों साथ रहती



गनाविष्ट रहने चाहिए ।

यदि सत्य से तात्पर्य विचार का वास्तविकता में भेद है, और यदि वास्तविकता की परिभाषा यह हो कि वह विचार में वास्तव है—अर्थात् जो विचार न हो, विचार के अन्वय न हो और विचार में वही न हो—तो सत्यान्वेषण निरर्थक दौड़-धूप है ऐसा मानना पड़ेगा । विचार एक ऐसे लक्ष्य की प्राप्ति करने का प्रयत्न करता है जिसे प्राप्त नहीं किया जा सकता । यही नहीं, बल्कि कहना होगा कि एक ऐसा लक्ष्य जिसका कोई स्पष्ट भाव ध्यान में नहीं आ सकता । इस प्रकार वैय्याधिक के सामने यही परिणाम आता है कि विचार का लक्ष्य, अर्थात् सत्य की प्राप्ति, प्रत्यक्ष रूप में हो नहीं सकती । वह यह मन रखना है कि एक सीमाबद्ध मरिचिक के लिए विचार का लक्ष्य प्राप्त करना गति से बाहर की बात है । हमें विचारों के क्रियात्मक मूल में विश्वास करने विम्वर आदर्श से ही सन्तोष प्राप्त करना होगा । क्रियात्मक समझ ही हम विश्वास को उत्पन्न करती है । किन्तु यह कार्यसमझ स्पष्ट की इस धारणा की मान्यता पदान नहीं करती कि विचार हमारे कामें करते हैं कि उनका वास्तविकता के साथ मेल होता है ।<sup>1</sup> बौद्ध तार्किक, लौकिक की इसी कसौटी पर आसक्ति रखते हैं, इसमें एक भिन्न परिणाम निकलते हैं, और वह मानना पड़ेगा कि गौतम अथिप सर्वममता है । सत्य का सारनाम पदार्थों के साथ ज्ञान की अनुकूलता नहीं है क्योंकि वे केवल आदर्श हैं, बल्कि अनुभव द्वारा उनका समर्थन ही मान्यता है ।<sup>2</sup> विचार हमें कामों की ओर प्रवृत्त करते हैं, और जब हम अपनी इच्छाओं को पूर्ण कर लेते हैं तो उनका मूल्य होने का दावा स्वीकार्य समझा जाता है । हमारे स्वयं-साक्षात्कार कहें गए हैं, क्योंकि उनके आभाव पर किए गए कामें उन्हें ही की निम्न में असफल रहते हैं । सम्पन्न करने, हमें कुछ स्पष्ट हुआ, हम अपने मूल को गौरी हैं और एक लाला या जाने है, जब हमारा स्वयं मर्य है, चाहे यह वास्तविकता के साथ मेल खाए या न खाए । यह स्पष्ट है कि दृढ़ निश्चिन्ता और मुक्तिचिन्ता ज्ञान में भी धारिता की सम्भावना नहीं है । हमारा कोई भी विश्वास इतने का आधार पर स्थापित नहीं होता कि उसके सिद्ध होने की कौड़ी ही भी सम्भावना न हो सके । इस उपयोगितावादी परख पर निर्भर करके जीवन-साधन सम्भव अवश्य है, किन्तु हमें पूर्ण सन्तोष नहीं होता । जो एक आवश्यकता की पूर्ति करता है, सम्भव है वह अन्य की पूर्ति न कर सके । हमें आवश्यकता है एक मनुष्य तार्किक विधि का, जो हमें वास्तविकता का ज्ञान कर सके, जो हमें पूर्ण ही कर सके । ध्यान में, जो हमें बौद्धों के विषयविज्ञानवाद में सचाने के लिए उत्पन्न है, वास्तविकता के विषय में कोई अधिपः सन्तोषजनक मूल नहीं दिया है । अब बाह्य जगत् के ज्ञान की व्याख्या व्यास का मित्रान्त मनीषीयताया न कर सवा तो उसे अपनी प्रारम्भिक धारणाओं के प्रति सौकर ज्ञानरूपी तन्त्र के विश्लेषण के प्रकाश में उनकी परीक्षा करनी चाहिए ।

यद्यपि यह स्पष्ट है कि मेरे या तुम्हारे अनुभव में आए विधा भी पदार्थ रूपन-

है । किन्तु इस ज्ञान का स्वरूप क्या है ? ज्ञाना मूल ही किसी वस्तु की ज्ञान है, और यह हम एक पदार्थ की पदार्थ के विषय में कुछ नहीं बताता जो पहले बाहर और इसके अन्वय ॥ )

<sup>1</sup>यह पाठ स्वयं एकी सहाय प्रदीप को जो हमारे भाष्यकारों में भिन्न हैं (साहित्यिक दौड़, पृष्ठ 39) ।

<sup>2</sup> व्याख्यान, पृष्ठ 203, और व्याख्यानद्वारा, पृष्ठ 6 ।

आपमे वास्तविक अस्तित्व रखते हैं और उनकी सत्ता उस समय आरम्भ नहीं होती जबकि तुम या मैं उनके विषय में अभिज्ञ होते हैं, तो भी यह नहीं कहा जा सकता कि वास्तविक सत्ता सब प्रकार के अनुभव से स्वतन्त्र है। ज्ञान और पदार्थ के बीच जो सम्बन्ध है उसे न्याय में स्वरूप-सम्बन्ध कहा जाता है। ज्ञात पदार्थ ज्ञान की प्रणाली का निर्धारण करता है। बोध से तात्पर्य किसी पदार्थ की चेतना है।<sup>1</sup> मधुसूदन सरस्वती ने<sup>2</sup> उदयन का उद्धरण देते हुए लिखा है कि 'बोध, जोकि अपने-आपमें आकृतिरहित है, अपने प्रमेय पदार्थों के द्वारा विनिश्चयता प्राप्त करते हैं। इसका तात्पर्य यह हुआ कि प्रमेय पदार्थ बोध के केवल विशेष विवरण हैं।' प्रत्येक बोध का विशेषत्व या उसका स्वरूप पदार्थ-विशेष के द्वारा ही जाना जाता है, जैसे, 'यह एक दवात है', 'वह एक गेलागोअ है'। यदि ज्ञात पदार्थ ज्ञान की प्रक्रिया से पूर्णतया बाहर है तो सत्य के विषय में अनुरूपता का भाव स्वीकार करना पड़ेगा। किन्तु इसका स्वरूप ज्ञान की प्रक्रिया के अन्तर्गत ही कहा गया है, यद्यपि पदार्थ अपने-आपमें पदार्थ के ज्ञान के साथ तादात्म्यरूप नहीं है। इस मत के अनुसार, ज्ञान पदार्थों को उत्पन्न नहीं करता, और न ही यह उनके अनुकूल होता है, बल्कि उनका बोध कराता है। इसलिए ऐसा मत प्रकट करना अनुपयुक्त है कि पदार्थ, ज्ञान की सीमाओं के बाहर अद्वितीय है, और जो जाना जा सकता है वह या तो उसका कार्य है या द्रष्टा की चेतना में उसकी नकल है। हम बाह्य पदार्थ अथवा आत्मन्तर् अवस्था को चाहे प्रत्यक्ष देखें चाहे उसकी कल्पना करें अथवा उसका स्मरण करें, हम जिसका ज्ञान, कल्पना या स्मरण करते हैं वह स्वयं पदार्थ है और ज्ञान की प्रक्रिया में स्वतन्त्र है। न्याय का यह सिद्धान्त कि हमें वास्तविकता का तात्कालिक और प्रत्यक्ष बोध होता है, उसकी अन्य धारणा से, अर्थात् इससे कि द्रष्टा तथा दृश्य अथवा प्रमाता और प्रमेय एक-दूसरे से एक हैं, असंगत है। ज्ञाता और ज्ञेय के मध्य में किसी भी प्रकार का व्यवधान नहीं है। दोनों अभिन्न रूप में एक-दूसरे से सम्बद्ध हैं। एक का स्थान दूसरा नहीं ले सकता। न्याय 'विपरीतज्ञानवाद' के इस मत का प्रत्याख्यान ठीक ही करता है कि प्रमेय पदार्थ की सृष्टि प्रमाता की कल्पना से होती है। प्रमाता के ज्ञान की प्रक्रिया पदार्थ का निर्माण नहीं करती। यहाँ तक कि सर्वव्यापी सम्बन्ध भी प्रमाता को दिए गए बताए गए है, प्रमाता उनका निर्माण नहीं करता। इन्द्रिय-सागरी अलग अलग परमाणुओं के रूप में प्रकट नहीं होती, बल्कि कतिपय गुणी तथा विनिश्चयताओं से श्रुत प्रकट होती है। परन्तु न्याय के अनुसार, केवल व्याप्ति अथवा तादात्म्य के आधार का बोध ही इन्द्रियातीत (अलौकिक) मानसिक क्रिया द्वारा होता है। हमारे अनुभवों का एक बहुत बड़ा भाग, जो हमारे ज्ञान के अन्तर्गत है, स्वरूप में इन्द्रियातीत है। नैय्याधिक वास्तविकता की विवेक करने की शक्ति को स्वीकार करता है। हमारे अनुभव की आवश्यकता प्रमाता द्वारा आरोपित नहीं की गई है, बल्कि वह जगत् की आवश्यकता के कारण है। वस्तुसत्ता स्वयं दो भागों, अर्थात् आत्म तथा जगत्, में विभक्त नहीं है। प्रत्येक विचार के लिए पूर्व-उपस्थित सामग्री के रूप में एक अविभक्त वास्तविकता आवश्यक है जिससे प्रथमकरण की प्रक्रिया द्वारा प्रमाता तथा प्रमेय निकाले जाते हैं। यह सत्य है कि हमारे जीवन में प्रथमकरण का एक बड़ा भाग है, परन्तु तो भी वास्तविकता स्वयं में, जिसपर हमारे ज्ञान का आधार होना चाहिए अर्थात् प्रधान तात्त्विकीय तथ्य, चेतना ही है। ज्ञान के स्वरूप और अवस्थाओं की

1 न्यायभाष्य, 4 2 29 ।

2 अहंसेन्द्रि, 1 20 ।

आध्यात्मिक खोज हमारे सामान्य चेतना की व्यापारता को प्रकाशरूप में ला देती है। यह चेतना ही सब वस्तुओं की व्यापार और स्पष्ट है, और चेतना की अर्धभौतिक रूप देना अपरिचितजनक होगा। यह अनैकवाक्यवदित मनुष्य कदार्य नहीं है, यद्यपि हमारा जगत् पदान्ता मात्रा में ठीक व मूल हो सकता है। व्याख्याओं तथा पदार्थों के रूप में हमारा विस्तार-एक हमारी व्यावहारिक वाक्यमन्त्राओं का सामेख है, किन्तु यह मिथित विश्व एक वास्तविकता पर आधारित है जो यथन में अविद्यमान है। वस्तुमत्ता का विचार जब हमारे समक्ष आता है तो वह यही स्वरूप प्रारण करती है। हमारे लिए बुद्धि के द्वारा भेद करने के अतिरिक्त वास्तविकता का बौद्धिक विवरण देना सम्भव नहीं है। तब भी हमारे विचार एक ऐसी वास्तविकता का प्रतिपादन करते हैं जिसेके सिद्ध हमारे लिए भेद अतिवर्ष नहीं है। जगत्, चेतन्य की अविद्यमान वास्तविकता ही एकमात्र निरपेक्ष है, जिसे वृष्टि में ओम्कार करते वैश्यापक आत्म्याओं व बौद्धिक पदार्थों के अनेकत्व को अंगीकार करती है।

प्रथम वास्तविकता चैतन्यया चेतना है, न.प.—बौद्ध वाकिकों का लक्ष्य है— उसमें भिन्न है। क्योंकि तर्कशास्त्र की परंपरा में प्रगाथा और प्रथम भिन्न-भिन्न हैं, और उसकी प्रेरणा सभी सफल हो सकती है जबकि ना.गाथा तथा पदार्थों का जगत् एक सामान्यप्रयुक्त पूर्ण दुर्गाई के रूप में अर्धस्थित है। व्यावहारिक अनेक अनुकूलता के भाव का एकाग्र विचार विना ही सामान्य के सिद्धान्त के अधिक समुचित स्वरूप की गहन बार मैता है। इससे ज्ञान में ज्ञान के सम्बन्ध प्रकार एवं गन्तूय इकाई के अद्यमान है, और प्रत्यक्ष अनेक-रूपन स्थान में उसी पूर्ण के अन्दर विराजमान है, एवं उनका औचित्य उस पूर्ण के भाव के अतिरिक्त नहीं है। किसी भी प्रमाण की मान्यता अन्य प्रमाणा द्वारा स्थापित की जाती है।<sup>1</sup> ज्ञान के भिन्न-भिन्न प्रकार परस्पर एक-दूसरे में सम्बद्ध है। प्रत्येक ज्ञान की सफलता आवश्यकता है। जब वैश्यापिक उस सन्तोष की अनुभूति के विरुद्ध हमें चिन्तनी होता है जो स्वप्नदृष्टा तथा विविध व्यासनों को होती है, और एक सामान्य स्वप्न मन्त्रिक बोले व्यक्ति की अनुभूति को ध्यान में रखने की बात कहता है, तो वह अपने अनुकूलना के विचारन में आग देता है। सामान्य व्यक्ति वह नहीं है जिसे अदम्य का समर्थन प्राप्त हो। उन अर्थों में कुछ ज्ञान-ज्ञान भी सामान्य हो सकता है, किन्तु इसीलिए वह सत्य नहीं है। सामाजिक अथ वेदिक विदुषः सांख्यिक अनुभवों को उन अनुभवों में प्रयुक्त करके प्रकट करता है जो पदार्थों में प्रयुक्त सम्बद्ध हैं। अपने अनुभवों को जगत् के अनुभवों के साथ तुलना करके हमें एक क्रियात्मक निश्चय होता है, जो सभी माधारेण प्रयोजनों के लिए पर्याप्त है। जो हमारे सामान्यधर्मों में भी देता और जो हमारे भिन्न भिन्न स्थानों व भिन्न-भिन्न कालों में एक समान देखा, उसे हम सर्व अर्थों में प्राप्त मान सकते हैं। विज्ञान की माय है कि हम अपने माधारेण प्रत्यक्ष ज्ञानों की जन्म-पटला न करनी चाहिए। हमें अपनी ऐन्द्रिय दृष्टि में सुख अकारण में चलता हुआ प्रतीत

1. इस एक पदार्थ की प्रकृति हमारे के लिए — — — — —  
 इसके अन्तर्गत विविध अवस्थाओं—दृष्टि  
 सभी विद्या—ना.गाथा के अनुभव  
 याह जन्तुओं के एक वन विद्या का पदार्थ अनेकाली दृष्टि है। पदार्थों का निश्चय दृष्टि प्रमाण  
 के द्वारा होता है। अनेक व अकारण के सम्बद्ध का अनुभव होता है। और परिमाणस्वरूप होनेवाली  
 पदार्थों विद्या का प्रथम ज्ञान आता है। ज्ञान के साथ जगत् सम्बन्ध तथा ज्ञान के साथ अन्तर्गत विद्या  
 सम्बन्ध के द्वारा होता है।

होता है, किन्तु विज्ञान हमें बतलाता है कि पृथ्वी सूर्य के चारों ओर घूमती है। अधिक प्रारम्भिक व परस्पर-असम्बद्ध अनुभवों की व्याख्या अधिक सघटित एवं व्यवस्थित अनुभवों को ध्यान में रखकर करनी चाहिए। आदर्श अथवा मानदण्ड दूसरी श्रेणी के अनुभव ही है। सत्य प्रमेय पदार्थों पर उतना निर्भर नहीं करता जितना कि इस पर निर्भर करता है कि उसमें सब स्थानों व सब कालों में कहां तक अव्यभिचारी रहने की क्षमता है। वास्तविकता की संरचना को सत्य के अनुकूल होना आवश्यक है। यह समझा जाता है कि देश व काल की निरन्तरता का एक व्यवस्थित स्वरूप है। नैव्यायिक, जो उपयोगितावादी परलक्ष का आशय लेता है, यह स्वीकार करने के लिए बाध्य है कि वास्तविकता सम्बन्धी हमारे विचार हृद्यारे प्रयोजनों की अपेक्षा रखते हैं। किराी भी पदार्थ के ज्ञान में तात्पर्य हमारी वर्तमान आवश्यकताओं की पूर्ति के अनुसार ही समझा जाता है। क्रियात्मक जीवन में हमें पदार्थों के तत्त्व से कोई प्रयोजन नहीं रहता, बल्कि उनका अर्थ हमारे लिए क्या है इसी से हमें वास्ता रहता है। इस कथन का कि प्रत्येक व्यक्ति के लिए पत्थर फोड़ो है और आग गरम है अर्थ यह है कि वे पदार्थ हमारे लिए भी वही अर्थ रखते हैं। क्रियात्मक रूप में उचित अनुकूलता नैव्यायिक के लिए सत्य है, और अनेकों आभात्मक ज्ञान जो सब व्यक्तियों तथा जाति के लिए सामान्य हैं, इस कसौटी के अनुसार सत्य है। और इस कसौटी का उपयोग भूतकाल और भविष्य की घटनाओं के सम्बन्ध में भी नहीं हो सकता। यद्यपि हमारे सत्य सापेक्ष है, फिर भी वे सब एक समान महत्त्व के नहीं हैं। सर्वोच्च सत्य वह है जो ससार को पूर्ण रूप से समझने की महत्त्वपूर्ण तार्किक आवश्यकता की पूर्ति कर सके। आदर्श अनुभव, जो वास्तविकता के स्वरूप को यथार्थ रूप में— जिसमें परिमित प्रमाणा और परिस्थिति भी सम्मिलित है— पहचानता है, सत्य का निश्चित मानदण्ड है। इन अर्थों में नहीं कि कितने ही व्यक्तियों ने इसे प्राप्त किया है, अपितु इन अर्थों में कि जब एक व्यक्ति तार्किक मत का आशय लेता है तो वह इसे सत्य के रूप में समझेगा। वास्तविक यथार्थता का आधार बहुमत नहीं हो सकता।<sup>1</sup> यह वास्तविक कि मनुष्यों में अधिकतर अनेकतावाद में आस्था रखते हैं, इसके सिवाय और कुछ व्यक्त नहीं करती कि यह एक ऐसा विचार है जिसका क्रियात्मक महत्त्व है। सत्य तथा असत्य की परीक्षा बहुमत गणना द्वारा नहीं हो सकती। यदि मनुष्यों की अधिक सख्या पीलिया रोग का शिकार हो जाए तो इससे सत्य में कोई अन्तर नहीं आ सकता। सत्य वह है जो अपने को उन व्यक्तियों के आगे व्यक्त करता है जिन्होंने अनुभव की गहराई में जाकर अन्वेषण किया है। नैव्यायिक भी आर्षमान अर्थात् ऋषियों की बुद्धि की प्रामाणिकता को स्वीकार करता है। वह हमें कहता है कि हम उन व्यक्तियों की उपलब्धि से, जिन्होंने अधिक योग्यता के साथ यथार्थसत्ता का ज्ञान प्राप्त किया है, अपने अनुभवों की परीक्षा करें। सत्य सज्जमता और सुन्दरता के समान एक व्यक्ति की अपनी उपाजित सिद्धि है, और दूसरे अर्थ में यह मानवीय सस्तिष्क के लिए उस जगत् का दिव्य ज्ञान है जो अभी

1 क्या इस तथ्य की सत्यता कि एक अज्ञान मनुष्य अपनी बुद्धि-शक्ति के निर्दोष विकास से, जो सामान्यस्व में होना चाहिए था, बर्धित रह गया है, अपने प्रमाण के लिए इस तथ्य पर निर्भर करते हैं कि मनुष्यों में अधिकांश व्यक्ति अज्ञेय नहीं हैं। सबसे पहला प्राणी जिसे हठात् टटोलने टटोलत एन्द्रिशाहित प्राण्य हुई, इस विषय की घोषणा करने का अधिकारी था कि प्रकाश वास्तविकता है। मान-बोध व्यक्त में बहुत कम व्यक्त होते हैं जिनकी आध्यात्मिक आर्षें खुली हुई हैं। किन्तु ऐसे व्यक्तियों के आध्यात्मिक मन्त्रों में रहते हुए भी कि जो देख नहीं सकते, हम उन्हें प्रकाश के अभाव के प्रमाणार्थ में उद्धृत नहीं कर सकते।<sup>1</sup> स्वीडनबाय ठाकुर। देखिए राजकुम्भर रचित 'क्रिस्तामकी थाक रि उप-निपत्स का प्रानकथन'।

नरु अज्ञान है, किन्तु जिनका पूर्ण ज्ञान अधिक परिपक्व अनुभव के द्वारा हमें प्राप्त करता है। हम सत्य को निर्माण करने की अपेक्षा अधिकतर प्राप्त करते हैं। तो भी नैव्यायिक वाग्-वार मनोवैज्ञानिक के मत की ओर शिथिल जाना है जो कल्पना करता है कि जीवात्माएँ तथा प्रकृति इन दोनों के संयोग से ज्ञान उत्पन्न होता है। हमारे उद्देश्यों के प्रति ज्ञान की सापेक्षता ज्ञान्य की इस भाग्यता का सन्तर्पण नहीं करती कि प्रमाणा और प्रणय सर्वथा एक-दूसरे के पूरक हैं। इसमें हमारी प्रकृति की मांगों और उनकी पूर्ति की सम्भावना दर्शित होती है। यथार्थ यह स्वभाव मनुष्य के कर्म की आवश्यकताओं के अनुकूल है, इससे यह प्रकट होता है कि वास्तविकता के दो रूप, अर्थात् मन और उसकी परिस्थिति, परस्पर सम्बद्ध हैं। दुःखमान्य अनेकत्व और वस्तुओं की परस्पर असम्बद्धता केवल प्रामाणिक होती है। वास्तविक पदार्थों की अनेकता का यह विचार कि पदार्थ बाह्य रूप में एक-दूसरे में सम्बद्ध हैं, जगत् की अनिर्वाय शकता के विचार के आगे ठिक नहीं मपता।

ममस्त विचार के साधनात्मक तथा सापेक्ष स्वभाव में जी रहार्ये डिग्रा है उसके साधारण पर नैव्यायिक को स्वीकार करना चाहिए कि स्वयं सत्य के आदर्श का स्वरूप सापेक्ष है। ताकिक मय्य, जो इस प्रकार की वास्तविकता है कि जिसका भाव मन में परम्परमपदके जारकाओ तथा पदार्थों के एक सित्तिये के रूप में उदय हुआ है, ताकिक भावना की अपेक्षा करता है, क्योंकि यह उस मन से कर्ता अर्थिक सन्तोषजनक है जिसकी दृष्टि में यह विश्व अनेक रचन्य तथा वास्तविक पदार्थों से मिलकर बना है। मय्य एक यह वास्तविकता है जो आदर्श है और जिसे एक बुद्धिमत् पदार्थ के रूप में माना गया है। हमारे विवेक और अनुमान इस पूर्ण हार्द को गम्य करने का लक्ष्य रखते हैं। जल्लहरी धरौरे में उनके स्थान का निर्णय इस प्रयत्न में उनकी लक्ष्यता तथा विकासता के दर्जे के अनुसार होता है। मय्य प्रकार का ताकिक मय्य सापेक्ष है, इस अर्थ में कि ध्यवित वास्तव-विकृतता का केवल अन्त-भाग है, जो अपने विषय से शिथिल हो गए एक अन्य अन्त की महारा देता है, और जब तक एक व्यक्ति ताकिक दृष्टि का सङ्ग्राह देता है, वास्तविकता को अपने-आपने ग्रहण करना नममन्न है। ह्यारा विचार भेद करने और चुनने के लिए विवश होता है, और हम उपयोगितावादी कसौटी का प्रयोग करने को बाध्य होते हैं। उदर में उद्यार विचार भी अपनी स्वयं की उक्षा को प्रोत्सा देने के लिए बाध्य होता है जिसे हमें वास्तविकता में लक्ष्य सम्मिलित करना चाहिए। समस्त ज्ञान पदार्थ में पयनकरण ही है। यह परम निरपेक्ष की आदर्श पुनरुचना है।<sup>1</sup>

व्यामगान्त्य मय्य ज्ञान-विषयक विवक्षित्य और हमका 'स्वल्प-सम्बन्ध'-विषयक मत ज्ञान में वास्तविकता की उपस्थिति के विद्यमान का समर्थन करते हैं। निविकल्प तथा सन्निकल्प ज्ञान का जेद भी यह भवेत् करता है कि ह्यारा ज्ञान हमारे प्रयोगन की अपेक्षा करता है। कुछ अवस्थाओं में हमें वास्तविकता का केवल वेदरहित परिचय होता है, और अन्य अवस्थाओं में इसकी उचितता का निरवृत्त ग्रहण होता है। विचारमय्य उपयोजिता की, कसौटी का स्वीकार करने में इस मत का समर्थन

1. दुपना बीजिए बहने, "हम जगत् का गौरव जगत् के एक प्रतीति-भाव है, किन्तु यह ज्ञान जगत् की ओर की दृष्टि शीघ्रताओं बना देती है यदि हम यह अनुभव करें कि यह एक पृथक् अर्थिकता के लिए का प्रदर्शन-मात्र है। किन्तु यह दृष्टि कवनिता केवल एक प्रकल्पना है, यदि जिसे यह विवशनी है वह परमाणुओं की केवल कसौटीय बलि है, कवितुम्ब मय्यकर्मों का कोई वैदिक दाला-गता है, या रचनारहित मय्यों का कोई अर्थवित्त चक्र है" (निर्देशक, खण्ड 2, पृष्ठ 591)।

होता है कि हमारे ज्ञान को हमारे सीमित दृष्टिकोणों की अपेक्षा रहती है। वास्तविकता की यह धारणा कि वह दो विभिन्न क्षेत्रों से मिलकर बनी है, मनोविज्ञान के लिए युक्ति-संगत और उपयोगी हो सकती है। परन्तु, जब हम तार्किक दृष्टिकोण पर आते हैं तो हमें उससे आगे बढ़ना चाहिए। जैसा कि हम पहले दिखा चुके हैं, न्याय को विदित है कि सत्य की सामञ्जस्य की धारणा ही है जो तर्कशास्त्र में स्वीकार की जा सकती है। मापेय-तावाद के इस समस्त सिद्धान्त का स्वाभाविक निष्कर्ष यह है कि एक मिश्रित विश्व का, जिसमें अवयव परस्पर सम्बद्ध हैं, यह तार्किक आदर्श भी परम निरपेक्ष नहीं समझा सकता। न्याय ने इस मूल समस्या का मुकाबिला करना पसंद नहीं किया, किन्तु इसका ज्ञान-सम्बन्धी सिद्धान्त जब सगतिपूर्वक व्यवहार में लाया जाता है तो स्पष्टतः हमें इस स्थिति में पहुँचाता है कि प्रमाता तथा प्रमेय के भेद ज्ञान अथवा अनुभव के तथ्य में ही लक्ष्य होते हैं, जो अकेला ही परम निरपेक्ष है अथवा अन्तिम तथ्य है, जिसके परे हग नहीं जा सकते।

## 21. भौतिक जगत्

न्यायशास्त्र वैशेषिक के तत्त्वविज्ञान से महमत होकर इस भौतिक जगत् को नित्य, अपरिणामी, कारणविहीन तथा हमारे विचारों से अलग अपनी स्वतन्त्र सत्ता रखने वाले परमाणुओं द्वारा घटित मानता है। भौतिक जगत् के विषय में न्यायशास्त्र की अवधारणाएँ लगभग वैशेषिक ही के समान हैं।

यह जानना भी रोचक होगा कि न्याय अपने प्रतिद्वन्द्वी सम्प्रदायों द्वारा किए गए आक्षेपों का उत्तर किस प्रकार देता है। काल के विषय में विशेष कठिनाइयाँ हैं। कुछ नैयायिकों का मत है कि काल अनुभव का ही एक रूप है और उसका ग्रहण भी इन्द्रियों द्वारा प्रमेय पदार्थों के गुण के रूप में होता है। दृष्टान्त के रूप में 'शिखामणि' के रचयिता रामकृष्णाव्वरी का कहना है कि क्योंकि हमें पदार्थों का बोध 'इस काल में वे उपस्थित हैं,' इस रूप में होता है, इसलिए समय का भी साध-साध बोध होता है। घड़े के प्रत्यक्ष ज्ञान में, अर्थात् कि 'घड़ा इस काल में है' वर्तमानकाल भी पदार्थविषयक ज्ञान के साध-साध ही सम्मिलित है। प्रत्येक पदार्थ के विषय में वह असूक्त काल में है या था इस प्रकार का ज्ञान होता है, यद्यपि काल का स्वतन्त्र बोध कभी नहीं होता है।<sup>1</sup> पदार्थों के विषय में जो कुछ कहा जाए, काल विषयक सम्बन्ध उस पर निर्भर है। शीघ्र या विलम्ब से, पहले अथवा पीछे इस प्रकार का भाव घटनाओं एवं क्रियाओं से भिन्न कुछ नहीं हो सकता। क्योंकि काल का बोध पदार्थों के गुण के रूप में होता है, इसलिए उसका वास्तविक अस्तित्व है।<sup>2</sup>

माध्यमिक के इस सिद्धान्त का कि भूत तथा भविष्य से स्वतन्त्र वर्तमान-काल की पूथक् कोई सत्ता नहीं है, विवेचन वात्स्यायन ने किया है।<sup>3</sup> भूतकाल

1 न्यायमञ्जरी, पृष्ठ, 136।

2 वही पृष्ठ 137।

3 न्यायभाष्य, 2 1, 39 और आगे 1 43। और देखिए 'शास्त्रीय र्थान', खण्ड 1, पृष्ठ 596।

की परिभाषा यह है कि वह वर्तमानकाल से पहले आता है, और भविष्य वह है जो वर्तमानकाल के पीछे आता है। किन्तु वर्तमान का भूत तथा भविष्य से स्वतन्त्र कोई अभिप्राय नहीं है। वात्स्यायन का उत्तर है कि यह सब देस तथा कात के सम्मिश्रण के कारण होता है। आलोचकता का तर्क है कि जब कोई वस्तु गिरती है तो उसे कुछ दूरी पार करने में कुछ समय लगा है और शेष दूरी पार करने में कुछ समय लगेगा। बीच की कोई दूरी ऐसी नहीं है जिसे वह वस्तु वर्तमान में पार करे। पार करती हुई दूरी हमें भूतकाल का विचार देती है, जो दूरी पार करनी है वह हमें भविष्यकाल का विचार देती है, तथा शेष कोई और दूरी नहीं है जो हमारे सामने वर्तमान का विचार रख गके।<sup>1</sup> किन्तु वात्स्यायन कहते हैं कि समय अथवा काल की अविष्यक्ति दूरी (देस) से नहीं अपितु क्रिया से होती है। जब वस्तु का गिरना बन्द हो जाता है तो हमें भूतकाल का भाव मिलता है जब वस्तु के गिरने की क्रिया होने वाली होती है तो भविष्यकाल का भाव मिलता है, और अन्त में, जब वस्तु की क्रिया बिसाई दे रही है तो हमें वर्तमानकाल का भाव मिलता है। इस प्रकार की परिस्थिति में यदि कोई व्यक्ति होती हुई क्रिया को कभी न देखे, तो उसे क्रिया की समाप्ति तथा आगे होने का विचार भी कैसे हो सकता है ?<sup>2</sup> भूत और भविष्य दोनों ही काशी में वस्तु के अन्दर क्रिया नहीं है, जबकि हमारे इस विचार के समय कि 'वस्तु गिर रही है,' वस्तु का सम्बन्ध वस्तुतः क्रिया के साथ होता है। इस प्रकार वर्तमानकाल जिसका ज्ञान करता है वह वस्तु और क्रिया का वास्तविक विद्यमान सम्बन्ध है। इसलिए एनीके (अर्थात् विद्यमान सम्बन्ध और उसके द्वारा प्रकृत काल के) आधार पर ही हम काल के अन्य दोनों विन्दुओं—अर्थात् भूत एव भविष्य—का भाव ग्रहण कर सकते हैं। और, इस कारण, यदि वर्तमानकाल न होता तो भूतकाल व भविष्यकाल की भी भावना सम्भव न होती।<sup>3</sup> इनके अतिरिक्त प्रत्यक्ष केवल उन्हीं पदार्थों का होता है जिनकी सत्ता वर्तमानकाल में हो। इसलिए यदि वर्तमानकाल की सत्ता को स्वीकार न किया जाए तो प्रत्यक्ष भी नहीं हो सकता। इस प्रकार वर्तमानकाल केवलमात्र गणित का ही विषय नहीं है, बल्कि काल का एक खण्ड है जिसकी एक निश्चित अवधि है, जिसमें भौतिक होसपन है।<sup>4</sup>

भौतिक जगत् के उद्भव व स्वरूप के सम्बन्ध में दिए गए भिन्न-भिन्न सिद्धान्तों के विरोध में वात्स्यायन तर्क करते हैं।<sup>5</sup> क्षणिकवाद की आलोचना करते हुए उनका कहना है कि हम यह निश्चित नहीं कह सकते कि एक क्षण के बाद एक सत्ता का स्थान दूसरी सत्ता ले लेगी, और एक सत्ता की उत्पत्ति एव उसके अन्त के बोध कोई जोड़ने वाली कड़ी तो होनी ही चाहिए। क्षणिकता के तथ्य को हम वहाँ स्वीकार कर सकते हैं जहाँ उसका बोध होता हो, किन्तु जहाँ उसका बोध नहीं, जैसे पत्थर आदि में, वहाँ कैसे स्वीकार कर सकते हैं।<sup>6</sup> पदार्थों के लगातार बोध से परिणाम यह निकलता है कि उसका अस्तित्व

1 न्यायभाष्य, 2 - 1, 39।

2 न्यायभाष्य, 2 - 1, 40।

3 कृतिरूपेण . वि प्रतिपत्त आद्य विवेचिकी, पृष्ठ 7।

4 न्यायभाष्य, 4 : 2, 31-33, और 4 : 2, 26-27।

5 न्यायभाष्य, 3 2, 11; और देखिए 3 . 2 12-13।

निरन्तर रहता है। 'प्रत्येक पदार्थ अभावात्मक है इस प्रकल्पना का प्रत्याख्यान हम आधार पर हो जाता है कि यदि प्रत्येक पदार्थ अभावात्मक है तो कोई सकलित पदार्थ कैसे हो सकता है।<sup>1</sup> और नही सब पदार्थों को एक-दूसरे का सापेक्ष कहा जा सकता है। यदि लम्बा और छोटा दोनों आन्वयोर्नभ्रत हैं, तो एक के अभाव में दूसरा भी न रहेगा। और यदि दोनों में से एक भी अपने-आपमें 'सत्' नहीं है तो उनके परस्पर-सम्बन्ध की स्थापना नहीं हो सकती।<sup>2</sup> अनित्यता के मिद्धान्त का अवलम्ब पदार्थों की उत्पत्ति और विनाश के तथ्यों पर है। नैव्यायिक का तर्क है कि परमाणु, आकाश, देश और काल उनके कुछ गुण ऐसे हैं जो न तो उत्पन्न होते हैं और न विनष्ट होते हैं।<sup>3</sup> इसका विरोधी मत कि सब पदार्थ नित्य हैं, समान रूप से दोषयुक्त है, क्योंकि कुछ पदार्थों को हम प्रत्यक्ष देखते हैं कि वे उत्पन्न भी होते हैं और नष्ट भी होते हैं। मिश्रित् पदार्थ तो अवश्य ही बनते व विनष्टते हैं।<sup>4</sup> वात्स्यायन 'संबंधबलत्ववाद' पर भी विचार करते हैं।<sup>5</sup> नैव्यायिक का मत है कि सम्पूर्ण केवल अपने भागों का सकलन नहीं है। उसका अपना अलग अस्तित्व है और वह अपने भागों में रामबाय-सम्बन्ध से रहता है। वात्स्यायन इस बौद्ध मत का<sup>6</sup> प्रत्याख्यान करते हैं कि सम्पूर्ण सिवाय अपने भागों के सकलन के अन्य कुछ नहीं है और सम्बन्ध केवल मिथ्या है।<sup>7</sup>

अभाव (असत्) से जगत् की उत्पत्ति नहीं हो सकती। अभावपरक प्रकल्पना के समर्थक युक्ति बते हैं कि कोई कार्य जब तक उत्पन्न नहीं होता जब तक कि कारण नष्ट नहीं होता। अकुर की उत्पत्ति के लिए बीज को अवश्य नष्ट हो जाना होता है। इस विचार के विरोध में वात्स्यायन का तर्क यह है कि कारण, जिसे नष्ट हो गया कहा जाता है, विनाश के पश्चात्, फिर से अस्तित्व में नहीं आ सकता, और नष्ट हो गई वस्तुओं से कुछ भी उत्पन्न नहीं हो सकता। यदि बीज का नाश अकुर की उत्पत्ति का कारण होता तो जैसे ही बीज के टुकड़े-टुकड़े हुए, उसी क्षण में अकुर की उत्पन्न हो जाना चाहिए था। वस्तुतः अकुर केवल तभी प्रकट होता है जबकि बीज के विभाग के बाद उसके कणों में एक तदीन सम्मिश्रण बन जाता है। इस प्रकार अकुर की उत्पत्ति अभाव से न होकर बीज के कणों की पुनर्बन्धना से होती है।<sup>8</sup> इस मत कि जगत् अकस्मात्

1 भावभाष्य, 4, 1, 37-40, और देखिए 4 : 2, 26—27, 31—33।

2 यदि वस्तुओं का कोई निश्चित लक्षण (वधवा व्यनित्य) जैसी कुछ वस्तु नहीं है, तो हमें एक-से दो जगत्ओं अथवा एक ही जाकार के दो पदार्थों के विषय में लम्बाई और लुटाई के सापेक्ष भाव क्यों नहीं होते? जैसा से सापेक्ष यह है कि जब हम दो वस्तुओं का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करते हैं तो उनमें से एक का दूसरे पर नाशित्व लक्ष्य करना हमारे लिए सम्भव हो जाता है। (भावभाष्य, 4, 1, 40)।

3 न्यायभाष्य, 4 : 1, 25-28।

4 न्यायभाष्य, 4 : 1, 29-33।

5 न्यायभाष्य, 4 : 1, 34-36।

6 देखिए बौद्ध जलोकनृत 'अनयनिराकरण'। इसका रचयिता नवी शताब्दी के अन्त के लगभग हुआ था।

7 वात्स्यायनकृत 'सर्वकान्तवाद' की व्याख्या स्पष्ट नहीं है। यह उद्यतत पिदागोरस की संख्याविधक प्रकल्पना जैसे किनी मिद्धान्त का उत्प्रेष करती है।

8 न्यायभाष्य, 4, 1, 14-18।



उत्पन्न हो जाय है, विवेचना की गई है, और उसे त्याग दिया गया है। मरणा-  
ज्जन्म का चक्रार ब्रह्माए विना शकता झूठा मिद्ध किए विना, कार्य-कारणभाव  
के नियम या नियम नहीं किया जा सकता।<sup>1</sup>

## 22. जीवहत्मा और उसकी निर्मिति

स्वप्न के अनुसार, विद्वत् म लक्ष तत्त्व ऐसे ही जा भौतिक नहीं हैं।<sup>2</sup> ये हैं हमारे बीच, इच्छा,  
दुःख, मरुत्त्व और मृत-दुःख को संवेदनाए।<sup>3</sup> वेगव्य की ये सब अवस्थाए परिभाषित की  
हैं, और इन प्रकार इच्छा इच्छा के साथ म किया जा चाहिए। इच्छा भात्मिकी इच्छा के गुण  
माना गया है।

आत्मा एक यथायचना है और इसके गुण हैं इच्छा, द्वेष, मरुत्त्व, मृत दुःख तथा  
ज्ञान। मायारणत मैथ्यायिक आत्मा के अस्तित्व को अनुमान प्रमाण के द्वारा मिद्ध करता  
है, यद्यपि उसके समर्थन से सास्त्राद्य प्रमाण भी देता है।<sup>4</sup> उद्योतकर का मत है कि  
आत्मा को यथायचना का ज्ञान शब्दों द्वारा भी प्राप्त किया जा सकता है। उसके  
अनुसार 'मै' शब्दाव का प्रयोग यथाय आत्मा है।<sup>5</sup> भिन्न-भिन्न योषी की प्रत्यभिज्ञा  
'भवा' के रूप में जाना यह मिद्ध करता है कि आत्मा की सत्ता निश्चय निश्चयान रहता  
है।<sup>6</sup> जब कोई पुरुष किसी पदार्थ-विनाश का आत्मता शकता समझता चाहता है तो वह  
वहो मई सीकता है कि वह क्या हा मल्ला है और उसे सम रूप में जानता है कि वह  
अमृत प्रकार का है। यह जानने की किया अभी एक कर्ता की है जिसने जानने को इच्छा  
की थी, और भीछे का विचार भी अभी कर्ता का है। इस प्रकार यह भाव उसी एक कर्ता  
की उपासना का संकेत करता है और यही आत्मा है।<sup>7</sup> हम सब पदार्थों का स्मरण करने  
हैं निरन्तर। भाव प्रम पहले दुःख को।<sup>8</sup> जब कोई किसी पदार्थ को स्मरता है, उससे आच्छा  
होता है तथा उस प्राप्त करने की चेष्टा करता है, तो इन सब निम्न निम्न क्रियाओं का  
संयोग यही एक सामान्य सत्ता है जिसे हम आत्मा के साथ से जानते हैं।<sup>9</sup> यदि हमारा  
मानसिक जीवन प्रत्येक क्षण में एक अद्भुत वृथात्मक रूप धारण किए रहता है, जो एक  
प्रमाता क मृत इतिहास में एक क्षण का निर्माण करता है तो इसका कारण यह है कि  
यह अभी एक शब्दाव्य आत्मा में सम्मिलित रहता है, किसी अन्य में नहीं। उद्योतकर का  
कहना है कि ऐसी स्थिति के निम्न जो जीवात्मा को नहीं मानता, प्रत्येक बोध अपने-आपके  
भिन्न क्षणों का विचार और उसका अपना स्वयं एक प्रयोग होना चाहिए, तथा कोई भी

1 भाष्यपत्र, 4 1, 22-23।

2 पति बुध, दुःख, दुःख, दुःख और द्वेष को संवेदन को व्यवस्था माना जाए तो शब्दों की तीन  
अवस्थाए हैं—मैथ्यायिक तथा इच्छा।

3 भाष्यपत्र 1, 10।

4 भाष्यपत्र, 3 1, 1। वैशेषिक के मत में आत्मा शीतलता के प्र पद का प्रयोग है।  
(वैशेषिक सूत्र, 9 1, 11—भाष्यपत्र, 1, 10।)

5 भाष्यपत्र, और भाष्यपत्र, 1 1, 10।

6 भाष्यपत्र, 1 1, 10।

7 भाष्यपत्र, 3 1, 14, और 3 1, 7-11।

8 भाष्यपत्र, भाष्यपत्र, भाष्यपत्र, भाष्यपत्र (भाष्यपत्र, 3 2, 31)।

ज्ञान अथवा स्मृति सम्भव न हो सकेगी।<sup>1</sup> सवेदनात्मक तथा स्नेहात्मक तत्त्वों की केवल समिश्रणमात्र होने से चेतना की कोई भी अवस्था मेरी है या अन्य की, ऐसी पृथक् करके नहीं जानी जा सकती। दूसरे का अनुभव मेरा अनुभव नहीं है, क्योंकि मेरी आत्मा उसकी आत्मा से भिन्न है। हमारी सब मानसिक अवस्थाएँ जैसे स्मृति, अभिज्ञान, जीवात्मा की सापेक्ष निरन्तरता की अभिज्ञता, आत्मा का सकल्प या आग्रह, अन्य आत्माओं के साथ सहानुभूति अथवा सम्बन्ध की चेतना, ये सब यह सूचित करती हैं कि आत्मा का ग्रन्थार्थ अस्तित्व है।

भौतिकवादी के इस मत का कि चेतना देह का गुण है, सरलता के साथ प्रत्याख्यान हो जाता है। यदि यह देह का गुण होती तो इसका स्थान देह के भिन्न-भिन्न भागों में और उसके भौतिक अंगों में भी होता।<sup>2</sup> यदि देह के भौतिक अंगों में भी चेतना है तो हमें मानना होगा कि व्यक्ति की चेतना विविध प्रकार की चेतनाओं का सम्मिश्रण है जो देह के भिन्न-भिन्न अंगों से उत्पन्न हुई है। यदि देह में चेतना मानी जाए तो प्रकृति-मात्र में भी चेतना माननी पड़ेगी, क्योंकि प्रकृति के तत्त्व ही देह का निर्माण करते हैं। यदि देह से भिन्न आत्मा का अस्तित्व नहीं है तो नैतिकता का कुछ भी महत्त्व नहीं रह जाता।<sup>3</sup> क्योंकि देह क्षण-क्षण में बदलती रहती है, इसलिए कोई भी पाप आत्मा में जीवन में हमारा पीछा कैसे करेगा। यदि चेतना देह का अनिवार्य गुण है तो वह अपने इस अनिवार्य गुण को कभी भी छोड़ न सकती, हमारे लिए ऐसी देहों को देखना जो चेतना-रहित हों, अमभव हो जाता—जैसे कि मृत देह चेतना-रहित देखी जाती है। समाधि अवस्था में चेतना नहीं पाई जाती। देह का यह स्वाभाविक गुण नहीं है, क्योंकि जब तक देह रहती है तब तक यह बराबर उसके साथ नहीं रहती, जैसे कि रंग आदि अन्य गुण देह के साथ बराबर रहते हैं।<sup>4</sup> यदि चेतना देह का गौण गुण होती तो इसका कारण देह के अतिरिक्त अन्य कुछ होता। इसके अतिरिक्त, चेतना उस गद्यार्थ का गुण नहीं हो सकती जिसकी कि चेतना होती है, बल्कि उसी का गुण हो सकती है जो स्वयंचेतन है। चेतना को देह का गुण मानें तो इसका ज्ञान दूसरों को भी होना चाहिए।<sup>5</sup> देह चेतना की सहायक भी नहीं है, बल्कि अनुभव सर्वविधित है। अधिक से अधिक यह स्वीकार किया जा सकता है कि यह (देह) चेतना की अभिव्यक्ति में साधन व सहायक-मात्र है। देह की परिभाषा यह की गई है कि देह क्रियाओं, इन्द्रियों तथा पदार्थों का माध्यम है।<sup>6</sup> आत्मा देह के द्वारा ही पदार्थों को प्राप्त करने अथवा उनसे छुटकारा पाने का प्रयत्न करती है, क्योंकि देह ही इन्द्रियों, मन तथा भावनाओं का स्थान है। हम देह की चेतना

1 न्यायवातिक, 1 1, 10। वाचस्पति का कहना है कि "यदि आत्मा की अनुपस्थिति में बोध की स्मृति तथा उनका विलयन इस प्रकल्पना के जन्तुगत सम्भव हो सकता कि प्रत्येक बोध बोध की श्रद्धा में एव अवश्य बन जाता, तो प्रत्येक बोध स्वयं श्रद्धा के प्रत्येक जन्तु बोध का स्मरण करा सकता तथा उनके साथ मिलित हो सकता। वाचस्पति का उक्त कथन वाचस्पति के इस कथन का भावानुवाद है कि "एक बोध की प्रत्यभिज्ञा दूसरे बोध के द्वारा उच्च प्रकार सम्भव होगी जैसे एक शरीर द्वारा किए गए अनुभवों की प्रत्यभिज्ञा दूसरे शरीर को हो।" (न्यायभाष्य, 1 1, 10)।

2 देविए, साध्यसूत्र, 3 : 20-21, और इनपर विज्ञानविद्यु तथा अनिर्दिष्ट की टीका।

3 न्यायभाष्य, 3 1, 4।

4 न्यायभाष्य, 3 2, 47।

- देविए, भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड, पृष्ठ 261-62। और देविए न्यायभाष्य, 3 2, 53-55।

6 न्यायसूत्र, 1 1, 11।

एव आत्मा के साथ जो उसे धारण करती है, एकात्मा स्वीकार नहीं कर सकते। और न ही हम जीवनी शक्ति को प्रक्रियाओं के माध्यम से चेतना का तादात्म्य स्वीकार कर सकते हैं। आत्मा का देह के साथ जो विशेष सम्बन्ध है उसी का नाम जीवनी शक्ति है।<sup>1</sup>

आत्मा इन्द्रिया नहीं है, बल्कि इन्द्रियों का नियंत्रण करने वाली है, तथा इन्द्रियों द्वारा प्राप्त ज्ञान का मन्त्रोपघ करने वाली है।<sup>2</sup> यह जीवात्मा ही है जो भिन्न-भिन्न प्रकार के अनुभवों में एकत्र स्थापित करती है। आद्य शब्दों को नहीं सुन सकती, न ज्ञान ही वस्तुओं को देख सकते हैं, और यह चेतना कि मैं जिस पदार्थ को अब देख रहा हूँ उसके विषय में मैंने सुना ही था, सम्भव नहीं हो सकती थी यदि आत्मा इन्द्रियों से भिन्न तथा उनसे परे न होती। इन्द्रिया साधनमात्र हैं और इसलिए उनका उपयोग करने के लिए किसी अर्था की आवश्यकता है। इन्द्रिया केवल भौतिक प्रकृति से उत्पन्न हैं, अतः चेतना उनका गुण नहीं हो सकती। देखा हुआ पदार्थ और आँसू यदि दोनों नष्ट भी हो जाए तो भी यह ज्ञान कि मैंने देखा था, रहता ही है, और इसलिए यह ज्ञान इन्द्रियों या बाह्य पदार्थों का गुण नहीं हो सकता।<sup>3</sup> आत्मा और मन को भी एक नहीं माना जा सकता, क्योंकि मन एक साधन-मात्र है जिसके द्वारा आत्मा मनन अपना दिव्यार करती है। क्योंकि मन परमाणुओं से बना है अतः यह भी देह की भाँति ही, आत्मा नहीं हो सकता। यदि बुद्धि को मन का गुण मानें तो अनेकों वस्तुओं के एक साथ ज्ञान की, क्योंकि योगियों को होता है व्याख्या नहीं हो सकेगी।<sup>4</sup> आत्मा का ऐक्य देह, इन्द्रियों या मन के साथ नहीं हो सकता, क्योंकि देह के नष्ट होने, इन्द्रियों के जन्म हो जाने और मन के निवृत्त हो जाने पर भी आत्मा बनी रहती है।<sup>5</sup> उक्त सब प्रमेय पक्ष के पदार्थ हैं और प्रमाणा नहीं बन सकते, जबकि आत्मा ही प्रमाणा है।<sup>6</sup>

यह न्यायी आत्मा बुद्धि, उपनिधि अथवा ज्ञान नहीं है।<sup>7</sup> बुद्धि अस्वायी है, जबकि आत्मा का अवश्य स्थायी होना चाहिए।<sup>8</sup> हम अपनी चेतना की वही हई जल की धारा से उपमा दे सकते हैं, जहाँ मन की एक अवस्था के निरीक्षण होते ही दूसरी प्रकट हो जाती है। पदार्थ का जो भी स्वरूप हो, शब्द की भाँति हृत् गति से भिन्नकने वाला अथवा पड़े की तन्त्र प्रवेक्षाकृत स्थायी बोध अपने-आप में क्षणिक (अस्थायी) है।<sup>9</sup> पदार्थ का सापेक्ष न्यायित्व बोध की सापेक्ष विशिष्टता का कारण होता है, किन्तु इसके कारण बाध स्वयं स्थायी नहीं हो जाता।<sup>10</sup> प्रत्यभिज्ञा (पहचान) को योग्यता बुद्धि का गुण नहीं हो सकती।<sup>11</sup> बुद्धि, नैय्यायिक के अनुसार, न ही इन्द्रिय है और न ही प्रमाणा है, बल्कि जीवात्मा का एक गुण है जिसका बोध हो सकता है। जीवात्मा उन सबकी श्रेष्ठा है जिनसे दुःख-सुख उत्पन्न होते हैं। वह सुख व दुःख की मोक्ता, अर्थात् अनुभव करने वाली

1. न्यायकन्दली, पृष्ठ 263।

2. न्यायभाष्य, 3. 1. 1।

3. न्यायभाष्य, 3. 2. 18।

4. न्यायभाष्य, 3. 2. 19।

5. प्रशस्तपाद वा पञ्चमोपनिषद्, पृष्ठ 69, और देखिए भाष्यपरिचय, 47-49।

6. न्यायकन्दली, 3. 2. 19।

7. न्यायसूत्र, 1. 1-5।

8. न्यायशास्त्रिक तात्पर्यटीका, 1. 1. 10।

9. न्यायभाष्य, 3. 2. 12, 3. 2. 18-41।

10. न्यायभाष्य, 3. 2. 44, और देखिए न्यायशास्त्रिक, 3. 2. 45।

11. न्यायभाष्य, 3. 2. 3।

है, और सब पदार्थों का ज्ञान प्राप्त करनेवाली है।

वह द्रव्य जो इन गुणों का निधान है, अवयव-घटित नहीं हो सकता, क्योंकि न्यायशास्त्र की यह धारणा है कि मिश्रित पदार्थ नाम्नावान् है जबकि सरल (निरवयव) पदार्थ नित्य है। जिसकी उत्पत्ति है वह अवश्य अवयवों से मिलकर बना है, और जब अवयव अलग-अलग हो जाते हैं तो पदार्थ का विनाश हो जाता है। जीवात्मा निरवयव है और नित्य है। इसका न आवृत्ति है, न अन्त है। यदि जीवात्मा ने कभी बनना आरम्भ किया होता तो उसका कभी अन्त भी होता। जीवात्मा का आकार भी परिमित नहीं हो सकता, क्योंकि जो परिमित है उसके अवयव हैं और वह नाशवान् है। आत्मा को या तो परमाणु-निर्मित होना चाहिए, अथवा अपरिमित होना चाहिए। वह मिश्रित पदार्थों के समान मध्यम परिमाण वाली नहीं हो सकती। वह परमाणु-घटित नहीं हो सकती। क्योंकि उस अवस्था में हमें उसके बुद्धि व इच्छा आदि गुणों का ज्ञान न होता। उसके परमाणु-घटित होने की अवस्था में बौध सारी देह में व्याप्त नहीं हो सकता था।<sup>1</sup> यदि वह मध्यम परिमाण की होती तो या तो देह से बड़ी, या छोटी होती। दोनों ही अवस्थाओं में वह देह को व्याप्त न कर सकती, जबकि वह करता है और उसे करना चाहिए। यदि वह देह के ही परिमाण की होती तो देह के लिए बहुत छोटी सिद्ध होती, क्योंकि देह तो जन्म के बाद से बराबर बढ़ती रहती है। इसके अतिरिक्त, जन्म-जन्म में वह अपना परिमाण बदलती रहती, यह कठिनाई उपस्थित होती जिसे दूर किया ही नहीं जा सकता। इसलिए वह सर्वव्यापक है, यद्यपि वह एक समय में अनेक पदार्थों का ज्ञान उपलब्ध नहीं कर सकती, क्योंकि उसका साधन मन अणुरूप है। देह द्वारा किए गए रामस्त कर्मों के सत्कारों को मन ही समालंकर रखता है, और हर एक आत्मा के पास सामान्यतः एक ही मन है, जिसे मित्य कहा गया है।<sup>2</sup>

प्रत्येक व्यक्ति में आत्मा अपनी विक्षेपता रखती है।<sup>3</sup> जीवात्माओं की संख्या अपरिमित है। यदि प्रत्येक व्यक्ति की जीवात्मा पृथक्-पृथक् न होती तो सबके अनुभव एक समान हो जाता करते।<sup>4</sup> यदि सब देहों के अन्दर एक ही आत्मा विद्यमान रहती तो जब एक को सुख या दुःख अनुभव होता तो सबको उसी प्रकार के सुख और दुःख का अनुभव होता, किन्तु ऐसा होता नहीं है।

चेतना आत्मा का अनिवार्य गुण नहीं है। बौध की शृङ्खलाओं का भी एक अन्त है। "अन्तिम बौध के विषय में स्थिति यह है कि कारण (पुण्य या पाप) के न रहने पर वह भी समाप्त हो जाता है अथवा काल की विक्षेपताओं से (जो अच्छे व बुरे कर्मों का अन्त कर सकता है), अथवा स्वयं अन्तिम बौध द्वारा उत्पन्न सत्कारों से भी अन्तिम बौध का अन्त हो जाता है।"<sup>5</sup> परिणाम यह निकला कि आत्मा, जो चेतना का आधार है, सदा ही चेतन रहे, आवश्यक नहीं है। वस्तुतः यह एक जब दत्त है जो चेतना की अवस्थाओं से गुणवान् होता है।<sup>6</sup> चेतनता आत्मा से पथक् नहीं रह सकती। जैसेकि

1 तर्कसंग्रहटीका, 17।

2 न्यायभाष्य, 1, 1, 16, 3, 2, 56।

3 न्यायप्रतिपत्तात्पर्यटीका, 1, 1, 10 न्यायभाष्य 3, 1, 14।

4 एक ही आत्मा द्वारा निम्न-निम्न शरीरों के संचालन की सम्भावना को अनाधारण घटना माना गया है (न्यायभाष्य, 3, 2, 32)।

5 न्यायवार्तिक, 3 - 2, 24।

6 उदयन के मत में यह एक ऐसा द्रव्य है जिसमें ज्ञान आह्लाद तथा अन्य विबुद्ध भुण हैं,

अग्नि की ज्वाला अग्नि से पृथक नहीं रह सकती। किन्तु आत्मा के लिए यह आवश्यक नहीं कि वह चेतन रहे। जागृति अवस्था में आत्मा का मन के साथ संयोग होने से उत्पन्न एक गुण चेतनता है। यह आत्मा का एक अन्तर्विगामी गुण है।<sup>1</sup>

आत्मा एक ऐसा नित्य तत्त्व है कि समय-समय पर इसका ऐसी एक देह में सम्बन्ध होता रहता है जो इसके अनुकूल होती है। देह मनुष्य को अपने कर्मों के अनुसार मिलती है, और सुख-दुःख का आधार देह ही है।<sup>2</sup> देह की रचना नियति<sup>3</sup> की अदृष्ट शक्ति से होती है और पूर्वकर्मों के फलों का परिणाम है।<sup>4</sup> प्रत्येक मनुष्य को ऐसी देह मिलती है जो कि उन अनुभवों का, जो उसे भोगने हैं, माध्यम बन सके। प्राणी का जन्म केवल भौतिक प्रक्रिया नहीं है। उत्तरेणकर का कहना है कि माता-पिता का कर्म जिन्हें बच्चे की उत्पत्ति में होनेवाले अनुभवों का भोगना है, और उस व्यक्ति का अपना कर्म जिसे इस जन्म में अनुभवों को भोगना है—ये दोनों परस्पर मिलकर माता के कर्म में देह की उत्पत्ति के कारण बनते हैं।<sup>5</sup> देह के माध्यम आत्मा का सम्बन्ध उसका जन्म कहना जाता है एक उससे जन्म हो जाने का नाम मृत्यु है।<sup>6</sup> सृष्टि के प्रारम्भ में परमाणुओं में एक क्रिया चालू हो गई, जिससे वे समुच्चय होकर भौतिक यशस्वी की सृष्टि करते हैं। इसी प्रकार भी एक क्रिया आत्माओं के मनो में भी होती है जो आत्माओं के अपने पिछले कर्मों के अनुसार कई अन्वय गुणों को उत्पन्न करती है। प्रत्येक आत्मा के पूर्व इतिहास में अनेक जन्म अन्तर्निहित होते हैं। प्रत्येक क्षण में हमकी ऐतिहासिक परम्परा अपनी जहाँ भूतकाल में रखती है और भविष्य की रूपरेखा लिए रहती है। प्रत्येक जन्म, ऐतिहासिक रूप से व्यक्तित्व इस प्रकार की शृङ्खला की केवल एक कड़ी है।

पूर्व-अस्तित्व की प्रकल्पना को सिद्ध करने का कोई विरोधी प्रयत्न इसलिए नहीं किया गया क्योंकि इसे माधारणतः स्वीकार कर दिया गया है। किन्तु एकदम प्रारम्भिक अवस्थाओं में मूल और बुद्धि के चिह्नों को प्रकट करने लगते हैं, और इन बच्चों की मुस्कान अथवा रोने को कमल के खिलने तथा मुरझाने के समान केवल मानविक गति बतलाकर दान नहीं सकते।<sup>7</sup> मनुष्य-प्राणी एक फूल में कहीं अधिक महत्वपूर्ण अस्तित्व

एक यह निश्चय, अविनाशक, परिवर्तनरहित, आकार व रूप से बड़ा नहीं, किन्तु समस्त शरीर में व्यापक होने की क्षमता रखता है।

1 1 : 10 पर न्यायशास्त्र और न्यायवातिक, प्रकाशनासूत्र पराचंसमसपर, पृष्ठ 90।

2 न्यायशास्त्र, 3 1, 27। देह मनुष्यता की प्रतीति से पती है, यद्यपि अन्य प्राण भी इसके माध्यमिक रूप में रहते हैं (3 1, 27-29)। शरीरीय देह का निर्माण पुरुषकार से पृथ्वी से हुआ है, किन्तु शरीर, अन्तर्लोक में निर्मित जन्मीय देहों को भी स्वीकार करता है। इसी प्रकार यह मूर्तकाल में आने में भी मनुष्यता में वादव्य देहों का भी स्वीकार करता है। किन्तु आकाशीय जयवा ईश्वर की देह नहीं है।

3 न्यायशास्त्र 3 2, 60-72।

4 पूर्वजन्म-जानुव्याप्त (न्यायशास्त्र, 3 2, 60)।

5 न्यायवातिक, 3 2, 63।

6 4 1, 10। प्रश्न पूछा जाता है कि अकारण शरीर का फल, अर्थात् जन्म व मृत्यु का सम्बन्ध मन के साथ है या आत्मा के साथ। उत्तरेणकर उत्तर देते हैं "यदि अकारण से सुखदुःख अविश्रय कर्म से है (अर्थात् शरीरों में प्रकट होने और उन्हें छोड़ने से है) तो इसका सम्बन्ध मन में है, क्योंकि जो वस्तुएं शक्ति करती हैं (अकारण) वह मन है। दूसरी ओर यदि अकारण में अविश्रय सुखदुःख (सुख और दुःख के) अनुभव से है तो इसका सम्बन्ध आत्मा में है, क्योंकि वह आत्मा ही है जो सुख और दुःख का अनुभव करता है।" (न्यायवातिक, 1 1, 10)।

7 3, 1, 19-21।

रखता है। नवजात बालु की दूध पीने की इच्छा का ममाधान चन्द्रक के प्रति लोह के टुकड़े के स्वाभाविक आकर्षण से उसकी उपमा देकर नहीं किया जा सकता, क्योंकि बालु केवल धातु का टुकड़ा नहीं है।<sup>1</sup> यह आपत्ति कि इच्छाओं समेत बच्चे उत्पन्न हो सकते हैं, जैरेकि गुणों समेत द्रव्य पैदा होते हैं, मान्य नहीं है, क्योंकि इच्छाएँ केवल गुण नहीं हैं अपितु उनका प्रादुर्भाव भूतपूर्व अनुभव से होता है।<sup>2</sup> हम इस जगत् में नितान्त भुलावे में नहीं आते और न ही पूर्वजन्मता को लेकर आते हैं, 'वल्कि कुछ स्मृतियों तथा स्वाभावों को लेकर आते हैं जो हमने अपने पूर्वजन्म में अर्जित किए हैं।'<sup>3</sup> पूर्वजन्मों तथा भावी जीवन मगधी तर्कों को नैतिक भावनाओं से समर्थन प्राप्त होता है। यदि हम अपनी आत्माओं के लिए भूतकाल तथा भविष्य के अस्तित्व को न मानें तो उस अवस्था में 'वृत्तहीन' तथा 'अवृत्ताभ्यायम'—अर्थात् जो कुछ किया उसका लोप तथा जो नहीं किया उसका फलभोग—इन दोनों से हमारा नैतिक भाव गप्ट हो जाएगा। भविष्य जन्म को अवश्य होना ही चाहिए, जिसमें हम अपने कर्मों का फल भोग करें, और वर्तमान में व्यक्तियों के भाग्य में जो इतना भेद दिखाई देता है उसका ममाधान करने के लिए भूतकाल के जन्म को भी मानना आवश्यक है। जब हमारे दण्ड अथवा पुरस्कार दिलाने वाले गुणवगुणों का कोष निषेध हो जाता है तो जीवात्मा ससार एव पुनर्जन्म से मुक्त हो जाती है और मोक्ष प्राप्त कर लेती है।<sup>4</sup> आत्स्यायन के अनुसार, हमारे सब कर्मों का फल मोक्ष से पूर्व के अन्तिम जन्म में प्राप्त होता है।<sup>5</sup>

दुःख से छुटकारा पाने का नाम मोक्ष है।<sup>6</sup> यह अमरता की अवस्था भय से निर्मुक्त, अविनश्यर, परमानन्द की प्राप्ति के भाव से युक्त, ब्रह्म कही जाती है।<sup>7</sup> मोक्ष परम आनन्द का नाम है, जो पूर्ण ज्ञानि से युक्त एव अपवित्रता (कलुषता) से रहित है। यह आत्मा का विनाश नहीं है, यल्कि केवल बन्धन का विनाश है। निषेधात्मक परिभाषा में कह सकते हैं कि यह दुःख का अन्त है, और निष्चित सुख की प्राप्ति नहीं है। क्योंकि सुख के साथ दुःख मदा ही मिश्रित रहता है और इनकी उत्पत्ति का भी कारण दुःख की उत्पत्ति के समान जन्म है। उद्योतकर बलपूर्वक कहता है कि यदि मुक्त आत्मा को स्थायी सुख की प्राप्ति करनी हो तो उसे स्थायी शरीर भी चाहिए, क्योंकि शरीर की यान्त्रिक क्रिया के बिना अनुभव हो नहीं सकता।<sup>8</sup>

जब धार्मिक ग्रन्थ मुक्त को आत्मा का अनिवार्य मारतत्त्व कहते हैं, तो उनका तात्पर्य उससे दुःख का सर्वथा अभाव होता है। नैय्यायिक सिद्ध करता है

1 3 1, 22-24।

2 3 1, 25-26।

3 यह भी कहा जा सकता है कि इच्छाएँ तथा प्रवृत्तियाँ केवल आत्मा के अस्तित्व को निड करती हैं, इनके पूर्वजन्म की सिद्ध नहीं करती। अन्ततोगत्वा, नये प्रारम्भ को न्याय की प्रकल्पना के अनुसार, हमें अपनी आत्माओं के भूतकाल को मानना आवश्यक नहीं है।

4 न्यायशास्त्र, 3 2, 67।

5 न्यायशास्त्र, 4 1, 64।

6 1 1, 9।

7 तदभाषम्, अवरमभ्युपध, ब्रह्मधर्मप्राप्ति (न्यायशास्त्र, 1 1, 22)।

8 न्यायशास्त्र, 1 1, 22। और देखिए न्यायशास्त्र 4 1, 58। मुक्त आत्मा का गुण है, किन्तु अवयवरूप नहीं है, ऐसा वाचस्पति का कहना है। देखिए न्यायवातिकदातपदीका, 1 1, 22।

कि मुक्ति का प्रत्येक विचार कम से कम कुछ से छुटकारा चाहता है।<sup>1</sup> न्याय के मत में, अथवा एम पिष्ठाशुक्ला और चेतनता का पुरुष अभाव तथा शरीर व मन में आत्मा की सर्वथा गुणरहित ही माना है। इस विद्युत् स्थिति की तुलना, जिस मुक्त आत्माएँ प्राप्त करती हैं अज्ञात स्वभावविहीन निद्रा के साथ की जाती है।<sup>2</sup> अमूर्त आत्मत्व की यह अवस्था शरीर की मलाई बर्त है। क्योंकि युगा को धारण करने के, यद्यपि अ समय विद्यमान नहीं होते। वास्तविक इस विज्ञान की अज्ञानता कि साक्षात् व मुक्त की अभिव्यक्ति का नाम ही बोधा है, इस आधार पर कहा है कि न ता इसमें विद्युत् कोई सम्भाव है और न ही औचित्य ही है। यदि युग की अभिव्यक्ति का कोई कारण है तो वह या तो निरर्थक है या अनिष्ट ही बनता है। यदि निरर्थक है, तो मुक्त तथा बद्ध आत्मा में कोई अन्तर नहीं होता चाहिए। यदि कारण अनिष्ट है, तो वह बना ही सकता है? आत्मा का मन के साथ सम्बन्ध यह नहीं हो सकता, क्योंकि मन इससे कुछ बनता नहीं। अन्य महायुक्त, पुण्य आदि, स्वीकार करने पड़ेंगे। किन्तु अनिष्ट गुण में उत्पन्न वस्तु निरर्थक नहीं हो सकती। जब पुण्य क्षीण हो जाता है तो उत्तम उत्पन्न गुण का ही सम्बन्ध हो करना चाहिए।<sup>3</sup> यह अवस्था बोधा से भी बिल्कुल मुक्त है। क्योंकि, न्याय के अनुसार, बोध भी क्षणमग्न और नर्म के उत्पादक है, हर्षादि का प्रथम व भी उत्पादक है। सारय के इस मत की कि नोम विद्युत् चेतनता की अवस्था है, मनीषा से बह। क्या है कि इस चेतनता की उत्पत्ति का भी तो बाध कारण अवश्य होता चाहिए, और जिनका कारण है वह अवश्य अनिष्ट है। इसके अतिरिक्त, साध्य का यह मत कि मुक्तिरथा में पुरुष प्रकृति से प्रथम उत्पन्न है जिससे प्रकृति अपना कार्य बन्द कर देती है और पुरुष अपने स्वरूप में अग्रिम हो जाता है, प्रकृति के जड तत्व की अत्यधिक बुद्धिपूर्ण बनाना है।<sup>4</sup>

बौद्धिक अनुभव करना है कि नैय्यायिकों का बोध एक निरर्थक बोध है, क्योंकि भौतिकवाद और न्याय के दर्शन में कुछ अधिक भेद नहीं प्रतीत होता। स्वयं के मन में व्यक्ति न ता आत्मा है और न देह ही है, बल्कि इन दोनों के समागम का परिणाम है। जब आत्मा का देह से पृथक्त्व जाना है तो एका कुछ घटित नहीं होता जो मवेदना का उत्तेजित कर, अंशिक स्मृतिप्राप्त के कहा है, "यतो पृथिवी स्पृष्ट म समा जायती और न स्पृष्ट स्वयं म समा जायति।" विद्युत् चेतनता का घटित मनु की दान्ति के समान ही है। स्वप्न-रहित दिव्य सञ्ज्ञान्य लक्षणा की स्थिति है। और हम यह भी कह सकते हैं कि एक पापाय भी गहरीर निद्रा में परम आनन्द प्राप्त कर रहा है जिसमें स्वयं कोई भिन्न नहीं जान सकते। दुःख तथा कामना से रहित अस्तित्व, जो न्याय का शब्द है, मनुष्य के स्वप्न का चेतन एक यज्ञक मालूम होता है। सर्वदेनासे, कामनाओं और

1. उपनिषद्सूत्र, 11।

2. मनुष्यत्व व अज्ञानत्व के नामावलीवचन (4, 1, 63)।

3. भाष्यभाष्य I 1, 22 और देखिए 'न्यायकाली', पृष्ठ 296-87।

4. न्यायसूत्र, 3 2 73-78।

सब प्रकार के हितों का त्याग करना और देश और काल के बन्धन से मुक्त होना परमात्मा में नये सिरे से उत्पन्न होने से निश्चय ही सिद्ध है। भावकहृदय व्यक्ति इस प्रकार के एक अपरूप राक्षस को, जो देवी-देवताओं की मूर्तियों के सग्रहालय में स्थान पाने के योग्य है, कभी मान्य नहीं ठहरा सकते। वेदान्ती, चाहे वह किसी भी सम्प्रदाय का क्यों न हो, तर्क करता है कि मोक्ष से सात्पर्य इस निर्वल, नश्वर, व्यक्तित्व को छोड़कर अमरत्व में समा जाना है। नैय्यायिक यह प्रतिपादन करने को उत्सुक है कि मुक्ति की दशा परमानन्द की दशा है।<sup>1</sup> किन्तु वे ऐसा तब तक नहीं कर सकते जब तक कि वे आत्मा के साथ चेतना के सम्बन्ध की अपनी धारणा पर पुनर्विचार न करें।

### 23 आत्मा तथा चेतना के सम्बन्ध के विषय में न्याय के सिद्धान्त पर कुछ समालोचनात्मक विचार

नैय्यायिक के समक्ष इस विषय में स्थिति स्पष्ट नहीं है कि उसके सिद्धान्त में चेतनता की पद मर्यादा क्या है। वह आत्मा को अपने आपमें चेतनाविहीन मानता है और युक्ति वेता है कि चेतनता की उत्पत्ति भौतिक प्रकृति के प्रति आत्मा की प्रतिक्रिया से होती है। उसकी धारणा है कि हमारी चेतनता में जो एकत्व है वह आत्मरूपी एक यथार्थ तत्त्व के अस्तित्व के कारण ही है। हमारी चेतनता क्षणिक भी है और कभी-कभी यह कुछ समय के लिए सर्वथा विलुप्त भी हो जाती है। तो भी एक समान सत्ता विद्यमान अवश्य है जो हमें वस्तुओं का स्मरण कराती है और यह ध्यान दिलाती है कि हम ब्रह्मपद और ब्रह्मावस्था में वही है। इस तथ्य की व्याख्या के लिए नैय्यायिक आत्मरूपी एक नित्य सत्ता को स्वीकार कर लेता है जो सदा उरी रूप में रहती है, दक्षिण चेतनावस्थाएँ एक के पश्चात् दूसरी परिवर्तित हो सकती हैं। किन्तु क्या आत्मा स्वयं चेतनताविहीन होते हुए भी प्रत्यभिज्ञा कर सकती है? यदि निद्रितावस्था और तत्समान अन्य भी कतिपय अवस्थाओं में हमारे चेतन जीवन का पूर्ण विच्छेद होता है और यदि आत्मा स्वयं चेतनसारहित है तो फिर प्रत्यभिज्ञा की व्याख्या किस प्रकार हो सकती है? यदि नैय्यायिक द्वारा कल्पित आत्मा नित्य तथा स्वयं चैतन्य-स्वरूप नहीं है जो मानसिक स्थितियों की शृङ्खलाओं की साथी है तो वह न तो पहचान सकती है न ही स्मरण कर सकती है। जैसाकि शाकराचार्य का कहना है "जो यह मानता है कि चेतनता का उन अवस्थाओं में कार्य बन्द हो जाता है, उसके लिए भी चेतनता द्वारा असाक्षीकृत चैतन्य-विहीनता के विषय में कुछ कह सकना सम्भव नहीं हो सकता।"<sup>2</sup> जीवात्मा को दिना व्यवधान के चेतन रहना चाहिए, जिसे कभी अवकाश नहीं मिलता। नैय्यायिक का यह मानना ठीक है कि यदि चेतनता से सात्पर्य मय्य देखी गई या बाहर में देखी गई, किसी वस्तु की चेतना की अवस्थाओं का सिलसिला है तो वह मौलिक यथार्थ सत्ता नहीं है। यथार्थसत्ता है द्रष्टा, जो नित्य है और आत्मनिर्भर है। किन्तु यह पिछला तत्त्व चेतनता में परे होना आवश्यक नहीं है। अचेतन आत्मा चेतनावस्था के अवशिष्ट प्रभावों को मग्न करके हुए अस्तित्व के ही समान है जो चेतनावस्था की घटनाओं के प्रभावों को अपने अन्दर धारण करता है। यदि आत्मा को एक निरन्तर चेतना के रूप में नहीं माना

1 न्यायसार, पृष्ठ 39-41। और तुलना कीजिए न्यायशास्त्र, 1 1, 22।

2 शाकरशास्त्र, 2 3, 18।



जा सकता तो उसकी कल्पना करने की ही आवश्यकता नहीं है। मानवदेह के मस्तिष्क के कोष्ठीक ही मूर्ति और श्रमयंत्रिका के आधार बन सकते हैं। किन्तु नैय्यायिक का मतानुसार इस प्रकार के गणनापन से नहीं होता इसीलिए उसे एक चेतनामय प्रमाणा भववा आत्मा को मानना होता है। आत्मा को एक अर्थात्मिक पदार्थ स्वीकार करो कि जो उसका मत है यह ठोका कृत्रिम प्रतीत होता है। इसे वाच्यत्मिक माना गया है और यह भी आवश्यक है कि इसे चेतन्यत्व स्वीकार किया जाए, यद्यपि प्रयोगमिद धर्म में नहीं। नैय्यायिक को चिन्ता है कि जिस वात्मा को अस्थायी बोधो के साथ एक गमान न मान दिया जाए। आत्मा की वाच्यत्मिक गणनाओं को अस्थायी गणनात्मक अवस्थाओं के साथ मिश्रित करना ठीक न होगा। वात्मा सब समय में एक दृष्टिक मानसिक अवस्थाओं में प्रतिबिम्बित नहीं रहती। किन्तु इसे यदि उस उद्देश्य की पूर्ति कानी है जिसके लिए इसकी कल्पना की गई है, तो इसे चैतन्यमय होना ही चाहिए। इन विषय में मान्य मत न्याय से एक पत्र धारण है।

जब तक हम आत्मा की वषाधता को चैतन्यमय नहीं मानते, चेतना की व्याख्या करना कठिन हो जाता है। हम चेतना को एक तृतीय वस्तु (tertium quid) नहीं बना सकते—अर्थात् एक प्रकार की यांत्रिक चमक, जो ही चेतनाविहीन पदार्थों को परस्पर क्रिया-प्रतिक्रिया से उत्पन्न हो जाती हो। यदि आत्मा अपने आपमें चैतन्यमय नहीं है, और यदि यह चैतन्य बाह्य जगत् की क्रिया के द्वारा उसके अन्दर उत्पन्न किया जाता है, तो आत्मा के सिद्धान्त तथा भौतिकवाद में भेद ही क्या रह जाता है? अर्थात् यह ही सकता है कि चेतना केवल-मात्र मस्तिष्क की एक आनुपूर्विक उत्पन्न हो। चेतना भौतिकता में बहुत आगे बढ़ जाती है और हम इसके समान कोई यांत्रिक पदार्थ नहीं ढूँढ सकते। यह विषय कि भौतिक तथा अर्थात्मिक वस्तुएँ एक-दूसरे पर किस प्रकार क्रिया-प्रतिक्रिया करती हैं, अविश्वनीय है। जब हम एक भौतिक पदार्थ से मानसिक क्षेत्र में आते हैं तो हम एक जगत् से दूसरे जगत् में पत्र बदलते हैं, जो अपरि-मय है। यह कह देना कि चैतन्य अज्ञानार्थ चेतना-विरहित दो पदार्थों, अर्थात् आत्मा तथा मन, की क्रिया-प्रतिक्रिया से उत्पन्न उपविकार हैं, कोई समाधान नहीं है। आत्मा असीम तथा निरवयव है, मन परमाणुओं में बना तथा विरवयव है, इसलिए इन दोनों की क्रिया-प्रतिक्रिया की कल्पना हम कैसे कर सकते हैं? यदि चेतना कोई ऐसी वस्तु है जिसकी उपस्थिति असीम रूप में किञ्चित् आत्मा के अन्दर होती है, तो क्या हम चेतना का आधार आत्मा अपने पूर्ण रूप में है अथवा केवल विविध भाग के रूप में? पहली अवस्था स्वीकार नहीं की जा सकती, क्योंकि उस अवस्था में सब पदार्थ चेतना में एक-साथ आ जाते चाहिए। दूसरी अवस्था इसलिए खराब नहीं है, क्योंकि आत्मा के हिस्से नहीं होते। पृथक् तथा पार को यदि हम विषय का निर्माणक माना जाए तो यह भी अवगत है, क्योंकि समूह, संदियों, आकाश तथा पर्वतों के अवगत ज्ञान के साथ पृथक् व पार का क्या सम्बन्ध ही बनता है? धर्मशास्त्रों में इससे उपपूर्वक अनेकों आक्षेप करते हैं। क्योंकि प्रत्येक आत्मा सर्वव्यापक है, इसलिए एक आत्मा से सम्बद्ध मन की सब आत्माओं से सम्बद्ध होना चाहिए, जो परिणतवस्तुत्व सब आत्माओं को एक समान अनुभव होने

1 शब्दार्थ, 2, 17। प्रत्यक्षता के अर्थोंको का परमाणुओं के साथ सम्पर्क होता नहीं माना जाता। तब वे अपने अन्तर्गत में रहनेको ही अपने धारण कर सकते हैं? क्या मन उन्हें अपने अन्दर विद्यमान रखता है और क्या अन्तर्गत में भी मन आत्मा के साथ रहता है?

चाहिए। क्योंकि सब आत्माएँ सर्वव्यापक हैं, अतः उन्हें सब देहों में भी विद्यमान होना चाहिए। उस अवस्था में अनेक सर्वव्यापक आत्माएँ एक ही दश को भी घेरेंगी।<sup>1</sup> यदि यह कहा जाए कि मन पर, जो स्वरूप में भौतिक है, आत्मा की क्रिया से चेतनता की उत्पत्ति होती है, तो कहना पड़ेगा कि आत्मा का चेतनता में भाग है, क्योंकि जब दो भौतिक पदार्थ एक-दूसरे के सम्पर्क में आते हैं तो वे केवल भौतिक घटना के ही कारण बन सकते हैं। यदि हम भौतिकवाद के दोष से बच निकलना चाहे, जो बुद्धि को परमाणुओं अथवा डोमेन्टो की एक अच्छी हलचल का निरुद्देश्य कार्य बताता है, तो हमें चेतनता की स्वतन्त्र सत्ता माननी ही पड़ेगी। आत्मा को एक निरन्तर त्रिव्यापील आत्मा के रूप में मानना होगा, भले ही हम इसके कार्यकलाप से अभिज्ञ न हों। विस्मृति और असत्य की व्याख्या की आवश्यकता हो सकती है, स्मृति और ज्ञान की नहीं।

यदि हम देह और आत्मा में भेद करते हैं तो हमें उनकी पारस्परिक प्रतिक्रिया की व्याख्या के लिए अदृष्ट (भाग्य) के सिद्धांत का आश्रय लेना होगा, जिसे डेकार्टे ने 'दैवयोग' कहा है। न्याय के अनुसार, आत्मा जो विभु (व्यापक) है, सर्वदा मन के साथ सम्बन्ध रखती है। और बोध तब उत्पन्न होते हैं जब मन का सम्बन्ध इन्द्रियों के साथ होता है। मन एक और इन्द्रियों के साथ सम्बद्ध होता है और दूसरी ओर आत्मा के साथ। यह ऐसा करने में किस प्रकार समर्थ होता है, यह एक ऐसा रहस्य है जिसका समाधान नैय्यायिक केवल परमात्मगणित की ओर संकेत करके करता है।

न्याय, आत्मा और देह को न केवल एक-दूसरे से भिन्न अपितु सामञ्जस्यपूर्ण यथार्थसत्ताएँ मानता है। यह देह से भिन्न किन्तु देह में निवास करनेवाली आत्मा के सिद्धांत की स्वीकार करता है। देह अवश्य प्रकृति से बनी है। मनुष्य की शरीर-रचना में आत्मा और देह दोनों एक ही कोटि के नहीं माने जा सकते और न ही वे ऐशान्तिक हैं। देहरूपी अणु में आत्मा कोई बाहर से जोड़ा गया पदार्थ नहीं है। नैय्यायिक मनुष्य-प्रकृति के आध्यात्मिक एवं भौतिक अंशों में अधिक व्यवस्थित सव्य में विश्वास रखता है।<sup>2</sup> न्याय एक वैशेषिक द्वारा समर्थित सिद्धान्त के अनुसार, भौतिक प्रकृति विचारों को मूर्तत्व में व्यक्त करने के लिए उपकरण है। भौतिक प्रकृति की अपेक्षा आत्मा की साधनता एवं मूल्य कहीं अधिक है और इसीलिए उसकी यथार्थता भी अधिक है। आत्मा तथा देह के मध्य भेद अनुभव के उच्चतर व निम्नतर स्तर का है।

नैय्यायिक को विदित है कि चेतनता समस्त अनुभव का आधार है। यह तथ्यों में से कोई एक तथ्य नहीं है जैसा कि सूर्य अथवा पृथ्वी है, बल्कि सब तथ्यों के लिए यह एक आवश्यक आधार है। बुद्धि भी बाह्य पदार्थों के कर्म द्वारा आत्मा के अन्दर उत्पन्न हुआ गुणमात्र नहीं है, बल्कि सब प्रकार के अनुभव का आवश्यक आधार है। अमनसुद्धि हमकी परिभाषा करते हुए इसे सब प्रकार के अनुभव का कारण (सर्वव्यवहार-हेतु) बताता है।<sup>3</sup> सिवादित्य बुद्धि की परिभाषा करते हुए इसे आत्मा के द्योतनात्मक अंश

1 शाकरभाष्य, 2 3, 50 53।

2 भाष्यभाष्य, 3 2 60।

3 तर्कसंग्रह, 43। शोलेनन अपने 'न्यायबोधिनी' नामक ग्रन्थ में व्यवहार को मूल-अयोग के समान, अथवा जो कुछ शब्दों द्वारा अभिव्यक्त किया जा सके समझता है यद्यपि यह मत अत्यधिक संकुचित है।

के रूप में वर्णन करना है, जिस ट्रीकाकर जिनवर्धन और स्पष्ट करते हुए प्रकाश का स्वरूप बताता है, क्योंकि यह अविद्या के अकार को दूर करता है और सब पदार्थों का प्रकाश में लाती है।<sup>1</sup> जो कुछ समस्त अनुभव में पूर्व विद्यमान है उसे अनुभव से उत्पन्न नहीं कहा जा सकता। जबकि विशेष प्रकार के विचार एवं मत वातावरण-सम्बन्धी अवस्थाओं पर निर्भर करते हैं, वे अवस्थाएँ अपने-आप में, चेतना के आधार में भाग्य, उनके कारण नहीं बन सकती। न्याय की परिभाषा के अनुसार, बुद्धि प्रमाता (विषयी) पक्ष में सम्बन्ध रखनेवाली है।<sup>2</sup> यह क्षणिकरूप नहीं है, बल्कि प्रमाता का अनिवाद्य स्वरूप है। इसीलिए बुद्धि कभी स्वयं प्रमेय, सार्वभौम चेतनता, नहीं बन सकती, जिससे पृथक् न तो परिमित शक्तिवाले व्यक्ति और न प्रमेय पदार्थ ही संभव हैं।

यदि चेतनता समस्त अनुभव का आधार है, वह आधारभूत यथार्थता है जिसके अन्दर परिमित शक्तिवाली आत्माएँ तथा प्रमेय पदार्थ—जिनकी उन्हें चेतना ही है—ज्ञा जाते हैं, तो यह परिमित से अधिक है। व्यक्तिरूप प्रमाता तथा प्रमेय पदार्थ अमर्य के आसिद्ध रूप हैं जो सदा परिनिष्ठित होते रहते हैं। भारता, जिसे नैय्यायिक जीवन के मानाविष्य अनुभवों के सम्बन्ध की व्याख्या करने के लिए मानता है, चैतन्य-स्वरूप है जिसमें समस्त अनुभव सम्भव है। हम इसे द्रव्य नहीं कह सकते, क्योंकि ऐसा कहना आनुभाविक जगत् के भावों को इस पर लागू करना होगा, जबकि हम यह देखते हैं कि इसी समस्त चेतनता की विद्यमानता के कारण समस्त अनुभव-समाप्त सम्भन होता है। यदि हम इस अनुभव में उसे सम्मिलित कर लेते हैं जो इसमें उन्नत है और भाव ही हमें बनाता भी है, तो भाषा एक विचारशील द्रव्य बन जाता है, जिससे सौं सव बाह्य है।

उम आत्मा में जो विशुद्ध चैतन्य है और सब व्यक्तियों में समान रूप में व्यापक है, तथा उन सात आत्माओं में जिनका ऐतिहासिक अस्तित्व है, परस्पर भेद करना होगा। नैय्यायिक द्वारा प्रतिपादित आत्मा कहती है, लक्ष्यकार है और अपना इतिहास रखती है। इस प्रकार का मुक्तिया कि जिसका आरम्भ है उनका अन्त भी है, जिसका निर्माण विधेय में हुआ वह विभाज्य भी है और नष्ट भी हो सकता है, और कि अय-मवरहित पदार्थ का न तो विनाश सम्भव है और न विनाश ही सम्भव है, समकी सम विशुद्ध आत्मा के नित्यस्वरूप को मिट करती है, न कि ऐतिहासिक आत्माओं के नित्य-स्वरूप का। ऐतिहासिक आत्माओं के अपने उद्देश्य तथा वारम्भ हैं जो जीवन की अन्व-स्थाओं में प्रति उनकी प्रतिक्रियाओं के निर्णायक होते हैं। अन्त व्यक्ति की विधीय भावनाओं तथा उन भाषाओं के लयीय होने की सम्भावना, जो उसकी क्रियाशीलता को रोकती हैं, ऐतिहासिक परिस्थितियों के कारण हैं। वस्तु ही व्यक्तियों के अन्दर निम प्रकार का श्यायित्व है उसे और विशुद्ध आत्मा के श्यायित्व को परस्पर मिथाना न बाहिए। मान्य वातावरणों की प्रकृति का, जो अपेक्षाकृत नियन्त्रितस्वरूप है, उद्भव बाह्य भाषणों से होता है। अपने-आपमें जन्मी ऐसी ऐतिहासिक आत्माएँ असंभव हैं। एक निश्चित दार्शनिक अन्तर्बोध नैय्यायिक को यह स्वीकार करने की प्रेरणा करता है कि व्यक्ति की अर्थात् शक्तिवाले और भौतिक विद्येयता आत्मा की आनुभवात्मक श्रियोपताएँ

1 आत्मशब्द प्रकाश । सप्तपदाश्री, 93 । तुलना कीजिए अन्वभट्टजन मात्मा की इस परि-  
भाषा से कि आत्मा वह है जो प्रजापितामह है (गर्कसङ्घट्ट, 17) ।

2 अन्वभट्टकार-सिद्धांशकान्त-सर्वकार्यभाष्यकारकः प्रमेय द्रव्य हीयमानो न प्रमात  
या बुद्धिः ।

3 न्यायवार्तिक, 3 : 2, 10 ।

है, जिनसे वह मरणशीलता के अभिभाष से छुटकारा पाने पर मुक्त हो जाएगा। मुक्ति अथवा बन्धन दोनों ही अवस्थाओं में आत्मा का विशिष्ट लक्षणोप स्वरूप बना ही रहना चाहिए। क्योंकि आत्मा का स्वरूप हमारे ज्ञान से अतीत है, इसलिए हम अनुभव करने लगते हैं कि बौद्धिक, भावनात्मक एवं ऐच्छिक अन्तःप्रेरणाओं से रहित होने पर जो बोध वचता है वह केवलमात्र अन्ध है। किन्तु तो भी नैय्यायिक को निश्चय है कि आनु-पद्मिक गुणों का आधार वास्तविक कुछ है। प्रत्येक पदार्थ के साथ जो सम्बन्ध है उसीके कारण आत्म-सम्बन्धी यथार्थता छिपी रहती है। हमारे अन्दर जो आत्मा है उसके ऊपर प्रकृति के निष्क्रिय अवयव का आवरण है। नैय्यायिक अपने उस मत में ठीक है कि आत्मा अमर है, यद्यपि वह उसे और जीवात्मा को मिला देने में भ्रम करता है, क्योंकि जीवात्मा चेतना की अवाधित विद्यमानता के अतिरिक्त पूर्वजन्म को स्मरण नहीं रखता। जबकि हमारे अन्दर विद्यमान आत्मा सार्वभौम आत्मा है, अमिन्न आत्मा है, फिर भी सत्कारों को ग्रहण करने को क्षमता अपने शाहकतागुण के कारण, ऐसी पस्तु है जो पराधीन निश्चेष्ट और नखर है और जो स्वभाव में अधिकतर प्रकृति के साथ मिलती है। हमारे अन्दर जो आत्मा है और जिसे अभीष्टिक माना गया है, वह अपनी कर्मशीलता को स्थगित नहीं होने देती, वह निर्वलता तथा विकार के अधीन नहीं होती। किन्तु मन ऊरीर के समान, जो कि इसका निवासस्थान है, तथा सम्यक् इन्द्रियों के समान भिन्नस्वरूप है। प्रत्येक जीवात्मा द्वारा अनुभूत सव्य भिन्न-भिन्न है, क्योंकि जीवात्माएँ भिन्न-भिन्न ज्ञानेन्द्रियों से सम्बद्ध होती हैं। यदि आत्मा मन के साहचर्य से मुक्त हो जाए तो मन पदार्थ एक साथ ही चेतना को प्राप्त हो जाएगा, और आत्माओं के वस्तुत्व भी, क्योंकि आत्मा सर्वत्र विद्यमान है, समान होगे। इस सार्वभौम वस्तुत्व को प्रत्येक आत्मा एक विशेष दृष्टिकोण से ग्रहण करती है, जिसका निर्णय देश और काल की उस व्यवस्था के कारण होता है जिसमें कि प्रत्येक आत्मा अवस्थित है। विश्वनाथ के अनुसार, जो वेदान्तियों का यह मत है कि आत्मा ज्ञानमय है एवं नव पदार्थ उसकी ऐतिहासिक परिस्थितियों द्वारा निर्णीत विशेष आकृतियाँ हैं, अपरिहार्य है।<sup>1</sup>

जीवात्मा की ऐकान्तिकता इसका अनिवार्य गुण नहीं है, यह स्वयं ज्ञान के तथ्य से ही प्रकट हो जाता है। यदि प्रत्येक जीवात्मा एक विशिष्ट मन से सयुक्त पृथक् आत्मात्मिक इकाई है, तो हमें यह निश्चय नहीं हो सकता कि वे सब जगत् जिन्हे वे देखती हैं, एक ही हैं। यदि प्रत्येक इकाई अपने लिए एक जगत् का निर्माण करती है तो एक निरालम्ब अनेकस्वयत्क का, अर्थात् जिसकी इकाइयाँ हैं उतने ही जगत् हैं ऐसा परिणाम निकलेगा। न्याय 'विषयीविज्ञानवाद' से बचने के लिए आतुर है और उसका विचार है कि हम सब एक सामान्य जगत् को जानते हैं। दूसरे शब्दों में, हम 'यहाँ' और 'जहाँ' अर्थात् देश और काल की सीमाओं से ऊपर उठने का सामर्थ्य रखते हैं, आकस्मिक, विशिष्ट तथा आंशिक से ऊपर उठकर आवश्यक, सार्वभौम तथा अनन्त तक पहुँचने का सामर्थ्य रखते हैं। प्रत्येक ज्ञान में एक आवश्यक तत्त्व निहित रहता है,

1. ज्ञानानुभूतिज्ञानयोग आत्मा तस्य स्वयं प्रकाशस्वत्वाच्छेत्तव्यम् । ज्ञानसुखादिकन्तु तन्मैवाकार-विशेषः । तस्यापि भावत्वादेव साधिवन्त्वं पूर्व-पूर्वविज्ञानस्योत्तरविज्ञाने हेतुत्वात् (मिद्वानुभवतान्ति, 49) । आत्मा निश्चेष्टे ज्ञान है। इसका ज्ञानस्वरूप उसकी अपनी अभिव्यक्ति से ही निश्चि होता है। इसी प्रकार उस पदार्थ का ज्ञान तथा सुख आदि इसकी विशेष आकृतियाँ हैं। केवलमात्र पदार्थ होने के कारण वे अवस्थायी हैं। पूर्ववर्ती गानसिक स्थितियाँ परवर्ती स्थितियों को उत्पन्न करती हैं।

अर्थात् जिसे होना ही चाहिए। जाननेवाला आत्मा सन्त नहीं हो सकता। मानव विषयी (प्रमाता) का मध्यस्थ जगत् के साथ स्थिर नहीं है। मानव चेतनता कभी परिपूर्ण नहीं है, और इसीलिए सदा अपने में देखी रहती है। सन्त विचार का विशेष लक्षण यह है कि वह निरन्तर अपने में परिवर्तनमग्न है। मानवीय विचारधारा की अपनी विविध द्वन्द्वमय है, जिसका प्रयत्न बाह्य पदार्थों के अपेक्षाकृत स्थिर स्वभाव के पर्याख्यान की ओर रहता है। वह सब विषय जो चेतना को बाह्य प्रकट होता है, वस्तुज. वैसा नहीं है। हम जो कुछ हैं उससे असन्तुष्ट रहते हैं, यह हमें जो कुछ बनना चाहिए उसके लिए हमारा शब्द है। पदार्थों तथा घटनाओं की मौलिक व्यवस्था में परे जाने का प्रयत्न अधिकतर मौलिक यथार्थता को प्राप्त करने के लिए होता है, जो सर्वोपरि चेतनता के अतिरिक्त और कुछ नहीं है जो किन्हीं भी वस्तु की अपने में विधर्मी नहीं सम्भली। नैसर्गिक विद्युत् प्रत्या को ऐतिहासिक व्यक्तित्व से, जो आदर्शों तथा विद्वानों पर निर्भर है—दूसरे वस्तुओं में जो विद्युत् आत्मा का एक प्रकार से मूर्तरूप है—पृथक् जानना है। यदि हम किसी समय सन्त आत्मा के स्वल्प को पहचान सकते हैं तो इसके नैसर्गिक स्वरूप व आदर्शों के द्वारा ही पहचान सकते हैं जोकि इसके भूतकालीन इतिहास तथा वास्तवरण-सम्यग्धी अवस्थाओं से निर्गत होते हैं। किन्तु आदर्शों, शरीर-रचना और वातावरण की ये व्यक्तित्व यानिवाली अवस्थाएँ, सत्य-स्वरूप आत्मा में भिन्न हैं, यद्यपि वे उसपर आधारित हैं—इसो नैसर्गिक स्वीकार करता है। तार्किक दृष्टि से नैसर्गिक को स्वीकार करना होता है कि आत्माओं के अनेकत्व ने विद्वानों का आधार आत्मा के ज्ञानुपलब्ध गुण हैं, और शब्द आत्मा के तार्किक स्वरूप पर बल दिया जाएगा तो इस विद्वान्त को खारिज पड़ेगा। ऐतिहासिक दृष्टिकोण, जो निरूपण नहीं है, जगत् के अनेकत्व की ओर ले जाता है। किन्तु अध्यात्मिक दृष्टिकोण, जो निरूपण है, अनन्यवाद ॥ ऊपर उठना है। शब्द का यह तर्क कि परम आत्मा एक नहीं हो सकता क्योंकि इस प्रकार मानने से सुख और दुःख के भिन्न-भिन्न ज्ञान घटित हो जायेंगे, प्रबल नहीं है, क्योंकि ऐतिहासिक आत्माओं के पक्षक का निषेध नहीं किया गया है। अनेक मत भिन्न-भिन्न आत्माओं का निर्णय करते हैं, जो फिर अपने कार्य द्वारा जगत को रूप देती हैं। क्योंकि धार्मिकतम आत्माएँ जगत के सब कर्मों से सम्बद्ध रहती, इनलिए धीमे धीमे का मत है कि कर्म में कर्म एक आत्मा ऐसी होनी चाहिए जिसमें अनुभव का क्षेत्र सम्बन्ध जगत् ही। इस आत्मा का सब पदार्थों के साथ कोई सम्बन्ध सम्बन्ध नहीं है, बल्कि सब पदार्थों के साथ प्रतिष्ठ सम्बन्ध है और उन पर नियन्त्रण है।<sup>1</sup> तार्किक रूप में सब आत्माएँ एक हैं। तार्किक: चेद जो ह्य आत्माओं में देखते हैं, उन धरिष्ठ तथा विशेष सम्बन्धों से निश्चित होते हैं जिन्हें आत्माएँ, सब वस्तुओं में सामान्य रूप से सम्बद्ध रहते हुए, प्राप्त करती हैं।

सार्वभौम चेतनता अर्थात् आत्मा की मौलिक यथार्थता को मान लेना विषयी-विज्ञानवाद के सिद्धान्त को समर्थन देना नहीं है। सार्वभौम आत्मा की यथार्थता के आधार पर प्रमाता तथा प्रमेय के अन्तर भेद करने का तात्पर्य यह नहीं है कि हम इस तथ्य को अस्वीकार करते हैं कि सूर्य के प्रकाश से लाभ उठानेवाले किसी जीवित वनस्पति अथवा शरीर शक्ति को प्रकाश में परिवर्तित करनेवाले किसी चेतन वस्तु के प्रादुर्भाव से यूँही पहले पृथ्वी तथा अन्यत्र यह अपने-अपने धुरों पर तथा सूर्य के चारों ओर पककर पड़ते थे।

जब तक न्याय चेतनता की आत्मा का एक गुणमात्र मानता है तब तक वह अनुभव का कारण नहीं बतला सकता। यदि अनुभव को बुद्धिबन्ध बनाया है तो आत्मा को सार्वभौम चेतनता मानना होगा। न्याय ठीक मार्ग पर है जब वह यह कहता है कि परिस्थिति-मन्वन्वी अवस्थाएँ कतिपय विचारों तथा आदर्शों के विकास की ओर ले जाती हैं और यह विकास मानव-स्वभाव की ऐतिहासिकता को बनाता है परन्तु यह मानव-स्वभाव समस्त चेतनता का विषय नहीं है, बल्कि इसका विकास स्वयं चेतनता के अन्दर होता है और वह एक प्रमेयरूपी माध्यम द्वारा निर्णीत होता है। आत्माओं का भेद लौकिक जीवन के कारण है जिसमें वे भ्रम लेती हैं। परिमित शक्ति वाले प्राणी, यद्यपि उनका मूल प्रकृति में है, आत्मा के अन्दर ही फलते-फूलते हैं। पूर्णताप्राप्त आत्मा आग्यात्मिक अग्नि में विश्रामान रहते हैं जबकि भौतिक देहरूपी धुआँ गूँथ हो जाता है। इस मत को स्वीकार करने में मुक्त आत्मा के एकदम रिक्त होने का भय ही नहीं रहता। अहा तक आत्माओं की मुक्तावस्था के विचार का सम्बन्ध है, एक और अनेक का भेद कुछ अर्थ नहीं रहता। यदि हम न्यायदर्शन की मुख्य शिक्षा का अनुसरण करें और उसमें असंगतियों को निकाल दें, यद्यपि न्यायशास्त्र के विचारक स्वयं उनसे स्पष्ट रूप में अवगत नहीं हैं, तो हम कुछ इसी प्रकार के परिणाम पर पहुँचते हैं।

## 24. नीतिशास्त्र

ज्ञान के विचारक इच्छा और बुद्धि के मध्य कोई कड़ा भेदक चिह्न नहीं रखते हैं। बुद्धि प्रस्तुत पदार्थों को ग्रहण करने अथवा उनपर विचार करने में कोई निष्क्रिय कर्ता नहीं है, और इच्छा, जो बुद्धि द्वारा पदार्थों के प्रस्तुत किए जाने के पश्चात् कार्य प्रारम्भ करती है, कोई रहस्यमयी शक्ति नहीं है। समस्त ज्ञान प्रयोजन को लिए रहता है और जैसे ही हम पदार्थों का ज्ञान प्राप्त करते हैं, या तो हम उन्हें पसन्द करते हैं या नापसन्द करते हैं, उन्हें प्राप्त करने की इच्छा करते हैं अथवा उनसे बचते हैं। जब हम किसी पदार्थ का चिन्तन करते हैं तो उसका मूल्य भी निर्धारित कर लेते हैं, और उसके प्रति एक निश्चित क्रियात्मक भावना भी बना लेते हैं। नीतिशास्त्र मनुष्य-जीवन के क्रियात्मक पक्ष को, विशेषकर स्वेच्छाकृत कर्मों को अपना विषय बनाता है।

कतिपय न्यायग्रन्थों में कामना के स्वरूप का मनोवैज्ञानिक विश्लेषण किया गया है। विध्वनाय,<sup>1</sup> इच्छा की अनेक प्रकार की अवस्थाओं का वर्णन करता है। हम असम्भव पदार्थों की इच्छा नहीं करते। केवल अबोध बच्चे ही चाद को पकड़ने के लिए हाथ फैलाते हैं। साधारणतः हम ऐसे ही पदार्थों के लिए अपनी इच्छा प्रकट करते हैं जो हमारी पहुँच के अन्दर होते हैं।<sup>2</sup> फिर, जिन पदार्थों की प्राप्ति के लिए इच्छा प्रकट की जाती है वे ऐसे ही पदार्थ होते हैं जिन्हें

1 सिद्धान्तमुक्तलघु, 146-50।

2 कृतिसाध्यता ज्ञान।

राष्ट्रीय माना गया है, वर्षान्तर दिने शांता का उपकार होगा।<sup>1</sup> यहाँ तक कि जब हम आत्महत्या भी करने का विचार करते हैं, या अपने शरीर में काटा घुमाते हैं तो वह भी इस विचार में करते हैं कि ये हमारे लिए उपयोगी होंगे। किसी भी पदार्थ का मूल्य कर्त्ता के लिए उपयोगी होने के नाते ही माना जाता है, यह बात अनन्य है कि मनुष्य आत्महत्या इत्यादि ऐसे ही धर्म कार्यों को भस्तिष्क को असाधारण अवस्था (विकृति) के कारण ही क्यों न उपयोगी मानता हो।<sup>2</sup> पीछे पाँदे उसके विषय में कुछ भी सम्मति क्यों न प्रकट की जाए, कामता करते समय ही उस पदार्थ की उदादेयता ही सम्झी जाती है। किसी भी कार्य-योजना का नियोजन बनाते समय हम उसके सम्बन्ध परिणामों को ध्यान में रखते हैं और निश्चय कर लेते हैं कि उसके अंगीकार करने से अधिक पुराई न होगी।<sup>3</sup> यदि किसी पदार्थ के अधिक हानिकर सिद्ध होने की सम्भावना होती है तो हम उसका अनुसरण नहीं करते। इस तरह हमें प्रस्तावित कार्यपद्धति के परिणामों का ध्यानपूर्वक सर्वेक्षण अभिहित रहना है।

ऐसे स्वतः प्रवृत्त कर्म, जो आन्तरिक प्रेरणायों के कारण होते हैं<sup>4</sup> तथा स्वतः सम्पन्न होते हैं, जिनके सम्पन्न होने में इच्छा की प्रेरणा का कोई स्थान नहीं है, वस्तुतः नीति-शास्त्र के अक्षेत्र में नहीं आ सकते। आत्मा स्वयं इच्छा में हरेपे की दीपी नहीं है, वे बाहर से उपपर आते हैं। यदि आत्मा स्वयं एक अचेतन व्यक्तिगत रहती तो राग-द्वेष इसके भाग्य का निर्माण करते और आत्मा भी उमोके साथ खिन्ती। न्याय की धारणा है कि आत्मा को उपक्रम तथा चलाय करने का अधिकार प्राप्त है। जिसमें यह स्वतः उपलक्षित होता है कि आत्मा को ईर्षीय स्वातन्त्र्य प्राप्त है। वास्तव्ययन इस मत का गोर विरोधी है कि ममस्त कर्म सीधे सम्पन्न की प्रेरणा में सम्पन्न होते हैं और पुरुषार्थ का उनमें कोई स्थान नहीं है।<sup>5</sup> मानवीय इच्छा में परीष्ण क्षमता है, यद्यपि यह कर्म करती है परमात्मा के नियन्त्रण के अन्तर्गत ही। वास्तव्ययन इस मत का भी समर्थन करता है कि इच्छा बिना किसी भाग्य के कार्य करती है।<sup>6</sup>

समस्त कर्मों का प्रयोजन<sup>7</sup> सुखप्राप्ति तथा दुःखपरिहार की इच्छा होता है। ईर्षनी<sup>8</sup> का कारण दुःख इस विषय का चिह्न है कि आत्मा अपने-आपमें सन्तुष्ट नहीं है। परम वेद सुख की प्राप्ति में नहीं, अपितु दुःख में छुटकारा पाने में है, क्योंकि सुख तथा दुःख में साध निश्चित रहता है।<sup>9</sup> मसारा है उ अमय, यद्यपि कभी-कभी यह सुखमय प्रतीत

1 इन्द्रसंज्ञक शास्त्र।

2 गौडपिपिबिल।

3 बलवद्वातिष्ठानतुमस्त्रिज्जान। यह श्लेषार्थक है और दूसरा अर्थ या तो अनिष्ट के क्षय की चेष्टता (अनिष्ट अन्वर्तनजन) अथवा किसी भी अनिष्ट को वेदना का अभाव (अनिष्टजनन-स-ज्ञानात्मा) हो सकता है। निश्चयता पर अज्ञान विद्ये अर्थों की ओर है।

4 जीवन्मोनिपूर्वक, 192।

5 न्यायशास्त्र, 4 - 1, 19-21।

6 न्यायशास्त्र, 4 - 1, 22-24।

7 न्यायशास्त्र और इन्द्र न्यायशास्त्र, I 1, 24, और न्यायशास्त्र, 3 : 2, 32-37।

8 I 1, 21।

9 सर्वदोषसम्बद्ध, 31। उद्योगपर हम विचार में सुख परिकल्पन करते हैं। यदि सुख न होता तो पुण्य निश्चय निश्चय होता और न ही वेद न दुःख के अभाव की पुण्य का परिधान सम्पन्न होकर

होता है। ससार से छुटकारा पाना ही परम श्रेय की प्राप्ति है। दुःख, जन्म, प्रवृत्ति, दोष, मिथ्याज्ञान इस शृंखला की एक-एक परवर्ती कड़ी के नष्ट होने से उसकी पूर्ववर्ती कड़ी नष्ट होनी जाती है।<sup>1</sup> दुःख जन्म का परिणाम है, और जन्म प्रवृत्ति का परिणाम है। सब प्रकार की प्रवृत्ति, चाहे वह अच्छी हो या बुरी, हमें ससाररूपी शृंखला में जकड़ती है, और उसीके कारण हमें नीच या उच्च जन्म प्राप्त होता है। नैयायिक को लज्जा होती है कि उसके शरीर है और नौबलिस के समान वह भी धोपपा करता है कि "जीवन आत्मा का एक रोग है, एक ऐसी प्रवृत्ति है जिसे काम से उल्लेखना मिली है।" यह प्रवृत्ति राग, द्वेष और मोह आदि दोषों के कारण है। द्वेष के अन्तर्गत क्रोध, ईर्ष्या, दुर्भावना, घृणा और निष्ठुरता सम्मिलित है। राग के अन्तर्गत वासना, लालच, तृष्णा (उत्कट अभिलाषा) और आलसा (स्पृहा) आदि का समावेश है। मोह के अन्तर्गत मिथ्याबोध, मग्न्य, दर्प (अहंकार) एवं प्रमाद का समावेश है। सबसे बुरा मोह है क्योंकि इसीके कारण राग और द्वेष उत्पन्न होते हैं।<sup>2</sup> उक्त दोषों के कारण हम यह भूल जाते हैं कि आत्मा के लिए कुछ भी उपादेय अथवा हेय नहीं है, और हम पदार्थों को पसन्द या ना-पसन्द करने लगते हैं। इन दोषों का कारण है आत्मा, सुख व दुःख इत्यादि के स्वरूप का मिथ्याज्ञान। मोक्ष का अन्तःस्थिति की प्राप्ति के लिए, जो हमारा एकमात्र गहान् लक्ष्य है, हमें उस शृंखला को समाप्त कर देना चाहिए जो मिथ्याज्ञान से आरम्भ होकर दुःख में समाप्त होती है। जब मिथ्याज्ञान दूर हो जाता है तो उक्त दोष भी दूर हो जाते हैं। इन सबके विलुप्त हो जाने पर फिर प्रवृत्ति का कोई आधार नहीं रहता, और इसलिए जन्म की भी संभावना नहीं रहती। जन्म के अभाव का तात्पर्य ही दुःख की समाप्ति है और इसीका नाम परम आनन्द, अर्थात् मोक्ष है।<sup>3</sup>

जब तक हम कर्म करते रहते हैं तब तक हमारे ऊपर राग और द्वेष दोनों का शासन रहता है और हम परम श्रेय को नहीं प्राप्त कर सकते। दुःख के प्रति घृणा भी घृणा ही है और सुख के प्रति राग भी राग ही है। इसलिए जब तक ये क्रियाशील रहेंगे तब तक परम श्रेय हमारी पहुँच से परे ही रहेगा।

नैयायिक हमें कहता है कि हमें पृथक्त्व के भाव को दबाए रखना चाहिए, क्योंकि उसके मत में ऐसे व्यक्ति की प्रवृत्ति, जो इन दोषों पर विजय पा लेता है, पुनर्जन्म का कारण नहीं होती।<sup>4</sup> वे व्यक्ति जिन्होंने उक्त दोषों पर विजय पा ली है, शरीर के रहते कर्म करते रह सकते हैं और वे कर्म उनके बन्धन का कारण नहीं बनते। जब तक हमारा

होगा क्योंकि तब पुण्य का परिणाम केवलमात्र एक निवेद्यत्मक वस्तु रहे अथवा। साधारण जीवन में हम मनुष्यों में दो प्रकार की भेदा भावे हैं। एक व्यक्ति वास्तविक पदार्थ को प्राप्त करने के लिए काम करता है, जबकि अन्य व्यक्ति अवास्तविक वस्तु से दूर रहने के लिए काम करता है। यदि कुछ भी वास्तविक न होता तो यह दो प्रकार की भेदाभाव न होती। फिर (यदि सुख न होता तो) इस प्रकार का परामर्श भी न मिलता कि अमुक सुख को दुःख ही समझना चाहिए। और अन्त में, किसी प्रकार कारण भी न होता, क्योंकि दुःख के प्रति कोई भी राग नहीं रहता। (न्यायवार्तिक 1 1 21)। श्रीधर इस मत में सहमत नहीं है कि केवल दुःख के अभाव का नाम ही सुख है, क्योंकि परम आनन्द का निश्चित अनुभव होता है और मनुष्यों की भेदाभाव भी दो प्रकार की देखी जाती हैं। (न्यायकान्दरी, पृष्ठ 260)।

1 न्यायसूत्र, 1 1, 2, 4 1, 68। तुलना कीजिए इसकी बौद्धिक प्रतिपादित कायकारण-शृंखला के साथ। (विबुद्धिमग्न, 19)।

2 4 1 39।

3 न्यायभाष्य, 3 2, 67, 4 1, 6, 4 2, 1।

4 न्यायसूत्र, 4 1 64।



नारायण एक विसर्ग मत्ता के रूप में बना रहता है और हम इन्द्रपद अथवा ब्रह्मपद की प्राप्ति के लिए पुण्यसंचय करते हैं, तब तक हम इस संसारचक्र के साथ बंधे रहते हैं, क्योंकि इन्द्र अथवा ब्रह्म की अवस्थाएँ भी सन्तति अर्थात् एक न एक दिन समाप्त होने वाली हैं। परम ध्येय तो विनय मत्ता (पुण्यत्व) के आव से सर्वथा मुक्ति ही है।

यथायं ज्ञान में तात्पर्य संसार से तुरन्त मुक्ति प्राप्त कर लेने से नहीं है। गुणान-गुण का, जो देह और आत्मा के सम्बन्ध का कारण है, सर्वथा निरोध हो जाता आवश्यक है, जिसमें कि उनका दोनों ने सम्बन्ध की पुनरावृत्ति की संभावना ही न हो सके।<sup>1</sup>

योंकि इस प्रकार पुण्यत्व से मुक्ति ही एकमात्र ध्येय है, अतः चरित्र-सम्बन्धी वे सब मार्ग जो इस ओर पवृत्त कराते हैं, अच्छे कहे गए हैं, और जो विपरीत दिशा में ले जाने हैं वे बुरे कहे गए हैं। कर्म खणी, मन अथवा देह से सम्बन्ध रखते हैं और वे अष्टौ प बुरे दो प्रकार के कहे गए हैं।<sup>2</sup> चरित्र-सम्बन्धी पापकर्मों का सार पुण्यकर्मों की अपेक्षा पापकर्मों का जान-बूझकर चुनाव करने में है। उत्कृष्ट राम के प्रभाव में आकर हम पाप के दुःखदायी परिणामों को भुलकर सुख के आकर्षणों का शिकार बनते हैं।

मुक्तियों के अर्थस्कार करने से व्यक्ति इस योग्य हो जाता है कि वह शरीर तथा इन्द्रियों से आत्मा के पृथक्त्व को जान सके। सत्य ज्ञान, जिमपर इतना बल बिचा गया है, केवल बौद्धिक सम्मति का ही विषय नहीं है, अपितु एक प्रकार की सामान्य मनोवृत्ति है। सिध्दांतात्मक तथा स्वार्थपरक मनोवृत्ति का परस्पर साहचर्य है।<sup>3</sup> इसी प्रकार सत्य (यथायं) ज्ञान तथा निःस्वार्थ-भाव परस्पर एक-दूसरे के अंग हैं। यह सत्यज्ञान पुस्तकों द्वारा प्राप्त नहीं किया जा सकता, बल्कि केवल ध्यान तथा समंभावना की वृद्धि से ही प्राप्त हो सकता है।<sup>4</sup> स्वाध्याय और चिन्तन<sup>5</sup> के साथ-साथ योगिक क्रियाओं का भी आदेश दिया गया है।<sup>6</sup> उद्योग-धर्मिक कर्मों के अन्वयण, शारीरिक विवेचन तथा ध्यान का आदेश देता है।<sup>7</sup> हमें कभी-कभी सासारिक सुखों से बचे रहने, पल्पक लालसा को त्याग देने तथा मन से जाकर अपने आत्मरूपी यज्ञ की अग्नि में सब प्रकार के भौतिक कर्मों की आहुति दे डालने का आदेश दिया जाता है। सन्तति तथा मुक्ति की प्राप्ति के लिए भक्तिरूप्य साधन की हमें अनुज्ञा दी गई है। यद्यपि परमेश्वर हस्तक्षेप नहीं करता, तो भी भक्ति का अपना ही पुरस्कार समुप्य को प्राप्त होता अवश्य है।<sup>8</sup>

हिन्दू विचारधारा के अन्तर्गत दर्शनों के समान, न्यायदर्शन भी कर्म के निष्ठागत को स्वीकार करता है और ऐसा निष्ठागत प्रकट करता है कि हमें अपने कर्मों का फल अवश्य

1 भाष्यकृत 4 1, 19 21।

2 1 1, 17। धर्म, रत्ना और सेवा शरीर से सम्बन्ध रखनेवाले पुण्य हैं, जबकि हत्या, चोरी और धर्मविचार दुष्कर्म हैं। सत्य योग्यता, जो उपयोग्य तथा साप्रकारक भी हो, और धार्मिक पुण्यकों का अन्वयण वाणी से सम्बन्ध रखनेवाले पुण्य हैं। सर्वांग कर्म बौध्दा, कठोर भाषा का प्रयोग, निरा, बुद्धि तथा निरवयव वर्तमान पुण्य हैं। सेवा, उदारता और भक्ति मन से सम्बन्ध रखनेवाले कर्म हैं, जबकि हँप, मानुषता तथा नकारात्मकता से पुण्य हैं।

3 न्यायशास्त्र, 4 2, 2।

4 न्यायशास्त्र, 4 2, 38 और 41।

5 न्यायशास्त्र, 4 2, 47।

6 न्यायशास्त्र, 4 2, 46। नैय्यायिकों की योग्यता से भी जाना जाता है। "नैय्यायिकानां मायवत्प्रियावत्ताम्" (गुणानुसृत्य पदद्वयमनुभवयति)। और हमने अर्कहृत्पदीपिका भी देखिए। कात्यायन ने 1 1, 29 में न्याय के मत का योग्य के प्रकार से उल्लेख किया है।

7 न्यायशास्त्र 1 1, 2।

8 न्यायशास्त्र पुस्तक 38, 40-41, तथा सर्वविद्यालयाकरमण्ड, 6 10 21 और 40 44।

मिलता है। कुछ कर्म तो हमारे ऐसे होते हैं कि जिनका फल तत्काल मिलता है, जैसे खाना पकाने का कर्म है, किन्तु अन्य प्रकार के ऐसे कर्म हैं जिनका फल मिलने में विलम्ब होता है, जैसे कि खेत में हल चलाना। पवित्र जीवन विताना और कर्मकाण्ड-सम्बन्धी कर्म दूसरी कोटि में आते हैं, क्योंकि स्वर्गप्राप्ति मृत्यु से पूर्व हो ही नहीं सकती।<sup>1</sup> मध्यवर्ती काल में कारण नष्ट नहीं होते, बल्कि घर्म और अघर्म के रूप में विद्यमान रहते हैं। 'फल' मिलने से पूर्व भी किसी वस्तु का अस्तित्व (माध्यम के रूप में) अवश्य रहना है, जैसे कि वृक्षों पर फल आने से पूर्व की अवस्था में।<sup>2</sup> अद्भुत अर्थात् न दिखाई देनेवाले गुण तथा अवगुण कर्म से भिन्न नहीं हैं, क्योंकि यदि ऐसा होता तो "अन्तिम मोक्ष के पश्चात् भी देह की उत्पत्ति की सम्भावना रहती।"<sup>3</sup> जिन देहों को आत्माएं धारण करती हैं उनका निर्धारण उनके पूर्वकर्मों के अनुसार होता है। देह में आत्मा को नाम मिलता है, यद्यपि आत्मा न तो मनुष्य है और न घोड़ा है, तो भी उसे कौसी देह प्राप्त हुई है उस नाम से पुकारी जाती है।<sup>4</sup> न्याय और बौद्धिक वर्णन 'सूक्ष्मशरीर' में विश्वास नहीं रखते। कारण एक शरीर से दूसरे शरीर में मन की सहायता से प्रविष्ट होती है। मन परमाणु से बना है और इसीलिए अतीन्द्रिय है और इसी कारण मृत्यु के समय देह को छोड़ता हुआ दिखाई गही देता। क्योंकि आत्माएं सर्वव्यापक हैं, इसलिए पुनर्जन्मकाल में फल भोगने के लिए प्राप्त नये घर (देह) में मन का ही जाना सम्भव हो सकता है।

न्याय-बौद्धिक के अनुसार, यथार्थसत्ता आत्माओं तथा प्रकृति का सम्मिश्रण है। प्राकृतिक विधान आत्माओं के द्वारा की गई सृष्टि नहीं है, बल्कि परमेश्वर द्वारा रची गई व्यवस्था है। परमेश्वर परमाणुओं से इस प्रकार की रचना करता है कि जिसमें ग्रह भौतिक सृष्टि जीवात्माओं के अनुभवों का माध्यम बन सके। जीवात्माओं तथा प्रकृति के बीच जो सामंजस्य हम देखते हैं, वह दैवीय योजना के कारण है।

## 25. महाविद्या

'न्यायसूत्र' में हम देखते हैं कि परमेश्वर का उल्लेख केवल शानुषणिक रूप में ही पाया जाता है, जिससे यह सन्देह व्युत्पन्न ही ठहरता है कि स्वांग का प्राचीन सिद्धान्त ब्रह्म-वादी नहीं था।<sup>5</sup> दैवीय कारणवाद की प्रकल्पना का उल्लेख न्यायसूत्र में मिलता है।<sup>6</sup>

1 उसीतर लिखता है "उन अवरमाओं में जहाँ कर्म का परिणाम तत्काल प्राप्त नहीं होता उनका कारण उन विशेष परिस्थितियों से उत्पन्न हुई बाधा होती है जो क्लीष्ट होने अवशिष्ट कर्मों के कारण उपस्थित हो जाती है, अथवा ऐसी बाधा होती है जो उन अन्य प्राणियों के क्लीष्ट होने अवशिष्ट कर्मों के कारण उपस्थित हो जाती है जिनके अनुभव प्रचलित मनुष्य के ममान है, अथवा इन कर्मों में उन प्राणियों के कर्मों द्वारा उपस्थित की गई बाधा होती है जो प्रचलित मनुष्यों के कर्मों में भागीदार है, अथवा यह होता है कि घर्म तथा अघर्म जैसे महायव कारण उस समय उपस्थित नहीं होते" (न्यायवातिक, 3 2, 60)।

2 न्यायभाष्य, 4 1, 47। देखिए, 4 1, 44-54।

3 न्यायभाष्य, 3 2, 68।

4 न्यायभाष्य, 3 1, 26।

5 "दोनों संप्रदायों के मूल ग्रंथों, बौद्धिक तथा न्यायसूत्रों में ईश्वर की सत्ता को प्रारम्भ में स्वीकार नहीं किया गया था। पीछे कुछ समय बीतने पर दोनों दर्शन परिवर्तित होकर ईश्वरवादी बन गए, यद्यपि दोनों में में कोई भी यहाँ तक नहीं पहुँचा कि वह ईश्वर को प्रकृति का स्रष्टा मानने लगे।" (शर्मा फिलालफ़ी ऑफ एशियन इन्डिया, पृष्ठ 23)। म्योर "यह नहीं कह सकता कि न्याय का प्राचीन सिद्धान्त ईश्वरवादी था या नहीं" (ओरिजिनल मस्कृत टैक्स्ट्स, सप्ल 3 पृष्ठ 133)।

6 4 1, 19-21।

वात्म्यायन, उद्योतकर तथा विद्वन्नाथ इमे न्याय का अपना मत स्वीकार करते हैं, किन्तु वाचस्पति, उदयन और वषट्मान को सम्मति में यह वेदान्त के इस मत की आलोचना मात्र है कि ब्रह्म बिम्ब का उपादान कारण है। इस आक्षेप में उत्तर में किमनुष्य को प्रायः अपने कर्मों का पूरा फल नहीं मिलता और इसलिए स्वयं कुछ ईश्वर की इच्छा पर निर्भर करता है—मानवीय पुरुषार्थ पर नहीं, न्याय का कहना है कि मनुष्य के कर्म ब्रह्म के नियन्त्रण में तथा उनके महदोष से फल उत्पन्न करते हैं। वात्म्यायन इस प्रकार की घोषणा करते हुए नि आत्मा सबको देखती है, अनुभव करती है तथा जानती है, ब्रह्मविद्या का समर्पण करता है। उक्त विवरण का यदि अपूर्ण नीवात्मा पर भागू किया जाए तो इसका सब श्राव्य नष्ट हो जाता है।<sup>1</sup> परवर्ती नैय्यायिक और वैशेषिक भी स्पष्ट रूप से ब्रह्मावादी हैं और आत्मानन्दमयी प्रकल्पना पर विचार करते समय ईश्वर के स्वरूप के विवेचन में भाग लेते हैं। अन्नभट्ट आत्माओं का वर्गीकरण करता है कि आत्माएँ दो प्रकार की हैं, अर्थात् सर्वोपरि तथा भ्रान्तबोध। सर्वोपरि आत्मा ईश्वर है, एक है तथा सर्वज्ञ है। मानवीय आत्माएँ सख्या में अवन्त हैं, प्रत्येक देह में भिन्न हैं।<sup>2</sup> ईश्वर की एक विशिष्ट आत्म-भासा गणा है, जो सर्वशक्तिमत्ता और सर्वज्ञता के गुण धारण किए हुए है, जिनसे वह समस्त बिम्ब का सञ्चालन तथा नियमन करता है। क्योंकि मानवीय तथा ईवीय आत्माएँ अनेक विषयों में परस्पर भिन्न हैं, इसलिए ऐसा बिम्बवास करता नठिन है कि भ्याय तथा वैशेषिक के आदिब्रह्मकार गौतम और कणाद का अभिप्राय इन दोनों प्रकार की आत्माओं को एक ही वर्ग में रखने का रहा होगा। श्याय की लौकिक प्रवृत्ति तथा लौकिक शक्ति के कारण ईश्वर की यथासंभवा के विषय में उसकी त्रियात्मक उदासीनता ही सकती है।<sup>3</sup>

उदयनहृत् कुमुदाञ्जलि नामक ग्रन्थ ईश्वर के अस्तित्व-सम्बन्धी श्याय के प्रमाणों का मानवीय विवरण है। उक्त पुस्तक के पहले अध्याय में कुछ विचारणीय विषय दिए गए हैं, जो एक अदृष्ट कारण की यथार्थमत्ता को दर्शाते हैं, जो हमारे सूत्र और इन्द्र का निर्णायक है।<sup>4</sup> प्रत्येक कार्य कारण पर निर्भर करता है। इसलिए हमारे सुख-दुःख का भी कोई कारण अवश्य होना चाहिए।<sup>5</sup> प्रत्येक कारण अपने में पूर्ववर्ती कारण का कार्य है और वह भी अपने-आपने अन्य किसी कारण का कार्य है। जिन प्रकार मत्सर अनादि

1 वाचस्पत्य, १ १, १, ४ १, २१।

2 सर्वमभट्ट, १७।

3 श्यायन निवेदन है "एतौ स्वच्छ है कि कणाद और गौतम ने पट्टन जान-बूझकर अपने दर्शनों में ईश्वर का उदाहरण दिया है, इसलिए पट्टन कि उसका सर्वथा अस्तित्व ही नहीं है, बल्कि इसलिए कि वह इन लौकिक जन्म में दूर तथा उत्तर है, क्योंकि उक्त दोनों दर्शनों पर प्रधान प्रतिपत्त्य विषय यह लौकिक जन्म ही था। सम्भवतः श्रुतवादी ने अपने का ऐहवीनिक (साधारण) कस्तुओं के वर्गीकरण तथा विवेचन की सीमा के ही अन्तर्गत रखा और पारलौकिक वर्गों की ओर ध्यान नहीं दिया। किन्तु वाचस्पत्य ने इस दृष्टि पर विचार करके स्पष्ट रूप अस्तित्व उत्तर श्रेणी के अन्तर्गत विभाषा पट्टी ऐसा करना सम्भव था, और उक्त दृष्टि को पूरा किया" (तत्त्वसंग्रह, पृष्ठ १३७)। "श्याय तत्र के विषय में अपनी अतिशय दृष्टि रखता है कि आध्यात्मिक विज्ञान में हमका अन्तम हाथ में लिए हुए नाम से विचलित होता बहूदात्मा। और यह हमें ऐसा मान लेने से कारण करता है कि किसी विषय में जोन मायन का तात्पर्य उक्त विषय का त्याग देना है" (वीथ - दृष्टिद्वयन सौमित्र एण्ड ऐटोमिगम, पृष्ठ २६५)।

4 सादेगवाद् अन्वयिनाद् वैचित्र्याद् विवक्षितम् ।

प्रकारेणियमाद् बुक्तेर्घस्त हेतुत्वोक्तिर्न ॥ (१ ४)

५ १ १ १

है, उसी प्रकार यह कारण-कार्य की श्रृंखला भी बनादि है। इस प्रकार हमारे सुख-दुःख के आविकारण का पता नहीं लग सकता।<sup>1</sup> कार्यों की विविधता से कारणों की विविधता उल्लिखित होती है। हमारे भिन्नता रखनेवाले भाग्यो का कोई एक ही सामान्य कारण, ईश्वर या प्रकृति, नहीं हो सकता।<sup>2</sup> हमारे कर्म विलुप्त हो जाते हैं किन्तु अपने पीछे सस्कार छोड़ जाते हैं, जो फल उत्पन्न करने की योग्यता रखते हैं।<sup>3</sup> 'ऐसी वस्तु जिसे गुजरे हुए एक दीर्घ समय धीत गया हो, कोई परिणाम नहीं उत्पन्न कर सकती, जब तक कि उसका निरन्तर रहने वाला कोई प्रभाव (कर्मातिशय) न हो।'<sup>4</sup> एक श्रेष्ठ कर्म के सस्कार को पुण्य तथा निकृष्ट कर्म के सस्कार को पाप कहते हैं। ये दोनों मिलकर अदृष्ट या गुणावगुण की सृष्टि करते हैं जो कर्म करने वाले मनुष्य की आत्मा के अन्दर अवस्थित होता है—उस वस्तु के अन्दर अवस्थित नहीं होता जिससे उसे सुख या दुःख मिलता है। यही अदृष्ट जब उपयुक्त समय, स्थान तथा पदार्थ मिल जाते हैं तो सुख और दुःख को जन्म देता है। अदृष्ट की यह अतीन्द्रिय कार्यशक्ति यह प्रवर्णित करती है कि पुण्य और पाप बराबर स्थिर रहते हैं। इन्द्रिययुक्त शरीरो का आत्माओं के साथ सम्पर्क प्राकृतिक कारणों में नहीं है। नैतिक कार्य-कारणभाव प्राकृतिक विधान से ऊपर है। भिन्न-भिन्न आत्माएँ जो भिन्न भिन्न परिमाण में सुखानुभव करती हैं, यह सब उनके अपने-अपने अदृष्ट की भिन्नता के कारण होता है।

उपयत्न यहाँ तक प्राचीन नैयायिकों के मत में भक्ति रखता है। उनके समान, विश्व की रचना की व्याख्या के लिए वह भी अणुओं में एक आदिम क्रिया की तथा आत्माओं में अदृष्ट की कल्पना करता है। किन्तु जब वह यह युक्ति देता है कि अदृष्ट के समान एक बुद्धिहीन कारण किसी बुद्धियुक्त आत्मा के पथप्रदर्शन के बिना कोई कार्य नहीं उत्पन्न कर सकता, तो वह उनसे आगे बढ जाता है। ईश्वर को अदृष्ट के कार्य का निरीक्षण करने वाला कहा गया है।<sup>5</sup> परमाणुओं अथवा कर्म की शक्ति से जगत् की व्याख्या नहीं हो सकती। यदि परमाणुओं के अन्दर क्रियाशीलता प्राकृतिक है तो वह कभी रुकनी नहीं चाहिए। यदि काल की शक्ति से उनकी क्रियाओं का संचालन होता है तो कालरूपी इन अचेतन तत्त्व को या तो सर्वदा क्रियाशील या सर्वदा निष्क्रिय होना चाहिए। बछड़े के पोषण के लिए गाय में दूध का जो प्रवाह है उसकी उपमा से प्रयोजन सिद्ध नहीं होता, क्योंकि यदि दूध अपने आपसे क्रियाशील होना तो मरी हुई गाय से भी प्रवाहित होना चाहिए था। परिणाम यह निकलता है कि यदि किसी अचेतन वस्तु में क्रिया दिखाई दे तो उसका कर्ता अवश्य कोई चेतन होना चाहिए। जीवात्मा अदृष्ट की नियंत्रक नहीं हो सकती, क्योंकि यदि ऐसा होता तो वह अवाञ्छनीय दुःखों को दूर कर सकती, किन्तु ऐसा होता नहीं है। इस प्रकार बुद्धिहीन तत्त्व अदृष्ट, जो प्राणियों के भाग्य का निर्णायक है, ईश्वर के निर्देन में कार्य करता है। ईश्वर न तो अदृष्ट, को बनाता है और न इसका अनिवार्य कार्यपद्धति में कोई परिवर्तन करता है, बल्कि इनके कार्य करने को सम्भव कर देता है। इस प्रकार ईश्वर हमारे कर्मों का फलप्रदाता है।

1 1 6। इस प्रकार अदृष्ट के आदि का प्रश्न टाल दिया गया है। देखिए न्यायवातिक  
4 1 21।  
2 1 7।  
3 1 9।  
4 1 19।

उदयन ने अन्य युक्तिबोधों का मार निम्ननिम्निका कारिका में दिया है। "वाग्यो से, आयोजन से धारण आदि में, परम्परागत कलाओं से, प्रामाणिकता में, श्रुतियों तथा श्रुतिगत वाक्यों से और विविष्ट सङ्गाओं से, एक नित्य-स्थायी तथा सर्वश्रेष्ठ मत्ता का अस्तित्व सिद्ध होता है।"<sup>1</sup> कार्य-कारणभाव-सम्बन्धी विवेचना का सबसे प्रथम स्थान दिया गया है। जगत् को एक उत्पन्न वस्तु माना गया है, क्योंकि यह सघटक भावों से विभक्त बना है इसलिए इसका बनायेवाला अवसर होना चाहिए। क्योंकि "समवर्ती कारणों की किसी मृत्तना के बिना जो स्वतन्त्र रूप में अपना यथोचित स्वरूप प्राप्त कर लेता है, वह कार्य नहीं है।" जगत् का रचयिता एक ऐसा बुद्धिमान है जो "सकल्प, कर्म करने की इच्छा एवं उचित साधनों के ज्ञान का ऐसा समुच्चय रखता है जो अन्य सब कारणों को मर्ति देता है, किन्तु वह स्वयं किसी के भी द्वारा गति में नहीं आता।" आयोजन से तात्पर्य उक्त कर्म से है जो सृष्टिरचना के आरम्भ में दो वर्णुओं को मिलाकर गुणमिश्र बनाता है। इस कर्म से एक बुद्धि-सम्पन्न कर्ता का अस्तित्व उपस्थित होता है। कारणमे तात्पर्य है कि यह अद्भुत विद्वत् उमीकी इच्छा से ममना हुआ है। उक्त कारिका में जो आदि शब्द हैं वह इस विषय का खोलेक है कि इस जगत् का संहार करनेवाला भी वही है। ईश्वर जगत् का निर्माणकर्ता है, संहारकर्ता तथा पुनर्निर्माणकर्ता भी है। परम्परागत कलाएँ इसका उपलक्षण हैं कि इनका कोई बुद्धिसम्पन्न आविष्कारक अवश्य होगा। वेद्यो की प्रामाणिकता इसलिए है कि जिनने उन्हें प्रामाणिकता दी है वह स्वयं प्रामाणिक है। उदयन का मत है कि वेद, जगत् की अन्य सब वस्तुओं की भाँति, जो उत्पत्ति और विनाश के अधीन हैं, अनित्य हैं। हमपर भी यदि वेद सत्यज्ञान के उद्भव-स्थान हैं तो इसीलिए हैं कि उनका रचयिता ईश्वर है।<sup>2</sup> इसके अतिरिक्त, श्रुतियाँ (धर्मशास्त्र) ईश्वर को जगत् का कर्ता बताती हैं। फिर, वेदों के अन्दर वाक्य हैं और वाक्यों की रचना करनेवाला भी श्रेष्ठ होता चाहिए, जो वेदों पर ईश्वर ही हो सकता है। मर्यादपरक युक्ति का आधार यह विचार है कि युग्म की महत्ता परमाणुओं की अनन्त सूक्ष्मता (परिमाणुत्व) से नहीं, बल्कि परमाणुओं की विशेष संख्या (अर्थात् दो) में उत्पन्न की गई है। जैसाकि हम देखेंगे, यह द्वित्व का विचार बुद्धि की जनेसा रचना है, मर्यात् बिना बुद्धिसम्पन्न कर्ता के नहीं हो सकता। इसलिए इस द्वित्व की व्याख्या के लिए, जो सृष्टि के आरम्भ में युग्मों को उत्पन्न करता है, एक बुद्धिसम्पन्न कर्ता की कल्पना करनी ही होनी है। प्रत्यक्ष विचारों न देने के कारण ईश्वर के अस्तित्व के सम्बन्ध में जो आपत्ति की जाती है, उसका प्रत्याख्यान उदयन इस प्रकार करता है। किसी पदार्थ के प्रत्यक्ष न होने में उसका अभाव सब सिद्ध होता है जबकि वह पदार्थ ऐसा हो जो साधारणतः प्रत्यक्ष होता ही। इन्द्रियों की ही प्र-सीमा में परे जो वस्तुएँ हैं उन्हें अस्तु नहीं कहा जा जाता। अधिक में अधिक जो कहा जा सकता है वह यह है कि ईश्वर के अस्तित्व की

1. कार्याजनघटत्वादे, पदात् प्रत्यक्षवत् श्रुते ।

वाक्यात् तद्व्यतिरेकस्य साधो विद्वन्विद्वयम् ॥ (5 1)

सिद्धि प्रत्यक्ष द्वारा नहीं हो सकती।<sup>1</sup> अनुमान प्रमाण ईश्वर के अस्तित्व को न तो सिद्ध करता है न असिद्ध ही ठहराता है।<sup>2</sup> उपमान प्रमाण को पदार्थों के अस्तित्व अथवा अभाव से कुछ प्रयोजन ही नहीं है।<sup>3</sup> शब्द प्रमाण ईश्वरास्तित्व के पक्ष में है।<sup>4</sup> अर्थापत्ति और अनुपलब्धि ज्ञान के स्वतन्त्र साधन नहीं हैं।<sup>5</sup>

नैय्यायिक का ईश्वर शरीरधारी है, जो सत्, चित् (ज्ञान) और आनन्द से पूर्ण है। उसमें अधर्म, मिथ्याज्ञान तथा भ्रमाद का अभाव है, और वह धर्मज्ञान समाधि में युक्त है। अपनी सृष्टि-रचना में वह सर्वज्ञानिभान् है, यद्यपि अपनी सृष्टि के प्राणियों के कर्मों के परिणामों से प्रभावित होता है। वह स्वयं तो वाप्त कर्मफल है, अर्थात् अपने कर्मों के तमाम फल प्राप्त कर चुका है, और अपने रचे हुए प्राणियों के लिए कर्म करना जारी रखता है। जिस प्रकार एक पिता अपने बच्चों के लिए कर्म करता है, उसी प्रकार परमेश्वर भी प्राणियों के लिए कर्म करता है।<sup>6</sup> परमेश्वर सर्वज्ञ है, क्योंकि वह सत्यज्ञान रखता है जो यथावसंत्ता का स्वतन्त्र बोध है। वह नित्य प्रज्ञायान् है और क्योंकि उसके बोध निरवस्थायी हैं, इसलिए स्मृति अथवा अनुमान-सम्बन्धी ज्ञान की उसे आवश्यकता ही नहीं है। साधारण मनुष्यों में जो एक प्रकार का अस्मृतिरामी अतीतिक प्रत्यक्ष ज्ञान है, योगियों में जो प्राप्त की हुई अस्मृति (सिद्धि) है, ईश्वर में वही एक समान रहने वाली बोध की प्रक्रिया है।<sup>7</sup> ईश्वर इच्छाशक्ति से भी युक्त है।<sup>8</sup> ईश्वर विद्युत्, वायुधिन प्रतिभा तथा परमानन्द का भण्डार है।

सृष्टि-रचना की कठिनाइयों की उपेक्षा नहीं की गई है। सम्पूर्ण क्रिया को बुद्ध के अन्तर्गत माना गया है और कहा गया है कि यह दोषों के कारण है।<sup>9</sup> प्रश्न उठाया गया है कि क्या ईश्वर अपनी किसी इच्छा की पूर्ति के लिए अशक्त की सृष्टि करता है, अथवा दूसरों के लिए करता है। परन्तु ईश्वर की समस्त इच्छाएँ पहले से ही पूर्ण हैं, इसलिए सृष्टि-रचना ईश्वर की किसी भी इच्छा की पूर्ति का साधन नहीं हो सकती। जो दूसरों की भलाई के लिए चिन्तित रहता है, केवल बराबर व्यस्त रहता है। और न ही हम ईश्वर की उक्त क्रिया का कारण मनुष्यमात्र के प्रति उसके प्रेम की ही मान सकते हैं। जगत् का बुद्धस्वरूप होना ही उक्त फलप्राप्ति का प्रत्याख्यात करता है। नैय्यायिक उक्त आलोचना का उत्तर इस प्रकार देता है "ईश्वर का सृष्टि-रचनात्मक कर्म वस्तुतः केवल अनुकम्पावश है। परन्तु ऐसी सृष्टि-रचना का विचार जिसमें केवल सुख ही हो, वस्तुओं की प्रकृति से मेल नहीं खाता, क्योंकि जिन प्राणियों की सृष्टि की जाएगी, उनके

1 3 1।

2 3 4-7।

3 3 8-12।

4 3 13-17।

5 3 18-23।

6 न्यायशास्त्र, 4, 1, 21।

7 उदाहरण एक रोचक पक्ष उठाया है कि क्या ईश्वर की सर्वज्ञता के अन्दर सीमित शक्ति वाले प्राणियों के भ्रमात्मक बोधों तथा उनके विषयों (पदार्थों) का ज्ञान भी समाविष्ट है, और परिणाम-स्वरूप क्या ईश्वर पदार्थों को उग रूप में भी प्रत्यक्ष करता है क्योंकि वे नहीं हैं। इसके उत्तर में वह कहता है कि मानवीय आत्तियों का ईश्वर जो जो ज्ञान है वह भ्रमात्मक नहीं है।

8 नव्यन्याय, 4, 1, 21।

9 1 1, 18।

धरुहे का बुर कर्मों के विभिन्न परिणामों से खलनोद्यत्वा विभिन्नता होनी आवश्यक है। और तुम्हें इस प्रकार की अपांश करने की भी आवश्यकता नहीं कि यह ईश्वर की अपनी स्वतंत्रता में हस्तक्षेप होगा (क्योंकि इस प्रकार यह हमारे के कर्मों पर निर्भर प्रतीत होगा)। क्योंकि यह भी कि 'अपना शरीर स्वयं अपने को बाध नहीं देता, बल्कि अपनी लक्ष्यप्राप्ति में सहायक होता है।' उद्योतकर स्वीकार करता है कि ईश्वर को जिया अन्य कारणों से मर्यादित हो जाती है, परन्तु ये कारण केवल स्वतः आरोपित मर्यादाएँ हैं।<sup>1</sup> ईश्वर की दृष्टि में जो महत्त्व है वह प्राणियों का सुख नहीं अपितु उनका आध्यात्मिक विकास है। जयन्तुओं द्वारा योग्य की तथा त्याग द्वारा पूर्णता की प्राप्ति के लिए, जो हमारे आध्यात्मिक महत्त्व हैं, एक प्रकार का भेष है।

वैश्वानर शेष है, जबकि वैश्वानर को पाशुपत कहा गया है।<sup>2</sup> जिनका अपने 'विवेकविभास' (मेरुही धरात्री के अर्थ में रचित) ग्रन्थ में कहता है कि विश्व व्याप्य-वैश्वानर का देवता है। उद्योतकर एक पाशुपत था। भागवत में व्यास-समाधि का फल महेश्वर का आकाशकार बतलाया है।<sup>3</sup> उद्यमन सर्वोपरिमाणा को विश्व मानना है।<sup>4</sup>

म्याह का ईश्वरगत विषयक विद्वान् हिन्दू विचारधारा के इतिहास में बहुत विवाद का विषय रहा है। आलोचक का कहना है कि भव प्राकृतिक मर्यादा अत्यन्त होता है तो वैश्वानर 'अदृष्ट' का अर्थय होता है। मृष्टि के आरम्भ में परमाणुओं में हस्तक्षेप का ज्ञान, ज्ञान की गति का ऊपर की ओर होना, यहाँ तक कि नुई का धुम्बक की ओर आकृष्ट होना भी अदृष्ट के कारण माना गया है। अदृष्ट केवल व्यापक की सीमा-माप है।<sup>5</sup> एक बुद्धिमान् विद्वान् की आवश्यकता की कल्पना की गई है जो ईश्वर है, क्योंकि जिस रूप में पहला अज्ञान होती है उस अज्ञान विद्यमानता को व्याख्या मिलाने ईश्वर का अर्थ अज्ञान से ही हो नहीं जा सकती। क्योंकि ईश्वर में ज्ञान, इच्छा तथा प्रयत्न है। प्रयत्नकाल में अज्ञानों की क्रियाशक्ति नष्ट हो जाती है तथा मृष्टि-रचना के समय उन्हें उड़ फिर प्राप्त हो जाती है, इस सबकी ध्यानात्मिक विचार वैश्वानर के सम्भव नहीं है। उद्यमन तथा भीषर के कार्य-कारणभाव से अत्यधिक लाभ उठाया है।<sup>6</sup>

1 अद्वैतसूत्र, 11 १

2 अद्वैतसूत्र, 4 1 21 1

3 'विष्णु गुणवर्णना' 'वैश्वानरकमुष्णवृत्ति', पृष्ठ 4-51 1 और रचित 'हरमहेश्वर' पत्र सम्पन्नवृत्तय —

अज्ञानकाल दब, मरिचकालकृत् विष ।

विष्णु 1 1 1 कर्मो विष्णुवृत्तिसाधन 11 (13)

समाप्तकाल पञ्चतन्त्रमुष्णय, जो बुद्ध समझ पुने बना, इस मत का समर्थन करता है। देखिए पाप 'इन्द्रिय भीषर का अर्थ' 'वैश्वानर', पृष्ठ 202-53 1

4 'वैश्वानर', पृष्ठ 39 1

5 अद्वैतसूत्र, 2 4 1

6 अज्ञान अपने व्यापककारी ताकत का अर्थ में वैश्वानर की आलोचना करने हुए कहा है कि यह अज्ञान के कारण ही ब्रह्म बनने से उसे वैश्वानर अथवा प्राकृतिक ब्रह्म समझने है।

7 'वैश्वानर', पृष्ठ 44-57 1

यह धारणा करके कि यह जगत् एक कार्य है, नैयायिक ने जो सिद्ध करना है उसे पहले से स्वतः सिद्ध मान लिया है। पौष तथा पशु-पक्षी स्वात्मनिर्भर नहीं हैं। वे उत्पन्न होते हैं, बढ़ते हैं तथा मृत्यु को प्राप्त होते हैं। व्यक्तिरूप वस्तुएं उत्पन्न पदार्थ हैं। ऐसा कहने का अर्थ यह नहीं है कि यह जगत् एक पूर्ण इकाई के रूप में उत्पन्न पदार्थ है। नैयायिक अनेको नित्यसत्ताओं के अस्तित्व को स्वीकार करना है जो उत्पन्न पदार्थ नहीं हैं।<sup>1</sup> तो क्या यह जगत् सम्पूर्ण रूप में भी नित्य नहीं हो सकता? फिर क्या समस्त कार्यों के निमित्त कारण भी रहने आवश्यक है? जैसाकि हम पहले देख चुके हैं, कार्य-कारण का विधान, जिस रूप में नैयायिक इसकी व्याख्या करता है, सार्वभौम प्रामाणिकता नहीं रखता। इसकी सार्थकता इसके अतिरिक्त और कुछ नहीं है कि यह एक समान और साहचर्य-सम्बन्धी परिवर्तन को दर्शाता है। क्योंकि इसकी साक्षी इन्द्रियगोचर जगत् से ली गई है, इसलिए इसके क्षेत्र को उससे परे बढ़ाना भूल है। सृष्टि के कारण का ज्ञान मानवीय मस्तिष्क से बाहर का विषय है। अनन्त कारणों की अनन्त प्रतीप गति असम्भव है, इसीलिए नैयायिक को एक ऐसे कारण के अस्तित्व पर बल देना पड़ा जो कार्य-कारण शृंखला से बाहर है जिसका कोई अन्य कारण नहीं है। शकटाचार्य कार्य-कारणभाव की युक्ति का विरोध करते हुए हमें परामर्श देते हैं कि हम साहसपूर्वक यह स्वीकार करें कि यह विषय हमें विद्यमान प्रतीत होता है, इसके अतिरिक्त हम और कुछ नहीं जानते। इसका अस्तित्व अपने-आपमें है, अथवा यह किसी सुदूर कारण का कार्य है इसे हम नहीं समझ सकते। यदि हम किसी सुदूर कारण को स्वीकार करते हैं तो हम उसके भी सुदूर कारण की माँग क्यों न करें, और इस प्रकार अनिश्चित काल तक भाग करते करते दिमाग ही खराब हो जाएगा। यदि ईश्वर का अस्तित्व है तो उसे किसने बनाया? माय के अनुसार, यह मान लेना कि विष्व के कर्ता ने अपने को अपने-आप बनाया। अध्यात्मविद्या की दृष्टि से यह प्रश्न कम नहीं हो सकता और समाधान समस्या से भी बुरा है। नैयायिक के सगुणवाद से तो और भी कठिनाइयाँ उपस्थित होती हैं। प्रश्न उठता है कि सृष्टि का कर्ता शरीरी है या नहीं? यदि वह शरीरी है तो उसे अदृष्ट के अधीन मानना पड़ेगा, क्योंकि सब शरीरों की रचना अदृष्ट के ही आधार पर होती है। सब शरीरधारी निमित्त होते हैं, और वे सूक्ष्म परमाणुओं तथा पाप-पुण्य पर नियन्त्रण नहीं कर सकते। हम नहीं जानते कि नित्यशरीर क्या वस्तु है। इस विषय में नैयायिकों का मत स्पष्ट नहीं है। वे कभी कहते हैं कि परमेश्वर विना किसी शरीररूपी साधन के सृष्टि की रचना करता है, और साथ-साथ यह भी कहते हैं कि हमारे शब्दों के कारण परमेश्वर को भी शरीर प्राप्त हो जाता है। कभी परमाणुओं को ही परमेश्वर का शरीर मान लिया जाता है, एक अन्य अवसरों पर आकाश को शरीर की कोटि में लाया जाता है। यदि ईश्वर किसी अचिन्त्य विधि से, शरीर के विना, परमाणुओं द्वारा सृष्टि की रचना करने में समर्थ है, तो हम ऐसा भी कह सकते हैं कि वह विना किसी पूर्व-अवस्थित गामत्री के सृष्टि की रचना कर सकता है।

ईश्वर की सिद्धि के लिए उपयुक्त की जानेवाली युक्तियों की प्रामाणिकता को हम यदि मान भी लें तो भी न्यायदर्शन का ईश्वर एक ऐसी पूर्ण आध्यात्मिक यथार्थसत्ता नहीं ठहरता कि जिगकी हम अपूर्ण अविद्यमानियाँ हैं। वह हममें और जगत् से भी बाह्य है, भले ही हम उसे सृष्टि का कारण, शासक तथा सहारकर्ता कह लें। यथार्थसत्ता असंख्य

1 'नित्य पशु की कोई उत्पत्ति नहीं होती, और न ही नित्य वस्तु का कोई कारण होता है। (न्यायार्थिक 4 1, 32)।



अज्ञानवादी अवयवों से बनती है जो एक बाह्य बन्धन द्वारा मूलभावबद्ध है, जबकि एक रस्ते में अनेकों मरुतियाँ घसी रहती हैं। ईश्वर परमाणुओं का रचयिता नहीं, अपितु केवल उन्हें समझद करनेवाला है। उगकी बुद्धिमत्ता विश्व के तत्त्वों पर बाहर से काय करती है, यान्त्रिक बीजों से जीवन के रूप में कार्य नहीं करता। ईश्वर के विषय में हम प्रकार की विचार कि वह जवत् से परे, देव के भयान विचार से बाहर, एक साधारण आत्म-केन्द्रित एकांत में, विलुप्त बलम रहता है, सर्वथा सुषुप्त और मोबा विचार है। हम इस प्रकार के दैतवाद को, जिसमें अनुहार एक जोर एक अत्यन्त स्रष्टा तथा दूसरों और एक अत्यन्त विद्वान् हो, प्रभावित नहीं कर सकते। ये दोनों ही एक-दूसरे को मर्यादित कर देंगे। जिन वस्तुओं की परिभाषा एष-दूसरे के प्रति की जाए, वे अवश्य मान्य होनी चाहिए। बीजात्मक कमी में कमी स्तान्ध प्रकृत काली ही है। तबकी मुक्ति से गम्भार मुक्त ही जाएगी, ईश्वर का भावितव्य भी अभाष्य हो जाएगा। निम्न अन्त है उसका भावित भी है। दोनों ही धर्म से प्रावृत्त हुए होंगे और इतिवृत्त धर्म में ही सुख भी हो जाएगी। यह सत्य है कि सृष्टि-रचना का कारण ईश्वर का प्रेम बताया गया है, किन्तु इस रूपना के आधार पर सृष्टि का तारण क्या है? यदि परमाणु तथा आत्मा ही निरव्य हैं, और तब दोनो की क्रिया-प्रतिक्रिया का ही परिणाम सृष्टि है, तो फिर सृष्टि-रचना में ईश्वर का स्थान कहा है? इतिवृत्त या तो नैसर्गिक को ईश्वर की स्रष्टा मानने का विचार धारा देना चाहिए तथा नैसर्गिक करना चाहिए कि परमाणु तथा आत्मा ही ईश्वरकी निरव्य और पारम्य कागन्ता की अभिव्यक्ति हैं, यद्यपि इन कारणता को मान्य वदों में नही किया जाता चाहिए। यह न्याय के हम सुझाव से उपलब्ध होता प्रतीत होता है कि परावी का स्वच्छ ही ईश्वर की देह है। यह एक ऐसा दृष्टान्त है जिसका उपयोग आधुनिक के प्राय में बहुत साधारणों के साथ और उच्च प्रयोजन को लेकर किया गया है। ईश्वर के अवयवविन्य का कुछ ऐसा ही विचार उसकी सर्वज्ञता के कारण बनाई हमारे ऊपर आरोपित किया गया है। न्याय के अनुसार, सात प्राणी केवल विचार को जानते हैं, और इस प्रकार तब को भी कि मर्वाथ वस्तु विचार नहीं है। विचार और धारणा में परस्पर-सम्बन्ध क्या है, और कैसे है, इसे कोषण एक भयान-मान्य ही, जिसकी कल्पना सात मान्यताओं से ही अनुभव की गई हो, जान सकता है। मान्य तथा परमाणु ईश्वर के साथ-साथ पदान्तर में विलय है, जो केवल समानों में पद्यम है। प्रारम्भ में तो ऐसा प्रतीत हो सकता है कि न्याय ईश्वर के प्रति मन्त्र पर आवृत्त करके मनुष्य-जाति का धार्मिक जीवन में सहायता करता है। किन्तु न्याय निश्चय ही ईश्वर के साथ हादात्म्य के आदर्श को नहीं निभा सकता, क्योंकि उसकी प्रकृति के स्वरूप में ही ईश्वर मनुष्य तथा विद्वान् से बाह्य है। वेदान्त अपने मन्त्र लक्षों में तथा योगदान भी उपलब्ध का समर्थन करते हैं, किन्तु यह इस विचार को लेकर है कि जिनके हीम वद प्रान्त कर ले। ग्राह्य प्रति मनुष्य-जाति की उच्चतम धार्मिक प्रेरणाओं को मनुष्य करना चाहिए है, तो उसे अपने ईश्वर-विषयक भाव पर पुन विचार करना होगा।

## 26 उपमंहार

हिन्दू विचारधारा के प्रति न्यायदर्शन की सबसे बड़ी देन हमकी समीक्षात्मक तथा वैज्ञानिक अन्वेषण की तर्कदीर्घा है। हमकी पद्धति को अन्य दर्शनों में भी ग्रहण किया है,

यद्यपि अपने आध्यात्मिक विचारों के कारण कुछ परिवर्तनों के साथ ग्रहण किया है। इसने ज्ञान-जगत् के मानचित्र को उसके अनिवार्य रूपों में तैयार करके, उसके मुख्य-मुख्य विभागों को जो सजाए प्रदान की, हिन्दू विचारधारा में उनका जग भी उसी रूप में प्रयोग हो रहा है। यह इस बात का विशद प्रमाण है कि न्यायशास्त्र ने विचारधारा के क्षेत्र में कितनी दूर तक उन्नति की थी। न्यायशास्त्र में प्रतिपादित हेत्वाभासों की सूची ने हिन्दू विचारकों को अताब्दियों तक ऐसे माघन दिए हैं जिनके द्वारा सत्य तथा मिथ्या अनुमान के मध्य बीच तथा निश्चित भेद किया जाता रहा है, और भ्रातिमूलक निष्कर्षों को उचित सजा देकर उनकी दोषपूर्णता की ओर संकेत किया जाता रहा है। संस्कृत के दर्शनग्रन्थों में हमें प्रायः इस प्रकार की चुप करा देनेवाली आलोचना मिलती है कि "यह एक चक्रक है", अर्थात् ऐसी युक्ति है जो चक्र की तरह घूमकर वहीं आ जाती है, "यह साध्यमय है", अर्थात् बिना तर्क के किसी बात को स्वीकार कर लेना है, "यह अन्वयान्वा-ध्य अर्थात् एक-दूसरे पर निर्भर है", "यह अनवस्था की ओर ले जाता है, अर्थात् जिसका कहीं अन्त नहीं हो सकता।" न्याय के हेत्वाभास-सम्बन्धी सिद्धान्त ने भारतीय विचारकों के हाथ में इस प्रकार का एक तत्काल-नाशक दे दिया है जो, बोर्नी नामक विद्वान् के भाव-पूर्ण शब्दों में, हाथ धोने के लिए "बार-बार समुद्र के पास आने से हमें बचा देता है।"

न्यायदर्शन की अक्षिप्तता तथा निर्यलता भी उसके इस विघ्नास में है कि सहज बुद्धि तथा अनुभव की पद्धति का प्रयोग घर्म और दर्शन की समस्याओं पर भी हो सकता है। एक अनेकत्ववादी विश्व, जो आत्मा तथा भौतिक प्रकृति के मौलिक द्वैतभाव पर आश्रित है, एक प्रक्रिया तथा पद्धति के रूप में काफी युक्तियुक्त है, किन्तु इसे एक सामान्य दर्शन का रूप नहीं दिया जा सकता। एक साधारण व्यक्ति को बाह्य दुःखग्रान जगत् की यथार्थता स्वीकार करने में कोई हिकिवाहट नहीं होती। वह आत्मवादी भी है, यद्यपि उसका यह आत्मवाद जितना अन्त प्रेरणा के आभार पर है उतना तर्कवत्ता के आभार पर नहीं है, और इसलिए वह अपनी तथा अन्य आत्माओं के अस्तित्व को स्वीकार कर लेता है। वह यथार्थता की भिन्न-भिन्न श्रेणियों को नहीं मानता, क्योंकि इस प्रकार का विचार उनके द्वैतपरक यथार्थवाद के दृढ़ विश्वास के विरोध में जाता है। किन्तु तर्क के हित में वह इन्द्रियों की पहुँच के बाहर प्रमेय पदार्थों की श्रेणियों के विचार का स्वागत करता है। ब्रह्मविद्या में वह विश्व के कारण का प्रश्न उठाता है। विष्णु का निर्माण किस प्रकार से होता है? वह कहता है कि यह जैसा अब है, जब से यह घनता प्रारम्भ हुआ, सदा वैसा ही रहा। यद्यपि, द्वैतवादी होने के कारण, वह ब्रह्म और चेतन के मध्य किसी सन्नति को स्वीकार करने से दूर रहने का प्रयत्न करता है, पर उसकी अनुभवात्मक बुद्धि उसे विश्व की स्थिरता के मत को स्वीकार करने की अनुज्ञा नहीं देती। इस कठिनाई में वह अपने अनुभव की ओर झुकता है, जहाँ वह पाता है कि वह अपने से भिन्न नाम पदार्थों का, यथा देवता, कुरसी आदि का निर्माण करता है। जिन प्रकार हम अपनी बनाई वस्तुओं से सर्वथा भिन्न प्रकृति के हैं, इसी प्रकार इस सृष्टिरूप वस्तु को बनाने-वाला इससे सर्वथा भिन्न प्रकृति वाला ही सकता है। जिस प्रकार हम विद्यमान सामग्री के द्वारा नये सिरे से निर्माणकार्य में सचन होते हैं, ईश्वर भी ठीक उसी प्रकार आत्माओं तथा परमाणुओं रूपी उपलब्ध तत्त्वों से, जो दोनों ही साहचर्यभाव से उसके समान नित्य हैं, सृष्टि की रचना करता है। इस प्रकार न्याय सहज बुद्धि के अनुभवों के प्रति ईमानदार रहने का प्रयत्न करता है और अनेकत्ववादी यथार्थवाद के आध्यात्मिक ज्ञान का निर्माण करता है।

इस प्रकार हमने इस विषय का निर्दोष निष्पत्ति है कि ग्याय का मत जो विचारधारा के विकास से निरन्तर एक स्वाभाविक तथा आवश्यक एकाग्र है, यहाँ इसे अन्तिम नक्षत्र नहीं कहा जा सकता। यथार्थता को वास्तविक व्याख्या, जो इसे पीछे की ओर इसके तत्त्वों पर ले जाती है, विकास के मध्य को बीच में से निकाल देती है। इस दर्शन की सन्ध्याममता इस कारण से है कि यह केवल विषयविज्ञानवाद का मात्र पूर्ववर्ण विरोध करता है तथा मनुष्य-व्यक्ति को आदिम भावनाओं को गन्वष्ट कर देता है। हिन्दू विचारधारा का कोई भी दर्शन, यहाँ तक कि शंकराचार्य का दर्शन भी मूर्च्छित के केवल आदिम अन्तिम को स्वीकार नहीं करता। किन्तु आध्यात्मिक आदर्शवाद तथा मनो-वैज्ञानिक यथार्थतावाद में परस्पर कोई विरोध नहीं है। वस्तुओं की त्रिआत्मक प्रकृति को, जो सीमित मनो में स्वतन्त्र है, विषयविज्ञान (एथार्थनिष्ठ) आदर्शवाद की गहन आधुनिक प्रकृतियों में स्वीकार किया है। विचार के स्वतन्त्र तथा अवस्थाओं का आध्यात्मिक अन्वेषण हमें इस बात के लिए बाध्य करता है कि हम ग्याय को ग्याय एकाग्रों को कोष्ठ का एक पदार्थ न समझे। यह एक अन्य प्रकार के आदर्शवाद को जन्म देता जो सहज बुद्धि के मत को उत्तरा उलटता नहीं जितना कि इसके पार दाय्या। आध्यात्मिक आदर्शवाद भी हमें सहज बुद्धि तथा मनोविज्ञान के दृष्टिकोण से यह स्वीकार करने को अनुमति प्रदान करता है कि विचार तथा वास्तविकता में भेद है। हमारे अनुभव में अविच्छिन्नता तथा मादृश्य का सापेक्ष है कि अननुभूत वस्तुओं की भी यथार्थता है। भाव्य और वेदान्त ने तर्क भी दिया है अनुभव के बहुतरंग विस्तारण का भार अपने ऊपर लिया। रामानुज के भाव्य से हमें ग्याय के बहुविधा-अन्वेषी विचारों का अधिक अन्वेषित समन्वय मिलता है।

### उद्धृत पद्यों की सूची

- शार्ङ्ग मन्त्रमठ आर्य अन्वष्ट—आर्य भाष्यसूत्र  
 भाष्य उद्धृत इति सुभाषित—आर्य भाष्यसूत्र  
 शार्ङ्ग एष मठ उद्धृतसूत्र 11  
 उद्धृतसूत्र वा भाष्यसूत्र इति उद्धृतसूत्र भाष्य एष उद्धृतसूत्र  
 भाष्य—आर्यभाष्यसूत्र  
 शार्ङ्ग उद्धृतसूत्र भाष्य उद्धृतसूत्र  
 शार्ङ्ग इति शार्ङ्गिक भाष्यसूत्र भाष्य इति उद्धृतसूत्र  
 उद्धृतसूत्र इति उद्धृतसूत्र भाष्य

1. उद्धृतसूत्र, शार्ङ्ग 'यह ग्याय एक सिद्ध उद्धृतसूत्रों विषय है कि उद्धृतसूत्रों वेदान्त की भी भाषा में गानना और तब भी यह स्वीकार करता कि केवल एक विचारधारा के विना के लिए ही उद्धृतसूत्र उद्धृतसूत्र है' (अर्थ, उद्धृतसूत्र 2, पृष्ठ 422)।

## तोसरा अध्याय

### वैशेषिक का परमाणु-विषयक अनेकवाद

वैशेषिक दर्शन—निर्माणकाल तथा साहित्य—ज्ञान का सिद्धान्त—पदार्थ—द्रव्य—  
परमाणुवाद की प्रकल्पना—गुण—गुणों जयवा क्तिता—सामान्य—विशेष—  
नमन्य—अभाव—तीव्रशान्त्र—ईश्वर—वैशेषिकदर्शन का सामान्य मूल्यांकन

#### 1. वैशेषिक दर्शन

वैशेषिक दर्शन को यह नाम 'विशेष' शब्द के कारण दिया गया है। उक्त दर्शन अपने इन मत पर बल देता है कि इस विश्व के पृथक्-पृथक् पदार्थों, विशेषकर उन पृथक्-पृथक् जीवात्माओं और परमाणुओं में ही, जो प्रत्यक्ष के विषय नहीं हैं, यथार्थ विशिष्टत्व अपना पृथक्त्व दिखाई देता है। यद्यपि पृथक्-पृथक् जीवात्माएँ तार्किक एवं सामाजिक सम्बन्धों से युक्त हैं जिनके द्वारा ही वे अपने-आपको पहचान सकती हैं तो भी वे इन सब सम्बन्धों के अतिरिक्त अपना विशेषत्व रखती हैं। गयार्थ रूप में वैशेषिक दर्शन पार्थक्य का प्रतिपादन करनेवाला दर्शन है, क्योंकि यह ऐसे किसी भी प्रयत्न को सहन करने के लिए तैयार नहीं है जो जीवात्माओं तथा पदार्थों के पृथक्-पृथक् अस्तित्व को मिटाकर किसी कल्पनिक अधिक पूर्ण व्यक्तित्व की स्थापना के लिए किया गया हो। इसका दृष्टि-कोण कल्पनापरक होने की अपेक्षा वैज्ञानिक है, सरलेपणपरक न होकर विश्लेषणात्मक है, यद्यपि यह विश्व के, एक पूर्ण इकाई के रूप में सामान्य स्वरूप से सम्बद्ध प्रश्नों को भी सर्वथा भुला नहीं सका है। विज्ञान का कार्य पृथक्-पृथक् विश्लेषण करना है, जबकि दर्शन का कार्य समन्वय करना है। वैशेषिक को एक ऐसे सर्वान्तर्ग्राही समन्वय की रचना में कोई रुचि नहीं है जिससे कि सब वस्तुओं के लिए स्थान हो, अर्थात् जो नमस्त इन्द्रिय-जगत् तथा विचारजगत् की विविधता को एक ही व्यापक सूत्र में बाध सके। विज्ञान की भावना को लेकर यह दृश्य वस्तुओं के अत्यन्त सामान्य लक्षणों को सूत्रबद्ध करने का प्रयत्न करता है। यह अनुभव के विभिन्न पक्षों को उनकी सजा देने तथा समुचित वर्गों में रखने का कार्य करता है। परिणामस्वरूप यह दर्शन पृथक्-पृथक् स्वरूप तो बतलाता है, किन्तु किसी मयोचित तथा व्यापक सिद्धान्त की स्थापना नहीं करता।

वैशेषिक दर्शन की प्रेरणा बौद्धदर्शन के प्रतीतिवाद के विरोध से प्रादुर्भूत हुई। जहाँ यह एक ओर ज्ञान के साधनों, प्रत्यक्ष और अनुमान के विषय में बौद्धदर्शन के मत से सहमत है, वहाँ दूसरी ओर इसका यह भी तर्क है कि जीवात्माएँ तथा द्रव्य अपने आपसे सारवान् तथा यथार्थ तथ्य हैं और इनके अस्तित्व का हाण्डन इन्हें पदों के पीछे खेला जा रही एक परी-कथा के कल्पनिक चित्र मानकर नहीं किया जा सकता। इसको ईश्वरज्ञान-सम्बन्धी समस्याओं से कोई प्रयोजन नहीं। अकराचार्य तो अपनी गवीक्षा में यहाँ तक कहते हैं कि वैशेषिक की प्रवृत्ति मुख्यतः अनीश्वरवादिता की ओर है।<sup>1</sup>

1 शक्यचार्य वैशेषिक के अनुयायियों को अर्धवैज्ञानिक अथवा अर्धभूतवादी मानते हैं (शाकर-शास्त्र, 2, 18)।

चाहे जो भी हो, वैज्ञानिक अपने प्रारम्भिक रूप से एक अत्यधिक मानसिक लोच के गुण में प्रभुत्व किया गया, जबकि न्यायवाद के अनुर विचारधारा के अन्दर पर्याप्त मात्रा में विद्यमान थे।

यह दर्शन बर्दाश्त मुख्य रूप से भौतिक तथा व्याख्यात्मक विज्ञान का दर्शन है, जो भी सर्वसम्बन्धी विचारों का इसके परवर्ती ग्रन्थों में कुशल महत्वपूर्ण प्रकाश मिलता है। वैज्ञानिक और न्याय अपने सांख्यिक सिद्धांतों, तथा आत्मा के स्वरूप और गुणों तथा विश्व की परमाणुवाद प्रकल्पना के विषय में सम्मत हैं। परन्तु अतीतकाल तथा पदार्थों के विशिष्टत्व के विषय में यह परमाणुवाद की प्रकल्पना के परिष्कार में वैज्ञानिक दर्शन अपना विशेष महत्व रखता है।

## 2. निर्माणकाल तथा साहित्य

“वैज्ञानिक दर्शन का निर्माण व्यापकदर्शन से बहुत पूर्व हुआ प्रतीत होता है।”<sup>1</sup> मार्क्स महोदय की उक्त सम्बन्धी सूचितयुक्त प्रतीत होती है। मानवीय ज्ञान के विशेष, सामान्य से पहले आता है। ज्ञान की प्रकल्पना, जैसी कि हमें न्यायशास्त्र में मिलती है, उस तक सम्भव नहीं हो सकती है जब तक कि ज्ञान स्वतन्त्र रूप में उत्पन्न नहीं कर लेता। स्पेन्सर ने आनोपक तथा गुणवाद के रूप में प्रकट किया है। कणाद के सुप्र तथा प्रमत्तवादवृत्त ‘पदार्थपरिचयग्रह’ पर न्यायशास्त्र का कोई प्रभाव नहीं है, जबकि गौतम के सुत्र तथा सांख्यशास्त्र के भाष्य वैज्ञानिक मत से पर्याप्त मात्रा में प्रभावित हुए हैं।

यह भी बलपूर्वक कहा जाता है कि वैज्ञानिक दर्शन की रचना बौद्ध तथा जैन धर्मों से पूर्व हुई। बौद्धों के ‘निर्वाण’ का प्रकल्पना का भावि उद्भव-वैज्ञानिक की ‘अज्ञानवाद’ की प्रकल्पना से हुआ माना जाता है। जैन के ‘आत्मिकाय’ तथा उनकी परमाणुवाद की प्रकल्पना का सुत्र भी वैज्ञानिक में ही है, जिसका उत्प्रेरक अनेकों जैन-ग्रन्थों तथा अतिविस्तार में भी मिलता है। सांख्यशास्त्र में भी परमाणुवाद का संकेत पाया जाता है। जैनों का एक परवर्ती ग्रन्थ ‘आनन्दक’<sup>2</sup> रोडगुण (18 ई०) को वैज्ञानिक दर्शन का रचयिता मानता है, जो जैनधर्म के छठे विभेद का प्रधान गुरु था। यद्यपि उनका ग्रन्थ का वैज्ञानिक-विचार-सम्बन्धी आरक्षण कथित की योजना के अनुकूल है,<sup>3</sup> किन्तु हमने इस दावे को कि वैज्ञानिक दर्शन जैनदर्शन की ही एक शाखा है, प्रमाणित करना कठिन होगा। जैनदर्शन तथा वैज्ञानिक में जो समानता का विषय है और जिसके कारण उनका साथ ही सनेत्र मिल सकता है वह परमाणुवाद की प्रकल्पना है, किन्तु इस विषय में भी दोनों के विचारों में मौलिक भिन्नता पाई जाती है। जैन मत के अनुसार, गुणों की दृष्टि से परमाणु एकतामान हैं। प्रत्येक परमाणु में रंग, रस, गन्ध और स्पर्श तथा शब्द के उत्पादन की क्षमता विद्यमान है, यद्यपि वह स्वयं निःशब्द है। वैज्ञानिक मत में, गुणों की दृष्टि से परमाणुओं में भेद है।

1 मार्क्स वि विज्ञानशास्त्री व्यापक वैज्ञानिक दर्शन, पृष्ठ 20।

2 सेकंड युग काद वि ईस्ट, धर्म 45, पृष्ठ 38।

3 इन्द्र, गुण, कर्म, समकाल की स्वीकार किया गया है, तथा सामान्य और विशेष के विषय में दोनों की विशेषता पाई जाती है। सामान्य के क्षेत्र में यह है।

वे वायु, जल, अग्नि और पृथ्वी—जिसके भी परमाणु हो उसके हिसाब से एक, दो, तीन अथवा चार सामान्य गुण रखते हैं, और शब्द के साथ उनका कोई सम्बन्ध नहीं है। परमाणुवाद की प्रकल्पना, द्रव्यों का वर्गीकरण और ज्ञान के दो साधनों की स्वीकृति बलपूर्वक यह सकेत करते हैं कि वैशेषिक दर्शन की रचना बुद्ध और महावीर के समर्थ<sup>1</sup> (छठी-पाचवीं शताब्दी ई० पू०) के लगभग हुई।

वैशेषिक दर्शन की व्याख्या व्यवस्थित रूप से सबसे पहले कणाद (कण-मुक्त अथवा कणभक्ष) के वैशेषिक सूत्र में मिलती है। यह नाम, जिसका अर्थ शब्दव्युत्पत्ति-शास्त्र की दृष्टि से अप्रामाणिक होता है, उसके रचयिता का इसलिए भी पट गया हो क्योंकि उसके दर्शन का सिद्धान्त परमाणुवाद है।<sup>2</sup> इस दर्शन का औलूक्य दर्शन भी कहा जाता है।<sup>3</sup> ऐसा प्रतीत होता है कि उक्त सूत्र के रचयिता का यथार्थ नाम 'काश्यप' था।<sup>4</sup> यह ग्रन्थ वक्त अध्यायों में विभक्त है। प्रथम अध्याय में द्रव्य, गुण, क्रिया, सामान्य तथा विशेष आदि पांच पदार्थों का विवेचन किया गया है। द्वितीय अध्याय में विभिन्न द्रव्यों का, जिनमें आत्मा तथा मन सम्मिलित नहीं हैं, विवेचन किया गया है। आत्मा और मन, इन्द्रियों के विषयो तथा अनुमान के स्वरूप का विवेचन तृतीय अध्याय में किया गया है। चतुर्थ अध्याय का मुख्य विषय परमाणुओं द्वारा विश्व की रचना है। पंचम अध्याय में क्रिया का स्वरूप और उसके प्रकार बताया गए हैं। षष्ठि समरथाओं पर षष्ठ अध्याय में विचार किया गया है। सप्तम अध्याय में गुण, आत्मा तथा समवाय-सम्बन्धी प्रश्नों का विवेचन है। पिछले तीन अध्याय मुख्य रूप से तर्क-विषयक हैं और इनमें प्रत्यक्षज्ञान, अनुमान तथा कार्य-कारणमात्र के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया गया है। जैसाकि हम ऊपर कह आए, कई कारणों से वैशेषिकसूत्र न्यायसूत्र से पूर्वकाल के बने प्रतीत होते हैं, और सम्भवतः श्रद्धासूत्र के समकालीन हैं।<sup>5</sup> क्योंकि कौटिल्य ने आन्वीक्षिकी-विद्या के अन्दर वैशेषिक का उल्लेख नहीं किया है इसलिए यह कहा जाता है कि इस दर्शन का

(1) महासामान्य, जो पदार्थ, अथवा अविद्येयत्व, अर्थात् नाम रखे जाने की सम्भाव्यता, अथवा शब्द अर्थात् ज्ञानने की सम्भाव्यता के लिए उन्नतदायी है। सब शेषिया इसमें आ जाती हैं (देखिए प्रथमपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ 16, वैशेषिकसूत्र, 1 1, 8)। महासामान्य विद्युत् सामान्य है और प्रकृतिक उन्नततर वस्तु की उन्नतता नहीं है क्योंकि अन्य सामान्य तथा विशेष दोनों हैं। (2) महासामान्य, जो मत्ता अथवा वैशेषिक के भाव के अनुकूल है। प्रकृतपाद अस्तित्व को छोड़कर पदार्थों का सामान्य गुण (साधन्य) बताता है और (3) सामान्य विशेष, जिसके अन्दर सामान्यता के अन्य बुद्धानों आ जाते हैं। देखिए सूत्र - वैशेषिक फिलालक्षणी पृष्ठ 37-38।

1 देखिए सूत्र वैशेषिक फिलालक्षणी, पृष्ठ 33। अश्वघोष ने अपने 'बुद्धचरित' नामक ग्रन्थ में वैशेषिक का निर्माण बुद्ध के पूर्व हुन, ऐसा कहा है (वही, पृष्ठ 40-41)।

2 यद्यपि परमाणु-विषयक प्रकल्पना बुद्ध बौद्ध तथा जैन विचारों में भी पाई जाती है, किन्तु वैशेषिक का यह प्रधान अक्षय है। देखिए श्रद्धासूत्र, 2 2, 11, और शर्मोत्तरकृत 'सायविन्दुटीका', पृष्ठ 86।

3 सूत्र उक्त वैशेषिक फिलालक्षणी।

4 प्रथमपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ 200।

5 आत्म्यायन ने वैशेषिकसूत्र में एक उद्धरण दिया है, जिसमें स्वयं द्वारा किए गए अनुमान के पुनर्वाप यौगन्तु तेषो से अश्रितता उपलब्ध नहीं होती। वैशेषिकसूत्र में काल को परम कारण मानने का उल्लेख है (2 2 99, 5 2, 26) और यही विचार स्वभावतः उपनिषद् में भी दिखाया गया है (1 1, 2), किन्तु विद्यवात दत्तों में से एक ने भी इसे नहीं अपनाया है। आत्मविषयक



मान हैं, कठिन है।<sup>1</sup> प्रशस्तपाद द्वारा चौबीस गुणों का विवरण, सृष्टि की रचना और उसके सहार का सिद्धान्त, हेत्वामासों का कथन तथा अनुमान का स्वरूप फणद के ग्रथ में निश्चितरूप से जोड़े गए हैं। वह न्यायदर्शन द्वारा अत्यधिक प्रभावित था और वात्स्यायन के पीछे हुआ था। उसका काल चौथी शताब्दी के अन्त में रखा जा सकता है।<sup>2</sup>

प्रशस्तपाद के ग्रन्थ के आधार पर निर्मित एक वैशेषिक पुस्तक चन्द्रकृत दशपदायंशास्त्र है, जो चीनी भाषा में अनूदित होकर सुरक्षित है। (648 ई०)। किन्तु भारत की विचारधारा के विकास पर इसका प्रभाव नहीं हुआ।<sup>3</sup> रावण-भाष्य तथा भारद्वाजवृत्ति,<sup>4</sup> जिन्हें वैशेषिक की टीकाएँ बतायी जाती हैं, उपलब्ध नहीं हैं। प्रशस्तपाद के ग्रन्थ पर चार टीकाएँ लिखी गई हैं। जो ये हैं—व्योम-शेखर कृत 'व्योमवती', श्रीधरकृत 'न्यायकन्दली', उदयमकृत 'किरणावती' (दसवीं शताब्दी) और श्रीधरकृत 'लोलावती'<sup>5</sup> (ग्यारहवीं शताब्दी)। अन्य तीनों की अपेक्षा व्योमवती पूर्ववर्ती है।<sup>6</sup> श्रीधर की न्यायकन्दली 991 ई० में मिली गई और टीकाकार कुमारिल, मण्डन तथा वर्षांतर के विचारों से परिचित हैं। लोलावती तथा किरणावती सम्भवतः न्यायकन्दली के तुरन्त बाद लिखी गईं। श्रीधर तथा उदयम दोनों ही ईश्वर के अस्तित्व तथा अभाव नामक पदार्थ

1 देखिए वासुदेव 'हिस्ट्री ऑफ इण्डियन फिलॉसफी', खण्ड 1, पृष्ठ 351, 'इण्डियन लॉजिक एण्ड एटोमिज्म', पृष्ठ 25 और 93, बूई, 'वैशेषिक फिलॉसफी', पृष्ठ 17, टिप्पणी 3। "जबमहा सब विलक्षण सिद्धान्त, जो परवर्ती वैशेषिकों को वैशेषिकों तथा अन्य शाखाओं से पृथक् करते थे, प्रशस्तपाद के ग्रथ में गए जाते हैं और वे फणद के सूत्र में अल्पसंख्य हैं। द्वेष, वाक-जोत्सवि, विभाग्य विभाग और ऐसे ही अन्य अनेकों सिद्धान्तों को, जिन्हें वैशेषिक दर्शन की विलक्षणताएँ माना गया है, कभाह के सूत्रों में खोजा भी नहीं गया है, यद्यपि प्रशस्तपाद के भाष्य में उनपर खूब बहस करके विचार-विमर्श किया गया है।" ('बीडास संस्मरण', पृ० 37)।

2 जीए ने डिडनाम की पूर्ववर्तिता तथा प्रशस्तपाद के उनके प्रति तात्त्विक सिद्धांत के नामा विषयों में श्रुती होने के सम्बन्ध में एक परिष्कृत निर्णय किया है ('इण्डियन लॉजिक एण्ड एटोमिज्म' पृष्ठ 93-110)। इसके सिद्धांत के लिए देखिए फौजीयकृत 'वैशेषिक मिन्ड', पृष्ठ 319-23। फणद और उद्योतकर प्रशस्तपाद के ग्रथ से अभिन्न हैं। यदि फौज के मत को स्वीकार भी कर लें, तो भी उद्योतकर के पूर्व और डिडनाम के गणनात हुआ, और इसलिए पाचवीं शताब्दी में विद्यमान था। यदि छ पदार्थों के सिद्धान्त की प्रतिपादन करने का श्रेय प्रशस्तपाद को दिया जाए तो यह वात्स्यायन का पूर्ववर्ती बयबा कम से कम उनका समकालीन ठहरता है। धर्मपत्र (535-570 ई०) और परमार्थ (499-569 ई०) प्रशस्तपाद के विचारों का विवेचन करते हैं। देखिए बूई 'वैशेषिक फिलॉसफी', पृष्ठ 18।

3 बूई के अनुसार, जिसने इसका आम्लभाषा में अनुवाद किया है, उसका रचयिता छठी शताब्दी में हुआ। वैशेषिक इसके नाम से उपलब्ध होता है, इस ग्रन्थ में दस पदार्थों का प्रतिपादन किया गया है। और जोड़े गए चार पदार्थों में हैं सम्भाव्यसंज्ञा (शक्ति), अव्यति, सामान्य विशेष और अभाव। ईश्वर का उल्लेख नहीं है। जगामो लेपको ने इस ग्रन्थ पर बहुत-सी टीकाएँ लिखी हैं।

4 देखिए 'रत्नप्रभा', 2. 2, 11, बीडास संस्मरण, पृष्ठ 40। भारद्वाजवृत्तिभाष्य, जिसे गंगाधर ने सम्पादित किया है (कलकत्ता, 1869), साध्य से परम्परागतता में प्रभावित है, और इसमें फिलोसोफी ही महत्वपूर्ण परिवर्तन किए गए हैं। देखिए फौजीयकृत 'दि वैशेषिक सिस्टम', पृष्ठ 35-40।

5 उपनाम यत्नम्।

6 सम्प्रदायों के घाट के संस्करण की प्रस्तावना देखिए।



को स्वीकार करते हैं। शिवाचित्यकृत सप्तपदाश्री ग्रन्थ भी इसी काल का है।<sup>1</sup> यह ग्याय तथा वैशेषिक के सिद्धान्तों को एक ही पूर्ण दर्शक के भागों के रूप में प्रस्तुत करता है। यह पदाश्री की व्याख्या में प्रारम्भ होता है और ग्याय के तक को ज्ञान के गुण के रूप में प्रेष करता है। लौगाक्षि धारकरकृत तर्ककौमुदी एक और साहित्यशास्त्रक ग्रंथ है जिसका आधार प्रसङ्गपाद की पुस्तक है। वैशेषिक-सूत्र पर शङ्करभद्रकृत 'उपस्कार' एक थोर ग्रन्थ भी कुछ महत्त्व का है।<sup>2</sup> त्रिरत्नाय (सप्तहवीं शताब्दी) अपने 'भाषापरिच्छेद' तथा उस पर 'सिद्धांश-मुक्तावली' नामक टीका में कणाद की योजना का विवेचन करता है। वह तथ्याग्याय द्वारा पर्याप्त मात्रा में प्रभावित हुआ था। अन्नभट्ट के ग्रन्थ, जगदीश-कृत तर्कामृत (1635 ई०) तथा जयनारायणकृत 'विवृति' (सप्तहवीं शताब्दी) वैशेषिक सिद्धान्तों के उपयोगी मसिफत ग्रंथ हैं। विवृति मसिफ 'उपस्कार' पर आधारित है, तो भी कुछ स्थानों में इससे मतभेद रखती है।<sup>3</sup>

### 3. ज्ञान का सिद्धान्त

वैशेषिक के तर्क तथा ग्याय के तर्क में योद्धा-शा ही भेद है। ज्ञान, जोकि तर्क की विशेष समस्या है, मानाविध आकृतियों में धारण कर लेता है, क्योंकि इसके प्रमेय त्रियम अनन्त है।<sup>4</sup> प्रामाणिक ज्ञान के बाद प्रकार स्वीकार किए गए हैं, जो में हैं प्रत्यक्ष, तर्किक (अनुमान), स्मृति, तथा अन्तर्दृष्टिजन्य ज्ञान (अपेक्षित)। प्रत्यक्ष के द्वारा हम द्रव्यों, गुणों, कर्मों तथा सामान्यनामों का बोध प्राप्त करने के योग्य होते हैं। जोम द्रव्य, जो हिम्नो में बसते हैं, प्रत्यक्ष ज्ञान की पहुंच के अन्दर हैं, किन्तु परमाणु तथा इयुगुल नहीं हैं। वैशेषिक योगियों के प्रत्यक्ष को स्वीकार करता है जिसके द्वारा भारमा का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है।<sup>5</sup> उद्देश्यिक उपमान, ऐतिहा (परम्परा) तथा साधर ज्ञान की अनुमान के अन्तर्गत रखता है।<sup>6</sup> साम्प्रदायिक कर्मों की प्रामाणिकता बस्तानों की प्रामाणिकता के अनुपात में है।<sup>7</sup> ग्याय की अस्ति, वैशेषिक भी वीभामा के शब्द की निरूपता तथा वेदों की तितान्त प्रामाणिकता के सिद्धान्त का प्रत्याख्यान करता है।<sup>8</sup> अहा ग्याय वेदों की प्रामाणिकता की रूपिधों के साक्षात् ज्ञान के आधार पर रखता है, जिन्होंने निरय सर्यों तथा विधाओं की समस्त लिखा है, वहां वैशेषिक उनकी प्रामाणिकता का अनुमान ईदवरी-प्रेरणाप्राप्त कृषिधों के सर्वथा निश्चिन्त के आधार पर करता है। धर्मशास्त्र हमें केवल कल्पनामात्र नहीं, अपितु मधार्थ ज्ञान प्रदान करने हैं। यह वस्तुओं का जैसी है वह सम रूप में ज्ञान है, और इन अर्थ में इतक आवि नहीं है, यद्यपि इनका ज्ञान मदा

1 शिवाचित्य उपवन के बीचें हुआ तथा मनेय से पहले हुआ, क्योंकि पवित्र जलके मत से परिचित है।

2 यह एक छोटी बुक्ति का उल्लेख करता है (देखिए, 1 1, 2, 1 2, 4, 6, 3 1, 17, 4 - 1, 7, 6 1, 5, 12, 7 1, 3) जिसका पता नहीं चल सता।

3 देखिए विनोयच, 1, 1, 4, 23, 2 1, 1, 2 2, 5, 9 1, 8।

4 प्रज्ञानपादकृत परार्थसप्तसह, पृष्ठ 172।

5 वैशेषिकसूत्र, 9 1, 11-15।

6 प्रज्ञानपादकृत परार्थसप्तसह, पृष्ठ 212 के आद्य।

7 9 1, 3।

8 वैशेषिकसूत्र, 2 2, 21-37, 6 1, 1 के आद्ये। उपसूत्र, 2 - 2, 13-40।

साक्षात् (बिना किसी व्यवधान के) होता है और कुछ व्यक्तियों को पूर्णरूप में तथा कुछ को आंशिक रूप में होता है। योष्यतर भवो ने सत्यो का ज्ञान ग्रहण किया और उसे हम तक पहुंचाया। वेदों की वाक्यरचना को देखकर यह समझा जा सकता है कि इनके रचयिता अवश्य मेधावान् व्यक्ति रहे होंगे। और उनको स्वर्ग तथा अदृष्ट (नियति) का पूर्ण और सही-सही ज्ञान भी अवश्य था। ज्ञान-अनै ईश्वर को ही वेदों का रचयिता माना जाने लगा। "वेदों की प्रामाणिकता इसके ईश्वर की बाणी होने के कारण है।"<sup>1</sup> जब्दो तथा वाक्यों के अर्थों का ज्ञान पहले होना आवश्यक है अन्यथा इसके विना ज्ञान की प्राप्ति नहीं हो सकती। क्योंकि अर्थों का ज्ञान निर्भरकर्ता है व्यापक सहवर्तित्व की प्रत्यभिज्ञा पर, इसलिए शाब्दिक ज्ञान अनुमान का विषय है।<sup>2</sup> चेष्टा,<sup>3</sup> अर्थापत्ति,<sup>4</sup> सम्भव<sup>5</sup> तथा अभाव,<sup>6</sup> ये सब अनुमान प्रमाण के अन्तर्गत आते हैं। स्मृति को स्वतन्त्र स्थान दिया गया है।<sup>7</sup> आर्पणाम ऋणियो की अन्तर्दृष्टि है। यदि स्मृति को छोड़ दिया जाए, क्योंकि यह केवल उसी अनुभव को दोहराती है जो हमें पहले हो चुका है, और यदि अन्तर्दृष्टिजन्य ज्ञान की प्रत्यक्ष के अन्तर्गत मान लें, तो वैशेषिक के अनुसार हमारे पास ज्ञान के केवल दो ही साधन रह जाते हैं, अन्तर्दृष्टि और अनुमान।<sup>8</sup>

मिथ्याज्ञान के चार भेद किए गए हैं और वे ये हैं सशय, विपर्यय, अनव्यवसाय और स्वप्न। मिथ्याचित्त इन चारों को एक दूसरे में सन्निविष्ट करके केवल दो ही भेद रखता है, अर्थात् सशय और भूल। ऊहा, मिथिकल्प ज्ञान तथा पराश्रित तर्कों को वह सशय के अन्तर्गत रखता है।<sup>9</sup> श्रीधर स्वप्न का पक्ष रूप से वर्णन करने के औचित्य का समर्थन इस आधार पर करता है कि स्वप्न शरीर की एक अवस्था-विशेष में ही आते हैं।<sup>10</sup>

#### 4. पदार्थ

जैसा कि हम पहले देख चुके हैं, कुछ शताब्दियों तक बौद्धदर्शन के दृष्टिकोण से, जो वस्तुओं की व्याख्या उनके परिणामों को लेकर तथा प्रत्येक वस्तु की व्याख्या उसके पूर्वा-पर सम्बन्ध से करता था, एक सभी स्थानों पर आत्मनिर्भरता का खण्डन करता था, इस देश की विचारधारा पर आधिपत्य जमा रखा था। उसके अनुसार हर एक वस्तु का अपना अस्तित्व केवल पारस्परिक सम्बन्ध के कारण है तथा कोई भी वस्तु निरपेक्ष रूप में अपना अस्तित्व नहीं रखती। क्योंकि सम्बन्ध ही जीवित की सामग्री अथवा मूल तत्व है, इसलिए आत्मा और प्रकृति भी केवल सम्बन्धों के सकलन हैं। वैशेषिक ने उक्त मत

1 तद्वचनापान्नायस्य प्राग्व्यमिति (10 2 9)। और देखिए न्यायकश्ची पृष्ठ 216 और वैशेषिकसूत्र 6 1, 1-4।

2 3 1, 7 15।

3 प्रकृतापादकृत पदापघमसग्रह पृष्ठ 220।

4 प्रामान्तपादकृत पदापघमसग्रह, पृष्ठ 223।

5 प्रकृतापादकृत पदापघमसग्रह, पृष्ठ 225, वैशेषिकसूत्र 9 2, 5।

6 वही।

7 प्रामान्तपादकृत पदापघमसग्रह पृष्ठ 256।

8 मध्वसिद्धान्तसारमग्रह, 5 33।

9 न्यतपदार्थो 32।

10 न्यायकदली, पृष्ठ 185।

का विरोध किया और एक अधिक सन्तोषजनक भोजन हमारे समक्ष प्रस्तुत की, जो यथार्थता की दृष्टि से अधिक बुद्धिमत्ता प्रतीत होती है। यह आनुभविक चेतना पर आधारित है जो आदि तथा अन्त में यथार्थ तथा पृथक्-पृथक् वस्तुओं में सम्मन्य रखती है। सबसे अधिक सरल तथा विस्तृत पदार्थों तथा उनके आन्तरिक सम्बन्ध हैं। याने खोलते ही हम अपने अपने एक विस्तृत भौतिक जगत् को पाते हैं जिसमें विन्न-विन्न वस्तुएँ तथा उनकी व्यपस्थाएँ भी भिन्न-भिन्न प्रकार की हैं, जिन पर विचार अपना कार्य कर सकता है। और जब हम खन्दन की ओर देखते हैं तो हमें एक अभौतिक जगत् का अनुभव होता है जिसकी परिभाषाएँ और सम्बन्ध अपने हैं। निर्दोष दर्शनपद्धति की माँग है कि हम अपने खोज को अनुभव-निष्ठ पदार्थों पर ही केन्द्रित करें, जो हाल के विषय हैं, और अन्त में ऐसी ही प्रकल्पनाओं को स्वीकार करें जो हमारी अनुभवगत व्यवस्था की व्याख्या के सम्बन्ध में अनिवार्य प्रतीत हों। विशेषतः प्राथमिक संवर्णन एक परिशुद्ध संज्ञानपद्धति की सबसे प्रथम आवश्यकता है, और वैज्ञानिक के विस्तारण के परिणाम पदार्थों के सिद्धांत में निहित हैं।

पदार्थ का यौगिक अर्थ है—शब्द का अर्थ। पदार्थ एक ऐसा प्रमेय विषय है जिसके विषय में विचार (अर्थ) किया जा सकता है तथा जिसकी माप (पद) दिया जा सकता है। सब वस्तुएँ जिसका अस्तित्व है, जिनका बोध हो सकता है तथा जिन्हें नाम<sup>1</sup> दिया जा सकता है, मूल्य में, केवल भौतिक जगत् की वस्तुएँ ही नहीं, बल्कि अनुभव<sup>2</sup> में आनेवाले सब प्रमेय विषय पदार्थ हैं। व्यावहारिक में कथित सोलह पदार्थ विद्यमान वस्तुओं के विस्तारण नहीं हैं, बल्कि तात्त्विक विज्ञान के मुख्य विचार-विषयों की एक तालिका हैं। परन्तु वैज्ञानिक के पदार्थ प्रमेय पदार्थों के पूर्ण विस्तारण का प्रयत्न करते हैं।

वैज्ञानिक के पदार्थों में केवल वही वस्तुएँ समाविष्ट नहीं हैं जो मनुष्य की विषय हो, बल्कि वे उद्देश्य भी आ जाते हैं जिनके विषय में कुछ विचार किया जा सके। अस्तु के पदार्थ केवल विषयों का तात्त्विक वर्गीकरण हैं, सब विचारणीय विषयों का व्यापक वर्गीकरण नहीं है। वैज्ञानिक विचारक, अस्तु के अन्तर्गत ही, नाम और पदार्थ के पवित्र सम्बन्ध में अधिक है; यद्यपि अस्तु ने शब्दों का वर्गीकरण किया है, पर वह वस्तुओं का भी वर्गीकरण ही करता है, क्योंकि जिसको भी पृथक् नाम दिया जा सके नहीं वस्तु है। "वाच्य-रचना के बिना उच्चारण किं पद शब्दो, अर्थात् वक्तो शब्दो, ने मे प्रत्येक शब्द द्रव्य अथवा परिमाण तथा वाच्य अथवा सम्बन्ध अथवा श्रेण अथवा काल अथवा प्रवृत्ति (अर्थात् इस अथवा आन्तरिक व्यवस्था) अथवा उपकरण अथवा कर्म अथवा कर्म-ओर का वाचक होता है।"<sup>3</sup> इन सब पदार्थों में से पिछले नौ किसी अन्य वस्तु के विषय हैं, जबकि पहला अर्थात् द्रव्य उद्देश्य है। यह किसी वस्तु का विषय नहीं बन सकता, यह तक कि अपना भी नहीं, क्योंकि उस अवस्था में यह द्रव्य न रहकर एक गुण (विशेषण) बन जाएगा। किन्तु अस्तु को शब्द के उचित प्रयोग के लिए कोई विरोध बाधक नहीं है। आवागम्य सोलहाओं को मापने में ही उसने अपने वर्गीकरण का निर्वाह किया है, और प्रतीत में वे हैं जो किसी दोम व्यक्ति-रूप पदार्थ के माप के योग्य हैं। जब द्रव्य एक दोम व्यक्ति-रूप पदार्थ होता है जो हम प्रश्न करते हैं कि

1 अस्तित्व, अभिप्रेत, अर्थक (प्रकार-व्यवस्था पदार्थ-व्यवस्था, पृष्ठ 16)।

2 प्रतिनिधित्व पदार्थ (सर्वपदार्थ, पृष्ठ 2)।

3 वाच्यता "वैज्ञानिक", 2, 6, मिथोस 'आत्मिक', पृष्ठ 113।

“यह क्या है ?” और उत्तर में कहा जाता है कि एक धोडा या चाय है जिसे अरस्तू द्रव्य कहता है, किन्तु वस्तुतः यह गुण है।<sup>1</sup> यह पहले और दूसरे द्रव्यों में भेद करता है, तथा अपनी सम्मति प्रकट करता है कि पहले द्रव्यों का प्रयोग विधेय के रूप में नहीं होता। तार्किक उद्देश्य को विधेयों के वर्गीकरण में सम्मिलित करना यह प्रवर्णित करता है कि अरस्तू का आशय यह था कि उसकी पदार्थों की तालिका में अस्तित्व के नाना प्रकारों का भी समावेश रह। अरस्तू की तालिका में वे द्रव्य तथा गुण मिलते हैं जो या तो स्थायी हैं या अस्थायी हैं। लक्ष्य सभी टीकाकार इसमें सहमत हैं कि सम्बन्ध नामक पदार्थ में उसकी योजना के अन्तिम छ भी सम्मिलित समझे जाने चाहिए। इसलिए हम द्रव्य तथा गुण को, वे अस्थायी हो या स्थायी, और सम्बन्ध को भी पूर्ण सार्वभौमिक समझ सकते हैं।

वैशेषिक ने पदार्थों के वर्गीकरण को छ प्रकार का बताया है, जिनके अनुसार द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विधेय और समावय ये छ पदार्थ हुए। इनके साथ सातवा पदार्थ अभाव परवर्ती वैशेषिकों, यथाधीधर, उदयन और शिवाचित्य, ने जोड़ दिया है।<sup>2</sup> पदार्थों की गणना में अभाव को समाविष्ट करने का तात्पर्य यह हुआ कि तार्किकीय योजना का परिवर्तन ज्ञानवाद-सम्बन्धी योजना में हो गया है। हमारी धारणाएँ ही विध्यात्मक अथवा निषेधात्मक होती हैं, वस्तुएँ जो विद्यमान हैं, नहीं होती। प्रारम्भिक अवस्थाओं में वैशेषिक ने ऐसे सामान्य लक्षणों को जानने का प्रयत्न किया जो समस्त अस्तित्व पर लागू हो सकते हैं, किन्तु शीघ्र ही उसने अपना ध्यान धारणाओं के स्वरूप की ओर दिया और जिज्ञासा प्रकट की कि कौन सी धारणाएँ सत्य हैं और कौन सी नहीं। कोई वस्तु है, किसी वस्तु की सत्ता है, यही वैशेषिक दर्शन की प्रथम स्थापना है। किन्तु कोई भी वस्तु केवल सत् ही नहीं हो सकती। यदि हम केवल सत्ता पर ही धारणाएँ ठहर जाएँ और आगे बढ़ने का विचार छोड़ दें, तो जैसाकि हेगल ने हमें बताया है, हमारे समझ केवल सूक्ष्म मात्र रह जाता है, और ‘किसी वस्तु का अस्तित्व है’ इस प्रथम सिद्धान्त तक का भी छोड़ना पड़ेगा। इसलिए हमें उक्त सिद्धान्त को आगे बढ़ाना होगा और यह कहना होगा कि कोई वस्तु इसलिए है क्योंकि उसमें केवल सत्ता के अतिरिक्त कुछ विधेय गुण हैं। यदि किसी वस्तु का अस्तित्व है तो केवल इसलिए है क्योंकि उसमें कुछ गुण हैं। द्रव्य सत्तावान् है और उनमें गुण हैं। गुण दो प्रकार के हैं, एक वे जो सत्तुत पदार्थों में रहते हैं और दूसरे वे जो व्यक्तिगत पदार्थों में रहते हैं। प्रथम श्रेणी के सामान्य गुण हैं और दूसरी श्रेणी के स्थायी गुण तथा अस्थायी कर्म हैं। समावय एक विधेय प्रकार का सम्बन्ध है।<sup>3</sup>

1 सुलगा कीलिए आनखन “एक अस्तित्ववादी व्यक्तिवादी सत्ता निर्णयण नहीं बन सकती, किन्तु स्वयं जमाना विषयण होना आवश्यक है” (लौकिक, भाग 2, पृष्ठ 12)।

2 प्रथमभाव केवल छ पदार्थों का प्रतिपादन करता है। सातवणी योजना शिवाचित्य के समय तक स्थापित हो चुकी थी, जैसाकि उनके ‘सप्तपदार्थी’ नामक पत्र के शीर्षक से प्रकट होता है। शंकर और हरिभद्र (पटवर्धनसमुच्चय, 60) वैशेषिक के अन्दर छ पदार्थ ही बताते हैं। देविए शंकरभाष्य, 2: 2 17 और जूई इत वैशेषिक फिलसोफी पृष्ठ 126।

3 वैशेषिक के द्रव्य और गुण अरस्तू के द्रव्य और गुण के अनुकूल हैं। अरस्तू की मध्यम को गुण के अन्तर्गत मान लिया गया है। सम्बन्ध दो प्रकार के हैं नाह जैसे ‘मयोन अथवा आभ्यन्तर जैसे ‘नमथाय’। पहले को गुण के रूप में माना गया है और दूसरे को एक ‘एक’ पदार्थ समझा गया है। दो पदार्थ सम्बन्ध के अन्दर आते हैं जबकि देश और काल को एतदत्र द्रव्य के रूप में माना गया है। क्रियाशीलता कर्म है जबकि निष्क्रियता केवल कर्म का अभाव है। गुण (धर्म) या तो सामान्य हो सकता है या विशिष्ट हो सकता है। प्रवृत्ति एक गुण है, यदि अस्तु एक निश्चित सिद्धान्त पर

पहले तीन पदार्थों अर्थात् इत्य, भुज और कर्म में प्रथम पदार्थ-विषयक अस्तित्व है।<sup>1</sup> प्रथम उन्हें लक्ष्य की मजा देता है और शेष-सम्बन्धी अन्तर्दृष्टि के विषय का प्रतिपादन करने हुए कहता है कि हमें उनका ज्ञान अन्तर्दृष्टि के द्वारा ही मकाना है।<sup>2</sup> अग्य तीन, अर्थात् सामान्य, विशेष और समवाय बौद्धिक भेद में उत्पन्न होते हैं, अर्थात् बुद्धि की अपेक्षा रखते हैं।<sup>3</sup> ये तार्किक द्रव्य हैं। प्रकृतपाद का कहना है कि 'ये अपने एक-मात्र सत्त्व को अपने अन्दर धारण करते हैं—अर्थात् स्वात्मसम्बन्ध है। बुद्धि उनकी भाव-स्वात्म है (बुद्धिजन्यत्व)। वे कार्य नहीं हैं, कारण नहीं हैं तथा उनमें सामान्य अथवा विशेषत्व भी नहीं है। वे निरपेक्ष हैं और उन्हें वास्तु शब्द से व्यक्त नहीं किया जा सकता (अर्थशास्त्रानभिषेकत्व)।'<sup>4</sup> पिछले तीन पदार्थों के वाच्यार्थ का प्रमाण तार्किक कहा जाता है।<sup>5</sup> यह इस विषय का उपन्यास है कि इनका प्रत्यक्ष बोध नहीं हो सकता। यह एक ऐसा विचार है जिससे उन समय परिवर्तन हुआ जबकि ग्याम और वैशेषिक के विद्वान् परस्पर मिश्रित हो गए। प्रारम्भिक वैशेषिक में जहाँ सब पदार्थों में सामान्य रूप से भात्मत्व का लक्षण मिलता है,<sup>6</sup> वहाँ दो प्रकार के अस्तित्व में भेद किया जाता है—सत्ता-सम्बन्ध द्रव्यों, गुणों तथा कर्मों में रहता है और स्वात्ममत्त्व सामान्य, विशेष और समवाय में रहता है।<sup>7</sup> उदयन ने अपनी 'किरपावली' में सत्ता-सम्बन्ध को समवाय-सम्बन्ध में रहनेवाला बतलाया है और 'भ्वात्ममत्त्व' को स्वात्मनिर्भर अस्तित्व कहा है जो समस्त अस्तित्व से स्वतन्त्र है। शकटपित्र जबकि महामक है, क्योंकि अपने 'उपकार' में यह सत्ता-सम्बन्ध की व्याख्या करते हुए उसे विनाश के योग्य तथा अपने स्वभाव से कार्यो को उत्पन्न करने की क्षमता रखनेवाला बतलाता है। यह वेदा और काण्ड से बद्ध अस्तित्व को वर्णन करने की एक पारिभाषिक विधि प्रतीत होती है। भ्वात्मसत्त्व अथवा भात्मनिर्भर अस्तित्व देहा और वायु से स्वतन्त्र है और इक्षीनिष् कासावाधिग पदार्थों में इसका समावेश है। यद्यपि ये हुएारे अपकर्षण की उपज हैं, पर इन्हें हवम

काना ही वह इस प्रकार की बुद्धि देता बहुत, जिनमें स्वामी लक्ष्य अर्थात् तथा विद्यमान है, वेदा और वायु से सम्बन्धों में अपना अस्तित्व रखते हैं और वे सम्बन्ध हैं जिनमें वेदों के साथ सामयिक सम्बन्धों से एक विस्तृत वायु में, जोर सब अस्तित्व में प्रत्यक्ष भुज, कर्म और सम्बन्ध ही मुख्य लक्ष्य रहे जायेंगे। अस्तित्व के विस्तारण के दृष्टि से एक ही लक्ष्य वायु में तथा स्वोन्मोदीनिष् कासा में सम्बन्धित। वायु के विचार में अस्तित्व पदार्थों को स्वात्मत्व में अपने लक्ष्य अस्ति पर, केवल शकट कहना था। हेमचन्द्र का कहना है कि अस्तित्व में उन्हें लक्ष्य से निर्भर प्रकार एक ही रूप दिया। सिद्ध ही एक प्रकार से उपदगी की बुद्धि में कहता है कि अस्तित्व की बुद्धि ही इस प्रकार की है "वैशेषिक द्रव्यों का विभाग द्रव्यों, लक्ष्यों, पद्यों, कर्मों और लक्ष्यों में कर दिया जाए।" बुद्धि की विधि अस्तित्व का अर्थ को वैशेषिक के विधायकत्व का लक्ष्य, अस्तित्व लक्ष्य अस्तित्वों को द्रव्यों, गुणों तथा कर्म-विधानों में निम्नतः किया है (अर्थशास्त्र दर्शन लक्ष्य लक्ष्य, पृष्ठ 287) में लक्ष्य, और 'उत्तराद्ययन', प्रथम भाग, लक्ष्य लक्ष्य काण्ड 10 ई. 45, अन्त 45)। प्राचीन भारतीयता के अस्तित्व और अस्तित्व की पदार्थों में लक्ष्य के लक्ष्य लक्ष्य है। उदयन ने इनका लक्ष्य का लक्ष्य किया है। देविता 'किरपावली', पृष्ठ 6 'लक्ष्यलक्ष्य', पृष्ठ 10, 'लक्ष्यलक्ष्य', पृष्ठ 7, 15 144 से जायेंगे।

1 वैशेषिक सूत्र, 1 2, 7, 8 - 2, 3, प्रकृतपादवृत्तवर्षिकपद, पृष्ठ 17।

2 वैशेषिक सूत्र, 9 1 14।

3 1 2 3।

4 प्रकृतपादवृत्त लक्ष्यलक्ष्यपद, पृष्ठ 19, वैशेषिक सूत्र, 1 2, 3-10, 12, 14, 16, 7-2,

5 बुद्धिने लक्ष्य प्रमाणम्। 'न्यायकदमी', पृष्ठ 10।

6 प्रकृतपादवृत्त पदार्थलक्ष्यलक्ष्य, पृष्ठ 11।

7 प्रकृतपादवृत्त पदार्थलक्ष्यलक्ष्य, पृष्ठ 19।

की भी अपेक्षा, जिनके कि ये अपकृष्ट भाव हैं, अधिक यथार्थ समझ जाता है। वैशेषिक सामान्य, विशेष और समवाय इन तीन पदार्थों के कालावधि तथा कार्यकारण-विहीन स्वल्प पर चल देता है, और हमें मावधान करता है कि हम अपकर्ष के निष्कर्षों का देश और काल से सम्युक्त करने की स्वाभाविक प्रवृत्ति से दूर रहे।

## 5 द्रव्य

वह पदार्थ जिनके द्वारा वैशेषिक अपने को निश्चित रूप से अन्य सब आदर्शवादी दर्शन-पद्धतियों के मुकाबले में खड़ा करता है, द्रव्य है। विचार न करने वाले साधारण व्यक्ति भी स्वीकार करते हैं कि द्रव्य है। वास्तव में पदार्थ हमारे समक्ष प्रथम रूप में आते हैं। वे वर्तमान वास्तविकताएँ होती हैं और अपने लिए अपना निजी अस्तित्व रखती हैं। द्रव्य उन वस्तुओं के अपने अस्तित्व के स्वल्प को, जो यहाँ विद्यमान हैं, जतनासा हूँ। जिसे हम अस्पष्ट रूप में सत् कहते हैं, वह वस्तुओं की एक श्रृंखला के अतिरिक्त और कुछ नहीं है जो विविध प्रकार के देश और काल की उपाधियों से आवद्ध है तथा भिन्न-भिन्न गुणों द्वारा एक-दूसरे में पृथक् है। बौद्धों का यह मत कि द्रव्य अपने गुणों के अतिरिक्त और कुछ नहीं है, अथवा पूर्ण ढकार्ड अपने अन्तों के अतिरिक्त और कुछ नहीं है, अनुभव की कसौटी के विपरीत है।<sup>1</sup> यथार्थता हमारे समक्ष ऐसे द्रव्यों को प्रस्तुत करती है जिन्हें गुणों और अन्तों से लक्ष्य किया जा सकता है। हम उस घड़े को जिसे हमने कन देखा था, पहचानने में समर्थ हैं। यदि घड़ा केवल सबेदनाओं की श्रृंखलामात्र होता<sup>2</sup> तो यह असम्भव होता। यह साधारण अनुभव का विषय है कि गुण ऐसे वर्णों में प्रकट होते हैं जो स्वरूप में एक ही स्रष्टृ होते हैं और दूसरों से पर्याप्त मात्रा में भिन्न रूप में लक्ष्य किए जा सकते हैं। एक सेब सर्वथा एक ही वर्णों के गुण रखता है और एक ही प्रकार के वृक्ष पर बराबर लगता है। एक पुरातन सुरक्षित शव अथवा पर्वत का अज्ञात नैरन्तर्य के साथ सहस्रो वर्षों से रहने वाला अस्तित्व सिवाय इस धारणा के कि द्रव्यों का अस्तित्व है जिनके अन्दर गुण समवाय-सम्बन्ध से रहते हैं, अन्य किसी प्रकार से समझ में नहीं आ सकता। "वह जिसके अन्दर कम ब गुण रहते हैं और जो सहान्तर-मुक्त कारण है", द्रव्य है।<sup>3</sup> यह गुणों का अधिष्ठान है।<sup>4</sup> दूसरे पदार्थ गुणों से रहित हैं।

वैशेषिक के मत में द्रव्य गुणों से अतिरिक्त भी एक वस्तु है। जिस क्षण में द्रव्य उत्पन्न होते हैं वे गुणों से रहित होते हैं।<sup>5</sup> क्योंकि यदि गुण द्रव्यों के साथ-साथ ही उदय होते तो उनके अन्दर कोई भेद न हो सकता। और यदि गुण उदय न हो तो द्रव्यों के गुणों में विहीन होने से द्रव्य की परिभाषा कि जिसमें गुण रहते हैं, सर्वथा निरर्थक हो आती। इस कठिनाई को हल करने के लिए कहा जाता है कि द्रव्य गुणों का अधिष्ठान है, या तो समवाय-संबन्ध से अथवा पहले न होने (प्रागभाव) से, अर्थात् भविष्य में होने वाले अस्तित्व से। हमारे शब्दों में, द्रव्य गुणों का, जो वास्तविक अथवा सनाध्य है, वर्तमान अथवा भविष्य में आनेवाले हैं, आधार है।<sup>6</sup> वैशेषिक एक ऐसी वस्तु के अस्तित्व

1 -पापवातिक, 1, 1, 13।

2 -न्यायसूत्र 2, 1, 36।

3 1, 1, 15।

4 गुणाश्रयो द्रव्यम्।

5 आद्ये क्षणे नियुक्तं द्रव्यं तिष्ठति।

6 मिह्नातमुभयतयाति, 3।

पर बल देने को उत्पन्न है जो अन्य तो गुण नहीं किन्तु गुणों को धारण करती है। क्योंकि हम द्रव्यों के विषय में ही गुणों का विधान करते हैं किन्तु गुणों के विषय में गुणों का विधान नहीं करते। और न हम यही कह सकते हैं कि हम एक गुण-समुदाय के एक विशेष गुण का विधान करते हैं। लेकिन क्योंकि गुणों से अलग द्रव्य हमारे विचार को विषय नहीं हो सकता, इसलिए द्रव्य को परिभाषा करते समय हम कहते हैं कि द्रव्य वह है जो गुणों का अविच्छेद है।

नित्य तथा अनित्य द्रव्यों में भी भेद किया जाता है। जो वस्तु अन्य किसी पर निर्भर करती है वह नित्य नहीं हो सकती। मिश्रित (अवयवी) द्रव्य अन्य पर निर्भर है और अशुद्ध है। मूल (अमिश्रित) द्रव्यों में विलक्षण, स्वातन्त्र्य, तथा निरपेक्ष स्वयम्भूत के लक्षण पाए जाते हैं।<sup>1</sup> उनका न तो उत्पत्ति होती है और न विनाश ही होता है। अनित्य द्रव्य अपने में नहीं, बल्कि अपने में मिलने किसी अन्य कारण से उत्पन्न होते हैं तथा नष्ट होते हैं।<sup>2</sup>

पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश, काय, देह, आत्मा और मन—ये ही द्रव्य हैं, जिनके अन्दर सप्तलक्ष शरीरधारि तथा करोड़ों वस्तुओं का समावेश हो जाता है।<sup>3</sup> वैशेषिक भौतिकवाद नहीं है, यद्यपि वह एक प्रकृतवादी धारणा है, क्योंकि यहाँ भौतिक द्रव्यों, यथा आत्मा, को स्वीकार करता है, और ठोस मूलरूप भौतिक द्रव्यों को नहीं, बल्कि उनके अतिगूढ स्वरूप को यथार्थ मानता है। ती द्रव्यों में से पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश और मन इनके अनेकों अविच्छेद हैं।<sup>4</sup> आत्मा को छोड़कर, ये सब विच्छेद होते हैं, पर एक सखीय के सम्बन्ध रहते हैं, कर्म करने के योग्य हैं और मतिमान हैं।<sup>5</sup> आकाश, काय और देह सर्वव्यापक हैं और ब्रह्मण विस्तार रहते हैं और सब शरीरधारि वस्तुओं के एक समान पाप हैं।<sup>6</sup> आत्मा और मन, आकाश, काय और देह, वायु और अग्नि परमाणु साधारणतः प्रत्यक्ष के विषय नहीं हैं।<sup>7</sup> मूर्त तथा भूत द्रव्यों में भी भेद किया गया है। प्रथम प्रकार के द्रव्यों का निश्चित विस्तार होता है,<sup>8</sup> ये कर्म करते हैं और गति करते हैं। भूत द्रव्य, एकत्रीय से अथवा परस्पर संयुक्त होकर, समार में उत्पन्न पदार्थों के भौतिक कारण बनते हैं। सा ब्रह्मण परमाणु से बना है, पर वह अन्य किसी वस्तु को उत्पन्न नहीं करता। किन्तु आकाश सर्वव्यापक होते हुए भी शून्य को

1 भाष्य, अनात्मवाद, भाष्यविशेषण (प्रकृत्य-इति परावर्त्यवर्ण, पृष्ठ 20-21)  
 2 अणुपरमाणु परावर्त्यवर्ण, पृष्ठ 20, 'सकलपरी, पृष्ठ 20; दक्षिण; वैशेषिकसूत्र, 1, 1, 9 10, 12, 15 18, 10 2, 1-3।  
 3 यद्यपि न अनात्म (संस्कृत) के स्वरूप के विषय के एक शब्द प्रकाशित है। (ग्राम 14 की पृष्ठ 9, वैशेषिकसूत्र, 5 2, 19 20)। सुधारित इति एक विच्छेद द्रव्य मानता है, निश्चय रूपता को है तथा यति को विज्ञा है (वैशेषिकसूत्र, पृष्ठ 43)। उपाकरों का मत है कि प्रकाश का स्वरूप अणुधार है (ग्रामनाम वा पूर्वोपाकर, पृष्ठ 13)। अणुधर का भी यही मत है। (संस्कृत-संस्कृतिका 3)। वैशेषिक ने अणुधर को द्रव्यों की शक्ति में नहीं रखा क्योंकि परमाणु में रहित है। अणुधर को शून्य के बराबर माना है कि उनके कारण यह है, ठीक अशुद्ध रसिद्धी अणुधर को अणुधर कहना जाना है। यहाँ अणुधर का एक प्रकार है, वेगलगात प्रकाश का विच्छेद है। (वैशेषिक-सूत्र, 5 2, 19, संस्कृतसंस्कृत 10)।  
 4 अनेकत्रय अणुधर अणुधर (वैशेषिकसूत्र, पृष्ठ 21)।  
 5 अणुधरपरमाणु अणुधरपरमाणु, पृष्ठ 21।  
 6 पृष्ठ 22।  
 7 वैशेषिकसूत्र, 8 1, 2।  
 8 अनिच्छेदपरमाणुधर।

उत्पन्न करता है। पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु मूर्त है और उत्पादक भी है।<sup>1</sup>

आत्मा के विषय में वैशेषिक की प्रकल्पना वस्तुतः न्याय की प्रकल्पना के ही समान है। भेद केवल यही है कि आत्मा के प्रत्यक्ष ज्ञान को, जिसमें आत्मा ज्ञान का कर्ता भी है और विषय भी है, वैशेषिक ने स्वीकार नहीं किया।<sup>2</sup> उपमान इस विषय में हमारा महायक नहीं हो सकता। आगम जबवा ईश्वरीय ज्ञान और अनुमान ही इस विषय में हमारे ज्ञान के एकमात्र साधन हैं।<sup>3</sup> आत्मा के अस्तित्व का अनुमान इस तथ्य के द्वारा किया जाता है कि चेतनता शरीर, इन्द्रियो तथा मन का गुण नहीं हो सकती।<sup>4</sup> सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, सकल्प और ज्ञान, निश्वास और उच्छ्वास आखी की पलकों का झुलना तथा दन्ध होना, शारीरिक घावों का भर जाना, मन की गति और इन्द्रियो की प्रवृत्ति आत्मा के अस्तित्व के प्रमाण रूप में प्रस्तुत किए जाते हैं।<sup>5</sup> अपनी प्राकृतिक अवस्था में आत्मा ज्ञान से रहित होती है, जैसे कि प्रलय में। इसे वस्तुओं का बोध तभी होता है जबकि यह शरीर से सम्बद्ध होती है।<sup>6</sup> चेतनता का धारण आत्मा के द्वारा होता है, यद्यपि यह इसका अनिवार्य तथा अनिच्छेय लक्षण नहीं है। मन के द्वारा जो आत्मा न केवल बाह्य वस्तुओं का ज्ञान प्राप्त करती है, बल्कि अपने गुणों का भी ज्ञान प्राप्त करती है। आत्मा यद्यपि सर्वव्यापक है, तो भी इसका ज्ञान, अनुभव तथा कर्म का जीवन केवल शरीर के साथ ही विद्यमान रहता है।

आत्माओं की अनेकता का अनुमान स्थिति में भेदों के कारण तथा अवस्थाओं की नाताविधता के कारण किया जाता है।<sup>7</sup> धर्मशास्त्रों के आदेश इस धारणा को मान्यता दिए गए हैं कि आत्माएँ भिन्न-भिन्न हैं।<sup>8</sup> प्रत्येक आत्मा अपने-अपने कर्मों का फलोपभोग करती है।<sup>9</sup> यह सब प्रकार के अनुभवों में समान रूप से विद्यमान रहती है।<sup>10</sup> शीघ्र आत्मा के एकत्व का सण्डन करता है।<sup>11</sup> कुछेक आत्माओं के मोक्ष प्राप्त कर लेने से जगत् के नितान्त विलय हो जाने का कोई भय नहीं है, क्योंकि आत्माएँ असंख्य हैं। वैशेषिक की अनेकत्व-सम्बन्धी पूर्व धारणा के कारण इसके अनुयायी अनेकत्व को ही परम सत्य मानते हैं। मुक्तात्माओं के विषय में यह समझ आता है कि वे नित्य विशिष्ट

1 तर्कदीपिका, पृष्ठ 14।

2 वैशेषिकसूत्र, 3 2, 6।

3 वैशेषिकसूत्र, 3 2 8 और 18।

4 प्रवास्तपादश्लोक पदार्थसमसग्रह, पृष्ठ 69 वैशेषिकसूत्र 3 1, 19।

5 वैशेषिकसूत्र, 3 2, 4-13।

6 शारीरिणामात्मना न विषयावबोध (न्यायकदली पृष्ठ 57, पृष्ठ 279 की देखिए)।

7 स्पष्टव्याप्तौ नात्मा (वैशेषिकसूत्र, 3 2, 20)।

8 भास्वसामर्थ्यात् (वैशेषिकसूत्र 3 2, 21)।

9 वैशेषिकसूत्र 6 3 5।

10 न्यायकदली, पृष्ठ 86।

11 'मदि भास्वा एक होती जो मन का सम्पर्क सब अनुभवों से एक संचाल रहता जो आत्माओं को अनेकता में स्वीकार करता है, उसके लिए यद्यपि सत्य आत्माएँ सर्वव्यापक होने के कारण मन शरीरों में उपरिष्ठ रहेंगी तो भी उनके अनुभव उन सबके लिए समान न होंगे, क्योंकि उनमें से प्रत्येक केवल ऐसे ही सुखों आदि का अनुभव करेगी जो उस विशिष्ट शरीर में प्रकट होंगे जोकि उसे अपने पूर्व कर्मों के अनुसार भिन्ना है और कर्म का सम्बन्ध भी उसी आत्मा के साथ है जिसके शरीर में वह कर्म किया गया है। इस प्रकार शरीर का प्रतिबन्ध कर्म के प्रतिबन्ध के कारण और कर्म का शरीर के कारण है, और इस प्रकार की धारणाएँ निर्मरता सम्बन्धी हैं।' (न्यायकदली, पृष्ठ 87-88)।



भेदो सहित ही रहती हैं।<sup>1</sup> यद्यपि प्रत्येक जन्मा का अन्त एक विशेषतः सम्पन्न क्षण है, तो भी यह सदा है यत् जन्मा द्वारा लिए अमंगल है। आत्माओं में परस्पर भेद उनके भिन्न-भिन्न शरीरों के साथ सम्बन्ध के कारण है। पुनर्जन्म में भी मन आत्मा के साथ जाता है और उसे व्यक्तित्व प्रदान करता है। हर एक प्रयोजन के लिए, आत्मा का वैशिष्ट्य मन के वैशिष्ट्य पर निर्भर करता है जो आत्मा के साथ बराबर जीवन-भर रहता है। मन भी आत्मा के समान अमर है। क्योंकि वही मन जन्म-जन्मान्तर में भी बराबर आत्मा के साथ रहता है, इसलिए मृत्यु के उपरान्त भी चरित्र का निरन्तर बने रहना सम्भव है।<sup>2</sup> जीवात्मा तथा परमात्मा के अन्तर भेद किया गया है।<sup>3</sup> इन दोनों में सादृश्य तो है किन्तु उपात्तय नहीं है।

आकाश, देश और काल के निम्नतर उपपन्न नहीं हैं और ये भविष्यतः सक्षात् हैं।<sup>4</sup> इन्हें अनुभव की विविधता की आत्मा के लिए सर्वतोऽपि इकाइयां मान लिया गया है। इन्होंने अन्तर मन्थन चलाना चरित्र हुंती हैं। देश और काल सब उत्पन्न पदार्थों के सामान्य रूप का रूप हैं। मर्यादा एक प्रक्रिया अथवा मार्ग है और इतीनाए प्रतीय तथा कालगत भी है।

भौतिक परिवर्तनों के लिए हमें एक सम्पूर्ण इकाई की आवश्यकता होती है जिसके अन्तर्गत वे परिवर्त होते हैं। सभी परमाणुवादी रिक्तदेश (आकाश) को पदार्थ-सत्ता मानते हैं। यदि देश लगेक इकाइया होता, तो भिन्न-भिन्न देशों में घबकर लगाने वाले परमाणुओं का एक-दुसरे के साथ कोई सम्बन्ध न रह सकता। पूर्व-पश्चिम आदि दिशा सम्बन्धी भावों तथा दूर और नजीक से सम्बन्धित भावों का भी आचार बेस ही है।<sup>5</sup> रस की प्रतीयमान विविधता उनके कणों द्वारा निर्णीत होती है।<sup>6</sup> वस्तुओं की सापेक्षिक स्थितिया भी देश ही के कारण विभक्त रह सकती हैं, जो देश के दिना सम्भव नहीं हो सकती थी।

प्रकृति में होनेवाले गुप्त परिवर्तनों, यथा वस्तुओं की उत्पत्ति, विनाश और निरन्तरता, के लिए भी काल का होना आवश्यक है। यह वह शक्ति है जो अस्थिर पदार्थों के परिवर्तन लाती है। यह वह ब्रह्माण्ड शक्ति नहीं है जो गणियों को उत्पन्न करती है, बल्कि यह समस्त शक्ति की आवश्यक अवस्था है।<sup>7</sup> सब द्रव्यमान वस्तुएँ प्रति काती हुई, परिवर्तित होती हुई उत्पन्न होती हुई तथा नष्ट होती हुई दिग्दर्श देती हैं। सञ्चित अर्थात् अलग-अलग वस्तुओं के अन्तर आत्म-उत्पादन अथवा आत्म-गति को कोई शक्ति नहीं होती। यदि ऐसी शक्ति होती तो वस्तुओं में वह पारस्परिक सम्बन्ध न होता जो

1 शब्दर आसक्तु के रूप मुद्राव को स्वीकार करना शक्ति है कि वैशेषिकता का क' नि 'का' का एक है, यद्यपि अनेक प्रतिमाओं के विचार से और पुत्रियों के लिए यह कादेशों के पालन करने की आवश्यकता के लिए भी उन्हें अनेक मान लिया गया।" (द्विष्टते आर इतिहास विज्ञान, पृष्ठ 240, टिप्पणी 1)। वैशेषिक का लौकिक विविधता न प्रयोजन है, परंपरा में नहीं, और अन्तर्गत के मन को, क्योंकि यह विशेष के सिद्धांत पर आश्रित है, यह सर्वथा का न ही स्वीकार करता है।

2 प्रकृत्यादयः पदार्थसर्वसङ्ग, पृष्ठ 89, वैशेषिकसूत्र, 7 2, 21; 3 2, 22।

3 निरालम्बी, पृष्ठ 7 और की वैशेषिक उपलब्ध, 3 2, 25।

4 पालायादयः पदार्थसर्वसङ्ग, पृष्ठ 58।

5 प्रकृत्यादयः पदार्थसर्वसङ्ग, पृष्ठ 23।

6 प्रकृत्यादयः, 16, पालायादयः, पृष्ठ 46-47।

7 वैशेषिकसूत्र, 2 2, 13।

8 2 2, 9, 5 2, 26। इस भा की उग प्रकार का 'कावशाद' न सपक्ष मेला कालि' का जानना वैशेषिक का रूप देता है।

सब प्रकार के परिवर्तन के होते हुए भी स्थिर रहता है। गति सुव्यवस्थित अवस्था में पाई जाती है, जिसका अर्थ है कि एक ऐसी यथार्थसत्ता अवश्य है जिसका सामान्य ज्ञान सम्बन्ध समस्त परिवर्तनों के साथ रहता है। काल को एक स्वतन्त्र यथार्थसत्ता माना गया है जो समस्त विश्व में व्याप्त है और जो वस्तुओं की व्यवस्थित गति को सम्भव बनाती है। यही काल पहले-पीछे होने, एक समय में तथा भिन्न-भिन्न समय में होने के सम्बन्धों और घोट्ट अथवा विलम्ब के भावों का आधार है।<sup>1</sup> काल एक ही है जो विस्तार में सर्वत्र उपस्थित है।<sup>2</sup> यह स्वरूप में व्यक्तिरूप है, और इसमें जोड़ने तथा बचाने करने के दोनों प्रकार के गुण हैं। क्षण, मिनट, घण्टा, वर्ष आदि प्रचलित लौकिक भाव उसी ठोस भूतैरूप समय से निकले हैं। वैशेषिक के मत में, काल एक निरव्य इन्द्र है<sup>3</sup> और समस्त अनुभव का आधार है।<sup>4</sup> हम यह तो नहीं जानते कि काल अपने-आप में क्या है, किन्तु हमारा अनुभव काल के रूप में डाला जाता है। पहले अथवा पीछे के सम्बन्धों का यह औपचारिक कारण है, जबकि उनका भौतिक कारण, घटा, कपटा आदि पदार्थों का स्वरूप है। काल एक ही है, किन्तु अनेकरूप जो प्रतीत होता है उसका कारण उन परिवर्तनों के साथ संपर्क है जो इसके साथ सम्बद्ध हैं।<sup>5</sup>

देश और काल का भेद वैशेषिक ग्रन्थों में पाया जाता है। देश सह-अस्तित्व का प्रतिपादन करता है और काल अनुक्रम का, अथवा ऐसा कहना अधिक ठीक होगा कि देश दृश्यमान पदार्थों का वर्णन करता है और काल ऐसे पदार्थों का वर्णन करता है जो उत्पन्न होते हैं तथा नाश होते हैं।<sup>6</sup> सकरमिश्र का मत है कि काल के सम्बन्ध द्वारा वह रहने वाले अथवा नियत हैं तथा देश के सम्बन्ध अनियत है।<sup>7</sup> वस्तुएँ गति करती हैं काल के कारण, और परस्पर सम्बद्ध रहती हैं देश के कारण। देश और काल के अन्दर, अधिकतर सर्वत्राही सम्बन्ध, अर्थात् एक स्थान से दूसरे स्थान तक अथवा एक अवस्था में दूसरी अवस्था में सक्रमण देश-सम्बन्धी गमनागमन और कालगत परिवर्तन आ जाते हैं। किन्तु ये सब औपचारिक हैं और यथार्थ वस्तुओं के उपलक्षण हैं, जो वस्तुतः गति करती हैं तथा परिवर्तित होती हैं।

आकाश एक सरल (अमिश्रित), निरन्तर स्थायी तथा अनन्त द्रव्य है। यह शब्द का अधिष्ठान है। यह रंग, रस, गन्ध और स्पर्श आदि गुणों से रहित है। अपनयन की क्रिया द्वारा यह सिद्ध किया जाता है कि शब्द आकाश का विशिष्ट गुण है।<sup>8</sup> यह निष्क्रिय है। समस्त भौतिक पदार्थ उसके साथ संयुक्त पाए जाते हैं।<sup>9</sup> परमाणु, जो अत्यन्त सूक्ष्म है, एक-दूसरे के पास आकर अथवा एक-दूसरे को स्पर्श करके किसी बड़े पदार्थ का निर्माण नहीं कर सकते। यदि वे एक-दूसरे से पृथक् रहते हैं और फिर भी किसी प्रकार से परस्पर मिलकर एक व्यवस्था को स्थिर रखते हैं, तो यह केवल आकाश

1 वैशेषिकसूत्र, 2 2 6।

2 7 1, 25।

3 2 2 7।

4 अतीतास्मिन्पदार्थेण (तत्त्वग्रह, 15, भाषापरिच्छेद, 45)।

5 न्यायसूत्र, पृष्ठ 136।

6 गिज्ञा तन्नन्दोद्यम य क्लृप्त है 'जन्ययात्र क्रियायात् न च कल्पोपाधि, सूतमात्र दिग्-पाधि'।

7 उपस्थान 2 2 10। तुलना कीजिए दमक भाष्य काष्ठ के अनुभव विषयक दूसरे तथा तीसरे उपमान की।

8 वैशेषिकसूत्र, 2 1, 27, 29 31।

9 न्यायसूत्र, 4 2, 21-22।

के ही माध्यम द्वारा सम्भव है। परमाणु परस्पर संयुक्त होने हैं किन्तु निरन्तर नहीं सम्पन्न होते रहते। वह वस्तु जो परमाणुओं को परस्पर संयुक्त किए रहती है, यद्यपि स्वयं परमाणुओं द्वारा निर्मित नहीं है, आकाश है।<sup>1</sup> आकाश भी स्रष्टा होता, अर्थात् परमाणुओं में विद्यमान होने योग्य होता, जो फिर हमें किसी अन्य ऐसी जोड़ने वाली वस्तु की कल्पना करने की जरूरत जो परमाणुओं में नहीं है। आकाश तत्व है, सर्वत्र उपस्थित है, इन्द्रियगोचर है और जोड़ने तथा पृथक् करने के व्यक्तिगत गुण रखता है। आकाश समस्त देश को पूर्ण करता है, यद्यपि यह स्वयं देय नहीं है, क्योंकि यह वस्तुओं के साथ विशेष सम्बन्धों द्वारा सम्बद्ध हुए विना और उन सम्बन्धों द्वारा उनमें दृश्य उत्पन्न किए बिना न तो वस्तुओं पर कोई प्रभाव डाल सकता है और न विना ही कर सकता है। स्रष्टित पदार्थों के विपत्ति-विनाशक सम्बन्धों तथा उनकी व्यस्तता को जो धारण किए रहती है वह विक्र (दिना) है, यद्यपि वह स्वयं देय नहीं है, यदि देय से मात्स्य स्थान अथवा आकाश है, क्योंकि यह भी आकाश ही है। आकाश तथा देय के मध्य को इसलिए स्वीकार किया जाता है कि जहाँ आकाश को उसने विशेष गुण अर्थात् धारण का शैतिक कारण समझा जाता है, वहाँ देय सब कार्यों का साधन रूप में कारण है।

पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु और आकाश इन पांच द्रव्यों के सम्बन्ध में वैशेषिक की शैतिक प्रकल्पना का परिष्कार किया गया है। प्रकृति, शैतिकी वह हमारे सामने आती है, पांच तत्वों का सम्मिश्रण है, जिसमें एक न एक तत्व प्रचुर मात्रा में रहता है। पञ्चभूत प्रकृति की पांच अवस्थाएँ हैं, जैसे ठोस (पृथ्वी), तरल (जल), वायवीय (वायु), मैजोमय (अग्नि), अंतरिक्ष-मायवी (आकाश)। पृथ्वी के चार गुण हैं: गन्ध, रस, रप और स्पर्श। जल के तीन गुण हैं: रस, रप तथा स्पर्श। अग्नि के दो गुण हैं: रस और स्पर्श; वायु में केवल स्पर्श गुण है तथा आकाश में केवल शब्द गुण है।<sup>2</sup> यद्यपि पृथ्वी में अनेक गुण हैं तो भी हम कहते हैं कि अन्ध पृथ्वी का गुण है, क्योंकि यह गुण प्रधान मात्रा में है।<sup>3</sup> यदि पृथ्वी के अतिरिक्त जल तथा अग्नि दोनों में भी अन्ध मिलती है तो इस कारण से कि उनमें पृथ्वी के अन्ध मिले हुए हैं। अन्ध अन्ध के अन्ध पृथ्वी का विचार कर ही नहीं सकते, यद्यपि वायु और जल का कर सकते हैं। पृथ्वी से पानी समुद्र नील प्रसार की है। अग्नि, इन्द्रिया तथा अन्ध-विषयक पदार्थ।<sup>4</sup> अन्ध का विशेष गुण रस है। अग्नि का विशेष गुण ज्योतिर्मयता है। वायु अदृश्य है, यद्यपि विचार में सीमित है और अन्धों से मिलकर बनी है। वायु में गतिविधियों के होने से यह अनुमान किया जाता है कि वायु स्रष्टितत्वस्वभाव की है। यदि वायु अन्धों में रहित एक पूर्ण अविच्छिन्नता होनी तो उसमें गतिविधियाँ सम्भव न होती।<sup>5</sup> इसके अस्तित्व का अनुमान रस से होता है।<sup>6</sup> इसे अन्ध इसलिए कहा गया है क्योंकि इसमें गुण तथा चिन्ता है। सामान्य वायु का

1 वायुसूत्र, 3 1, 80-81।

2 वायुसूत्र, 3 1, 86।

3 अनादिप्रकृत पदार्थसंघट्ट, पृष्ठ 27।

4 वैशेषिकसूत्र, 2 1, 14।

5 प्राचीन वैशेषिकों तथा अन्धवाद का मत है कि वायु अन्धत्व नहीं होती किन्तु अपना ज्ञान अनुमान से उत्पन्न होता है। वे युक्ति देते हैं कि वायु का कोई रस नहीं है और इसलिए वह अन्धों नहीं पा सकती। वायुनिक वैशेषिकों का अन्धत्व है कि किसी वस्तु के अन्धत्व होने के लिए वह आकाशक नहीं कि वह देय ही का गन्ध, वायु का अन्धत्व रस से होता है।

विशेष गुण है। पृथ्वी, वायु, अग्नि तथा जल जैसे ठोस पदार्थों का निर्माण करने वाले अन्त में परमाणु ही हैं।

## 6 परमाणुवाद की प्रकल्पना

परमाणुवाद मानवीय मस्तिष्क के लिए इतना स्वाभाविक है कि भौतिक जगत् की व्याख्या के लिए आरम्भ में जितने भी प्रयत्न हुए, सबने इसी प्रकल्पना को अपनाया। सवनिपदों में भी इस प्रकल्पना के चिह्न मिलते हैं, जो सब भौतिक पदार्थों को चार तत्वों, अर्थात् अग्नि, जल, वायु और पृथ्वी, से बना हुआ मानते हैं। आकाश को छोट दिया गया है, क्योंकि इसका अपना एक विशिष्ट स्वरूप है और यह अन्य तत्वों के साथ मिश्रित नहीं होता। किन्तु अग्नि, जल, वायु और पृथ्वी अपने-आप में परिवर्तनशील और विभाज्य हैं, जबकि अथर्ववेदों को अपरिवर्तनशील तथा नित्य माना जाता है। स्वभावतः यह प्रश्न उठता है कि अपरिवर्तनशील, अविभाज्य तथा नित्य ये परमाणु हैं क्या? विचारधारा के उस आंदोलन में, जिसने जैन और बौद्ध दर्शन जैसी बड़ी-बड़ी दर्शनपद्धतियों को जन्म दिया, कुछ ऐसी भी बरान पद्धतियाँ थी—उदाहरण रूपा में अजीवक और जैन—जो परमाणुवाद की प्रकल्पना को मानती थी।<sup>1</sup> कणाद ने इसकी कल्पना विद्युत् आध्यात्मिक आचार पर की और इनके द्वारा जगद्विषयक विचारधारा को सरस बनाने का प्रयत्न किया। स्पूतिपत्र तथा डेमोफ्रिटस के माथ भी यही बात थी, क्योंकि अणुवाद की प्रकल्पना ने डाल्टन के समय से पूर्व तक वैज्ञानिक दृष्टिकोण से कोई महत्वपूर्ण स्थान नहीं प्राप्त किया।

सब पदार्थ, जो हिस्सों से मिलकर बने हैं, हिस्सों से ही उत्पन्न होते हैं, जिनके साथ वे समवाय-सम्बन्ध से जुड़े होते हैं; संयोग इसमें सहकारी है। जिन वस्तुओं को हम अनुभव करते हैं वे सब उत्पन्न हुई हैं, अर्थात् या तो अलग-अलग हैं या हिस्सों से बनी हैं। इसलिए वे अनित्य हैं। नित्य से अलग अनित्य का कुछ तात्पर्य ही नहीं है।<sup>2</sup> पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु नित्य और अनित्य दोनों ही हैं। किन्तु आकाश केवल नित्य ही है। मिश्रित पदार्थ जो उत्पन्न होते हैं, अनित्य हैं; किन्तु उनके बनाने वाले अणु, जो उत्पन्न नहीं होते, नित्य हैं।<sup>3</sup> बद्धय नित्य परमाणु हिस्सों में विभक्त नहीं हो सकते।<sup>4</sup> परमाणु विभाजन की अन्तिम सीमा है। यदि परमाणु के भी अवन्त रूप से हिस्से हो सकते तो सभी भौतिक पदार्थ उसी प्रकार से अतन्त घटकों की उपन होते, और इस प्रकार पदार्थों के आकारों में जो भेद है उसकी व्याख्या करना असम्भव हो जाता।<sup>5</sup> यदि भौतिक प्रकृति अनन्त रूप से विभाज्य होती जाती तो उसको हमें नून्य तक ले जाना पड़ता और इस विरोधाभासमय स्थिति को स्वीकार करना

1 भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड, पृष्ठ 291-93। बौद्धों के प्रामाणिक ग्रन्थों में तो नहीं, किन्तु उत्तरी बौद्ध-साहित्य में परमाणुवाद की प्रकल्पना के अनेकों उद्धरण हैं। वैश्वामित्र और सौतात्मिक ग्रंथें मानते हैं। देखिए ब्रूड-कृत 'वैज्ञानिक फिजिक्स', पृष्ठ 26-28।

2 4 1, 4।

3 4 1, 1, 2 3, 4-5, 7 1, 20-21।

4 पर का सूटे (न्यायशास्त्र, 4 2, 17-25)।

5 सर्वेषाम् अन्वयित्वात्कथं च मेवसंपन्नोस्तुत्यपरिमाणत्वावति। देखिए न्यायकन्दसी, पृष्ठ 31।



करके कैसे पहचान सकते हैं। हम उसी घड़े को देखते हैं जिसे पहले देखते थे, भेद केवल रस का है। इसके अतिरिक्त ऐसा प्रतीत होता है कि वैशेषिक के मत में, पृथ्वी के परमाणुओं का गुण, रस भी अनित्य है। यह तथ्य की इन्द्रियगम्य पदार्थों पर ताप का असर होता है, यह दर्शाता है कि वे सर्वथा ठोस नहीं हैं बल्कि छिद्र वाले हैं।<sup>1</sup>

परमाणुओं को गोलाकार (परिमाणुद्वय) बताया गया है, यद्यपि इससे यह परिणाम नहीं निकाला जा सकता कि उनके हिस्से हैं। इस विचार पर कि उनके हिस्से हैं, कुछ आपत्तियाँ की जाती हैं। जब तीन परमाणु भाग साथ अगल-अगल रखे जाते हैं तो मध्यवर्ती अन्य परमाणुओं को पार्श्वों में स्पर्श करता है। जब एक परमाणु सब ओर से घिरा रहता है तो हम परमाणुओं के छ पार्श्व समझते हैं जिन्हें हम परमाणुओं के भाग कह सकते हैं, और यदि छ पार्श्व संकुचित होकर एक बिन्दु पर आ जाते हैं तो इससे यह परिणाम निकलेगा कि कितने भी परमाणु क्यों न हों, वे एक परमाणु से अधिक स्थान न घेरेंगे, और समस्त भौतिक पदार्थ भी परमाणुरूप धारण करके अदृश्य हो जाएंगे। इस सब कठिनाई को दूर करने के लिए उत्तर में कहा जाता है कि परमाणुओं का हिस्सा में विभाजन केवल आनुभविक (अर्थात् प्रतीतिमात्र) है, यद्यार्थ नहीं है।<sup>2</sup> परमाणुओं का अन्दर और बाहर कुछ नहीं है।<sup>3</sup> और वे देणरहित हैं।<sup>4</sup>

परमाणु स्वभाव से निष्क्रिय हैं और उनकी गति वाह्य आघात के कारण है। हम जगत् के प्रलयकाल में परमाणु विद्यमान रहते हैं, किन्तु कुछ कार्य नहीं करते। उस समय वे पृथक्-पृथक् तथा गतिविहीन रहते हैं। वैशेषिक के मतानुसार, मूल परमाणुओं में गति एक विशिष्ट धर्म के अनुसार होती है।<sup>5</sup> प्रघास्तपाद कहता है महाभूतों में हम जो किया प्रकट होती पाते हैं और जिम्मा कोई भी कारण न तो प्रत्यक्ष द्वारा और न ही अनुमान द्वारा जान सकते हैं तथा जो फिर भी उपयोगी अथवा हानिप्रद पाई जाती है, इन्हीं अदृष्ट साधनों द्वारा उत्पन्न होती है (अदृष्टकारितम्)<sup>6</sup>, ऐसा ही समझा जाएगा।

पदार्थगत गुण इन परमाणुओं के कारण हैं, जिससे वे घने हैं। इन परमाणुओं में सब द्रव्यों के पांच सामान्य गुण रहते हैं, यथा पूर्ववर्तिता और पञ्चावर्त्तता के भी गुण रहते हैं। इनके अतिरिक्त, पृथ्वी में रस का विशेष गुण है तथा अन्य गुण, अर्थात् रस, रग, स्पर्श अथवा ताप, गुफता, वेग एवं तरलता हैं। जल में विशेष गुण सान्द्रता का है तथा मित्राय गन्ध के पृथ्वी के अन्य गुण

1 वायव्यातिकलात्मयटीका पृष्ठ 355 व्यावमञ्जरी पृष्ठ 438।

2 न्यायशास्त्र 4 2 20।

3 प्रकृत उदाया जगता है कि आकाश जो एक सरल (नमिचित) तथा मरुत्वापक द्रव्य है परमाणुओं के अन्दर प्रवेश करता है या नहीं? यदि करता है तो परमाणुओं के हिस्से मानने पडम और यदि प्रवेश नहीं करता तो परमाणुओं के तो हिस्से नहीं होवे किन्तु आकाश अबन्धापी नहीं रहेगा। उत्तर में यह कहा जाता है कि अन्दर और बाहर का विचार एक नित्यमत्ता के विषय में उठना ही नहीं और आकाश भी समस्त उपस्थिति से यह उपलब्ध नहीं होता कि परमाणुओं के हिस्से हैं।

4 न्यायशास्त्रिक 4 2 25। परमाणु बृहत्ता के विपरीत सूक्ष्म आकार के कहे जाते हैं। उनमें किसी न किसी प्रकार का परिमाण (जम्माई चौड़ाई) अवश्य है। इसमें विभिन्न मत के लिए वैशिष्ट्य पैदाकीकृत सिद्ध रिमिन्गम पृष्ठ 19 34, 149 153 तथा 164।

5 रामविशेषात् 4 2, 7।

6 पृष्ठ 309।



द्वयणुक सूदन है,<sup>1</sup> तो भी वे एक दृश्यमान परिमाण को उत्पन्न करते हैं। इसीलिए यह कहा जाता है कि उत्पन्न पदार्थ का परिमाण उनके हिस्से अथवा उनकी संख्या अथवा उनकी अवस्था पर निर्भर करता है।<sup>2</sup> ज्यों ज्यों द्वयणुको की संख्या बढ़ती है, त्यो-त्यो उसके अनुसार उत्पन्न पदार्थ के परिमाण में भी वृद्धि होती है। परमाणुओं के संयोग से उत्पन्न वस्तुएँ केवल समूहमात्र नहीं, अपितु पूर्ण इकाइयाँ हैं। यदि हम पूर्ण इकाई का प्रत्याख्यान करें तो हमारे सामने केवल हिस्से ही रहेंगे, जिनके और छोटे-छोटे विभाजन होते चलेंगे और अन्त में हम उन्हीं अदृश्य परमाणुओं तक पहुँच जाएँगे। इसी प्रकार यदि हम पूर्ण इकाई का निवेश करें तो हम अदृश्य परमाणुओं से परे अन्य किसी सत्ता को नहीं मान सकते। यदि यह कहा जाय कि परमाणु अपने-आपमें अदृश्य हैं तथा परमाणुओं के समूह दिखाई दे सकते हैं, जैसे कि एक अकेला योद्धा अथवा एक अकेला वृक्ष दिखाई न पड़े किन्तु एक पूरी सेना अथवा जंगल को अवश्य देखा जा सकता है, तो उत्तर में भ्याय का कहना है कि यह उपमा निर्बाध नहीं है, क्योंकि योद्धा और वृक्ष परमाणु रखते हैं और इसीलिए दिखाई देते हैं, जबकि परमाणु परिमाण नहीं रखते।<sup>3</sup> पूर्ण इकाई हिस्से से भिन्न एक वस्तु (अर्थात्तर) है, जिस प्रकार कि सगीत स्वरो के जोड़ से संबद्ध कुछ वस्तु है।<sup>4</sup> इसके अतिरिक्त, यदि पूर्ण इकाई न होती तो इस प्रकार के वाक्यों का कुछ अर्थ न होता कि 'यह एक कुरसी है', 'यह एक मनुष्य है' आदि-आदि। पूर्ण इकाई और उसके हिस्से परस्पर समवाय-सम्बन्ध से सम्बद्ध हैं।<sup>5</sup>

हिन्दू विचारधारा का कोई भी सम्प्रदाय ऐसा नहीं है जिसने कालचक्र- (युगों) की प्रकल्पना पर अथवा सृष्टि-रचना तथा विनाश (प्रलय) के क्रमशः आते रहनेवाले विद्वद् ब्रह्माण्ड के कालों पर, जिस पर पहले ही बहुत गम्भीर विचार होता आया है, फिर से विचार न किया हो। प्रजास्तपाव ने इन प्रक्रियाओं का वर्णन किया है।<sup>6</sup> ब्रह्मा के दिन की गणना के अनुसार जब सौ वर्ष हो जाते हैं तो उसकी मृतिक का समय आता है। उन सब जीवधारी प्राणियों को, जो अपने जन्म-अन्तःकरण के भ्रमण के कारण बचैचैन हो गए हैं, विभ्रम देने के लिए सर्वोपरि भगवान् (जो ब्रह्मा से भिन्न है) ममस्त सृष्टि को फिर से समेटने की इच्छा करता है। इस इच्छा के उदय का आशय होता है कि आत्माओं के उन सब अदृष्ट कारणों को जो प्राणियों के विविध शरीरों, इन्द्रियों तथा महामूर्तों के कारण हैं, रोक देना। उस समय भगवान् की इच्छा से आत्माओं तथा भौतिक परमाणुओं के संयोग से शरीर और इन्द्रियों का निर्माण करनेवाले परमाणुओं का पार्थक्य ही जाता है। जब परमाणुओं के समूह तट हो जाते हैं तो उनसे निर्मित पदार्थ भी नष्ट हो जाते हैं। तब फिर परमरूप भौतिक द्रव्यों, अर्थात् पृथ्वी, जल, अग्नि तथा वायु का एक-दूसरे के पश्चात् क्रमशः विलय होता है। परमाणु एकाकी रह जाते हैं तथा आत्माएँ भी अपने

1 महादेशमट्ट का मत है कि द्वयणुक अतीन्द्रिय नहीं है। 'दशपदार्या' का भी यह मत है। देखिए बृहद् वैशेषिक विनाशकाले और 'न्यायकोश', पृष्ठ 350।

2 वैशेषिकसूत्र, 7 1, 9।

3 न्यायभाष्य, 4 2 14।

4 न्यायसूत्र, 2 1, 35 36।

5 न्यायभाष्य और न्यायवार्तिक, 4 2 12।

6 प्रजास्तपावकृत पदार्थसंग्रह, पृष्ठ 48 से आगे।



पिछले पुण्य व पाप की समताओं से व्याप्त उकेली रहती है। उनके परचात् फिर प्राणियों को उनके पूर्वकर्मों का फलोपभोग कराने के लिए, सर्वोपरि भगवान् सृष्टि-रचना की इच्छा करता है। ईश्वर की इच्छा से वायु के परमाणुओं में, उन अदृष्ट प्रवृत्तियों के कारण जो सब वास्तव्यों में कार्य करती प्रारम्भ करती है, पति उत्पन्न होती है। वायु के परमाणु द्वयणुक तथा त्रयणुक और अन्त में महान् वायु को बनाने के लिए परस्पर समुक्त होते हैं, और शीघ्र ही महान् जन्म प्रकट होता है, उनके बाद महान् पृथ्वी और तब महान् अग्नि। ईश्वर के विचारमात्र (अभिध्यानमात्र) से ज्ञान तथा पृथ्वी के परमाणुओं में श्रद्धाण्ड उत्पन्न होता है, और उसके अन्दर भगवान् जगत् तथा ब्रह्मा की रचना है। उस ब्रह्मा के सुषुप्त हो गये थे वे सृष्टि रचना का कार्य रहता है। आत्मामों की शीघ्रियों में ब्रह्मा समस्त शीघ्रकोटि में है, और इस पद को वह तब तक सभाते रहता है जब तक उनके पुण्यकर्मों का सामर्थ्य बना रहता है। यह जबतक मध्यम रूप में ब्रह्मा की रचना नहीं है, और न ऐसा ही है कि उनके पुण्यकर्म के निशेष हो जाने के परिणामस्वरूप बहुजगत् स्वतः तपट हो जायगा। यह अनरदायित्व सर्वोपरि भगवान् का है। ब्रह्मा, ज्ञान की उच्चतम मात्राओं, अज्ञानचित्तता तथा अज्ञान के कारण, अपने मातम पुण्य, अर्थात् प्रजापतियों, मनुओं, देवताओं, पितरों, सृष्टियों तथा चारों धर्मों एवं अन्य सब जीवित प्राणियों की उनकी अपनी-अपनी प्रभावकारक क्षमताओं के अनुसार सृष्टि करता है।<sup>1</sup> श्रीश्वर के अनुसार अनन्त रूप में महान् और अपरि-वर्तनीयता तोल इच्छा, अर्थात् देव, काम और आकाश, सृष्टि-रचना तथा विनाश की प्रक्रियाओं से मञ्जु रहते हैं। विज्ञ की नवीन रचना नाम की कोई वस्तु नहीं है। प्रत्येक विज्ञ प्रमादि शृङ्खलाओं में से एक है। अतः की सृष्टि द्य प्रयोजन से होती है कि चेतनता-सम्पन्न जीवात्मा, अपनी-अपनी योग्यता के अनुसार, मनुभव प्राप्त कर सके। प्राणियों की मूलभूत शक्तियों की वास्तविक रूप देने का काम ही विश्व है और इसकी रचना इनके कर्मों के कारण तथा उन्हें अनुभव कराने के प्रयोजन से हुई है। किसी भी समय का सबसे उच्चकोटि का प्राणी ब्रह्मा है और कहा जाता है कि सम्पूर्ण विश्व उसीके अनुभव के लिए बना है। निरन्त सम्पूर्ण योग्यता एवं वर्जित वस्तु है और इसलिए उसका वादि भी है और अन्त भी है। अतएव ब्रह्मा ही योग्यता भी अनन्त नहीं है। जब उसका अन्त होया तो विश्व का भी अन्त हो जायगा, ऐसा कहा जाता है। परन्तु अन्य व्यक्तियों के बिना भूगते हुए अनुभव शेष रह जायगा। यदि एक ब्रह्मा ही योग्यता का अन्त हो जायगा तो दूसरा ब्रह्मा उसके स्थान पर आकर उच्च वास्तव्यों की सृष्टि में अभिध्याता का पद सभाते लेगा। इस प्रकार प्रत्येक विज्ञ के पूर्व और पश्चात् एक विश्व रहता है, और यह सृष्टि

1. वैदिक सृष्टि-रचना तथा प्रलय के कर्मों में एक महत्वपूर्ण देव का स्थान करता है। मणि का निर्माण वायु की रचना के तुल्य प्राणियों हीने के स्थान में उनके अन्त में होता है। 'सृष्टिकर्ता का हेतु उस प्रयोजन से यह था कि मणि की सृष्टि सृष्टि-व्यवस्था कर, अर्थात् द्विजगत् में सृष्टि, के हीक रहते हैं, अर्थात् विनाशकर्म, वा तोल का है निर्वाण मणि और पृथ्वी के मिश्रण से हुआ है। इस प्रकार पृथ्वी के सामग्र्यत्व का यह प्रकृतिक वैचारिक विचारों को अनुसृत्य देने के प्रयोजन से हुआ' (वैदिक विज्ञान, पृष्ठ 166)।

का प्रयाह अनन्तकाल तक चलता रहता है।<sup>1</sup>

परमाणु जो द्वयणुको के भौतिक कारण हैं, नित्य है और इसीलिए नष्ट नहीं हो सकते। द्वयणुक मूल परमाणुओं के नाश से नहीं, अपितु मूल परमाणुओं के संयोग के नाश से नष्ट होते हैं।<sup>2</sup> प्रचीन नैय्यायिकों का मत है कि कारणों का विनाश होने से कार्यों का भी तुरन्त विनाश हो जाता है। 'द्वयणुक' अपवाद-स्वरूप है, जहाँ संयोगमात्र का विनाश होता है किन्तु उनके भौतिक कारणों का विनाश नहीं होता। किन्तु परवर्ती नैय्यायिकों का मत है कि हर अवस्था में संयोग नष्ट होता है। यह मत अधिक उस्तोपजनक है, क्योंकि विनाश का अर्थ वस्तुओं का अपने घटकों (अवयवों) में उत्तरोत्तर विघटन ही है। यदि विनाश की प्रक्रिया की पुनरावृत्ति होती है किन्तु रचना की प्रक्रिया का विपरीत-भाव नहीं होता, और यदि हिस्सों के नाश से कार्य का विनाश हो जाता है, तो इन प्रक्रियाओं के मध्य व्यवधान रहेगा, अर्थात् हिस्सों के नाश के पश्चात् भी कार्य अवशिष्ट रह जायेंगे और यह सोचना असम्भव होगा कि इस मध्यवर्ती समय में कार्य कहा रहेगा। हिस्सों में बह रह नहीं सकता, क्योंकि वे तो विलुप्त हो चुके हैं। परमाणुओं में भी नहीं रह सकता क्योंकि कार्यों के साथ उनका सीधा सम्बन्ध नहीं है।<sup>3</sup>

शंकराचार्य अनेक युक्तियों के आधार पर परमाणुवाद की आलोचना करते हैं। प्रलयकाल में गति का आरम्भ विचार में नहीं आ सकता। मनुष्य के प्रयत्न से यह गति नहीं हो सकती, क्योंकि मनुष्य का तो उस समय अस्तित्व ही नहीं था। यदि अदृष्टरूपी तत्त्व को उत्तम कारण माना जाए तो प्रश्न उठता है—अदृष्ट का निवाम कहा है? यदि कहा जाए कि वह जीवात्माओं में रहता तो वह परमाणुओं को कैसे प्रभावित करता है? यदि परमाणुओं में रहता है तो बुद्धि-सम्पन्न न होने से वह गति नहीं वे सकता। यदि कल्पना की जाए कि जीवात्मा परमाणुओं के अन्दर समवाय-सम्बन्ध से रहती है और अदृष्ट उसके साथ संयुक्त रहता है, तो निरर्थक क्रियाशीलता होने चाहिए, जो विघटन की अवस्था के विपरीत होगा। इसके अतिरिक्त, यह कहा जाता है कि अदृष्ट का कार्य आत्माओं को उनके कर्मों का शुभाशुभ फल भोग कराना है तथा विश्व की उत्पत्ति अथवा विलय से उसे कुछ प्रयोजन नहीं है। परमाणुओं के परस्पर संयुक्त होने के सम्बन्ध में शंकराचार्य कठिनाइयाँ उपस्थित करते हैं। यदि परमाणु पूर्णरूप में एक-दूसरे के साथ संयुक्त होते हैं तो एक-दूसरे के अन्दर समा जाने से परिमाण नहीं बढ़ सकता। तब वस्तुओं की उत्पत्ति भी सम्भव नहीं हो सकती। यदि पूर्णरूप में संयुक्त न होकर परमाणु हिस्सों में संयुक्त होते हैं, तो परमाणुओं को हिस्से वाला मानना पड़ेगा। इसके अतिरिक्त यह भी सम्भन्ना कठिन होगा कि परमाणुओं के मिश्रण देशीय गुणों को कहा

1 उदयन आत्मतत्त्वविवेक।

2 परमाणुद्वयणुकीवृत्तनाश।

3 वैशेषिक का बहुसार जो प्रजा क विनाश विचार में ला सकते हैं एक अमान्यप्रत्यय अनाद्य बीच का प्रत्यय जिसमें केवल स्वयं न जानेवाने ठोस उत्पन्न पदार्थ विनाश होत हैं और एक महाप्रलय अथवा साक्ष्यीम विनाश जिसमें सब वस्तुएं भौतिक तथा जैविक परमाणुएत न तोट जाती हैं। सृष्टि तथा प्रलय निरन्तर की शक्तता तथा विकास (अप्टीकरण) क रूप है। तुलना कीजिए महाभागवत उपनिषद्, 5, अथैव इच्छियन् तादिक एत एतौमिज्ज, पृष्ठ 216।



जबकि वैशेषिक में इसके विपरीत है। इससे परिणाम यह निकलता है कि भारतीय दार्शनिक इस यूनानी मत को स्वीकार नहीं करता कि भुण परमाणु में अन्तर्निहित नहीं है। डेमोक्रीटस तथा एपिक्यूरस के मत में परमाणु स्वभाव से गतिमान है, किन्तु कणाद के मत में वे मुख्यतः स्वयं में निष्क्रिय हैं। एक अन्य मौलिक भेद दोनों में यह है कि जहाँ डेमोक्रीटस परमाणुओं में आत्माओं का बनना सम्भव मानता है, वहाँ वैशेषिक आत्माओं तथा परमाणुओं को नितान्त भिन्न मानता है और उसके मत में दोनों ही समान रूप में नित्यसत्ताएँ हैं। यूनानी परमाणुवादियों ने विश्व के एक यन्त्रवादी विचार को विवर्धित किया और ईश्वर को इस यन्त्र में निकाल बाहर किया। परमाणु जो सत्ता में अनन्त है और आकृतियों में भिन्न-भिन्न प्रकार के हैं, अनन्त आकाश में से गिरते हैं और इस प्रक्रिया में एक-दूसरे के साथ संघर्ष में आते हैं, क्योंकि बृहदाकार परमाणु लघुतर परमाणुओं की अपेक्षा अधिक शीघ्रता के साथ गति करते हैं। इस प्रकार एक प्रकार के भवरो में पहुँचकर वे समूहों तथा खोको का निर्माण करते हैं। कहा जाता है कि परमाणुओं की गतियों में परिवर्तन एक अनिश्चित विधि से होते हैं।<sup>1</sup> यद्यपि प्रारम्भिक वैशेषिकों ने स्पष्टरूप से ईश्वर की प्रकल्पना को स्वीकार नहीं किया तो भी उन्होंने धर्म (अदृष्ट) को अपने समस्त दर्शन का मुख्य सिद्धान्त करके माना है। इस प्रकार वैशेषिकों के परमाणुवाद में जहाँ भागिक प्रवृत्ति का पुट पाया जाता है, वहाँ उसके प्रतिरूप यूनानी दर्शन में हमका सर्वथा अभाव है। इस प्रकार वैशेषिक-प्रतिपादित परमाणुवाद में कुछ ऐसे स्पष्ट लक्षण देखे जाते हैं जो यूनानी दर्शन के प्रभाव के कारण नहीं हो सकते। प्रारम्भिक भारतीय विचारधारा में परमाणुवाद की प्रकल्पना की पूर्ववर्तिता सरलता-पूर्वक जोड़ी जा सकती है।

मसी कुछ समय पूर्व तक भौतिक विज्ञानशास्त्र में भी परमाणुवाद की प्रकल्पना का प्राधान्य था। किन्तु अभिनव प्रगति जब परमाणुवाद के अनुकूल नहीं है। अब पुनः अपरिबर्तनीय परिमाण नहीं रह गया है, बल्कि यह द्रुतगति से परिवर्तित होता है। यह वृद्ध शक्ति के अत्यन्त सूक्ष्म केंद्रों में परिषत् होता है, जिन्हें कोई शारीरिक महारा प्राप्त नहीं है, और जो अपेक्षाकृत विस्तृत दूरियों में बिखरे हुए हैं तथा इधर से उधर अत्यन्त द्रुतगति से उड़ते रहते हैं। उष्णता, प्रकाश और गति में भी, प्रकृति से अलग, मुख्य विद्यमान है। अब परमाणुओं को "इलेक्ट्रॉनों" (विद्युदणुओं) की संहति माना जाने लगा है, और ये विद्युदणुआकाश (ईश्वर) में अपना स्वरूप प्राप्त करते हैं। परमाणु सौरमण्डल का एक जपूरूप है, जिसमें एक केन्द्रीय सूर्य है, जो घूमता हुआ पुञ्ज है और जिसके चारों ओर छोटे-छोटे विद्युदणु गुरुत्वाकर्षण के नियम के अनुकूल उड़ते हैं। और यह गुरुत्वाकर्षण का सिद्धान्त ही पृथ्वी को सूर्य के साथ सम्बद्ध रखता है। परमाणुवाद की पुरानी प्रकल्पना नवीन तथ्यों की व्याख्या करने में असमर्थ है। तो भी विज्ञान के क्षेत्र में उक्त सिद्धान्त ने जो अभी तक विषय लाभ किया उसे देखते हुए मानना पड़ेगा कि यह एक सफल प्रकल्पना थी। परमाणुवाद ने 'सर्वचेतनवाद' की अपवस्था कर दिया, क्योंकि जहाँ तक विज्ञान का सम्बन्ध है, 'सर्वचेतनवाद' निःसार होने के कारण स्वयं गरास्त हो गया। किन्तु यूनान तथा भारत में भी इस प्रकल्पना को आध्यात्मिक दृष्टिकोण के आधार पर प्रस्तुत किया गया था, विज्ञान की कसौटी पर कसकर एक सिद्धान्त के रूप में प्रस्तुत नहीं

किया गया था। इस प्रसंग में प्रत्यक्षसूत्र प्रमाणीकरण सम्भव नहीं है। यह एक भावात्मक बीजना है जिसे प्राकृतिक तथ्यों की व्याख्या के लिए स्वीकार किया गया है। यह पर्यवेक्षण का विषय न होकर सिद्धान्त का प्रश्न है। इस प्रकल्पना को इस आधार पर स्वीकार करने के लिए कहा जाता है कि विश्व के अन्दर व्यवस्था तथा मानवस्य का विचार इसको मानने के कारण है। इसलिए जब हम देखते हैं कि इसका व्याख्यात्मक महत्व अथ नहीं रहा तो कोई कारण नहीं है कि जब त्यों न हम इस प्रकल्पना का प्रत्याख्यान कर दें।

## 7 गुण

द्रव्य तो अपना स्वतन्त्र अस्तित्व निरार रख सकता है, किन्तु गुण बिना भाव्य के नहीं रह सकता।<sup>1</sup> यह द्रव्य के अन्दर रहता है और स्वयं अन्य गुणों को धारण नहीं करता। अणुद गुण की परिभाषा इस प्रकार करता है कि गुण वह है "जिसका अविच्छेद द्रव्य हो, जिसमें और कोई गुण न हो, और जो किसी भी संयोग अथवा विभोजन का कारण न हो और न जिसका इतने कोई सम्बन्ध हो।"<sup>2</sup> वैशेषिकसूत्र में सप्तह गुण बताए गए हैं, अर्थात् रूप, रस, तन्म, स्पर्श, मर्या, परिमाण, पृथग्व्य (व्यधिकत्व), सयोग, विभाग, पूर्ववर्तित्व (प्राग्त्व), दग्धादन्विता (अपराग्त्व), बुद्धि (ज्ञान), मुख, दुःख, इच्छा द्वेष और प्रमान।<sup>3</sup> प्रजासुपाद लक्षण सूत्रों में और सात गुणों को जोड़ता है और वे ये हैं - गुरुत्व, रचना, स्नेह (स्निग्धता), घर्भ, अपर्भ, शब्द और सस्कार।<sup>4</sup> सधृता, मुदृता और कठोरता को भी गुणों में सम्मिलित करने के प्रयत्न किए गए, किन्तु इन प्रयत्नों में सफलता नहीं मिली क्योंकि सधृता केवल गुरुता का समाव है और मुदृता एवं कठोरता केवल सयोग की भिन्न-भिन्न मात्राओं को दर्शाती हैं।<sup>5</sup> अन्य वैशेषिक पूर्ववर्तित्व, पश्चाद्भवित्व और व्यतिरिक्त को छोड़ देते हैं क्योंकि इनमें से पहने दो वेग और कान पर निर्भर करते हैं और व्यतिरिक्त अन्योन्याभावा है। गुणों की सूची में मानसिक तथा भौतिक दोनों प्रकार के गुण सम्मिलित हैं।

हिन्दू द्रव्यों के जो गुण हैं वे नित्य कहे जाने हैं, और अनित्य द्रव्यों के गुण अनित्य कहे जाने हैं। ऐसे गुण जो दो या दो से अधिक द्रव्यों में पाए जाते हैं,

1 "पद्मानुवाद की प्रकल्पना को प्राचीन वाच्य में और आधुनिक काल में, सभी की ठीक-ठीक सिद्ध नहीं किया गया है। यही अर्थों में, सिद्धान्त में रूप में यह 7 को रूपों में, न है, और न ही एकल है। यह संवाद एक कल्पनामात्र है। अर्थात् यह ठीक है कि इसमें प्रमान अथ किसी कल्पना में वह समान या अन्वय की अन्विता नहीं है। अन्वय कारण शैतिक तथा समावर्तित्व विमान दोनों को ही मान कर जो अन्वय-वाच्य का एक संयोग अथ विभवा अथ। फिर भी यह है एक कल्पना ही, और अन्वय इसमें दो तथ्यों में विषय में साक्षात्क बना तो यह ही जो अन्वय-वाच्य का एक संयोग है, जो अन्वय-वाच्य का एक संयोग है, जो अन्वय-वाच्य का एक संयोग है। (शौण्डेय-सूत्र प्राक. विवरण, खण्ड 1, पृष्ठ 333)।

2 लघुवदभाव में गुण शब्द एवं विशेष अर्थ में प्रयुक्त हुआ है।

3 1, 1, 16। द्रव्य-प्रकल्पनादृष्ट पदार्थव्यवस्था, पृष्ठ 94।

4 1, 1, 6।

5 प्रजासुपाद लक्षणसूत्र, पृष्ठ 10।

6 तर्कसंग्रहटीका 4।

सामान्य गुण कहलाते हैं, तथा जो एक ही द्रव्य में रहते हैं, विशेष गुण कहलाते हैं। रूप, रस, गन्ध, स्निग्धता, प्राकृतिक तरलता, बुद्धि, मुल, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, सस्कार और शब्द विशेष गुण हैं जो अपने गुणी पदार्थों को अन्यो से विशिष्ट करके प्रस्तुत करते हैं। सख्या, परिमाण, व्यक्तित्व, संयोग, विभाग, पूर्ववर्तित्व, पश्चाद्वर्तित्व, गुह्यता, कृत्रिम तरलता, द्रुतगति सामान्य गुण हैं।<sup>1</sup> ये गुण सब द्रव्यों में समान हैं और अपने निजी स्वरूप में मनोगत गुण हैं। ये ऐसे विषयनिष्ठ नहीं हैं जैसे कि अन्य गुण हैं। उदाहरण के रूप में, सख्या को विषयनिष्ठ गुण समझा गया है : एक ही पदार्थ एक या अनेक रूप में देखा जा सकता है। सरथा, परिमाण, व्यक्तित्व, संयोग और विभाग सब द्रव्यों में पाए जाते हैं। काल और देग में तो अन्य कोई गुण नहीं है, किन्तु आकाश में शब्द गुण भी है। मन में, जिसे मूर्तरूप माना जाता है, परमाणुओं से बने द्रव्यों के मात गुण हैं और द्रुत गति भी है। आत्मा में पाच सामान्य गुण हैं, और नौ गुण विशेष हैं, यथा बुद्धि, मुल, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म और अधर्म और मानसिक प्रभावोत्पादक क्षमता। ईस्वर में पाच सामान्य गुण हैं और इनके अतिरिक्त ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न भी हैं।<sup>2</sup> गुणों में एक भेद और किया गया है अर्थात् एक वे जिनका प्रत्यक्ष ज्ञान हो सकता है, दूसरे वे जो प्रत्यक्ष द्वारा नहीं जाने जा सकते। धर्म और अधर्म, गुह्यता तथा क्षमता प्रत्यक्ष के विषय नहीं हैं। एक अन्य प्रकार में भी गुणों में भेद किया जा सकता है, जैसे रूप, रस, गन्ध और स्पर्श तथा शब्द ये केवल एक ही इन्द्रिय के द्वारा जाने जा सकते हैं, और दूसरे वे हैं, जैसे सख्या, परिमाण, व्यक्तित्व, संयोग और विभाग, पूर्ववर्तित्व, पश्चाद्वर्तित्व, तरलता, स्निग्धता, और गति, जिनका ज्ञान दो इन्द्रियों के द्वारा होता है। आत्मा के गुण—यथा ज्ञान, मुल, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न—मन के द्वारा जाने जा सकते हैं।<sup>3</sup>

रूप ऐसा गुण है जिसका बोध केवल आल द्वारा होता है और यह गुण पृथ्वी, जल, और अग्नि में पाया जाता है, यद्यपि पिछले दो में यह स्थायी रूप से रहता है। पृथ्वी में ताप देने से इस गुण में विविधता आती है। रूप (रंग) निम्न-भिन्न है और सात प्रकार के माने गए हैं, यथा श्वेत, नीला, पीला, लाल, हर, भूरा और चित्र-पिचित्र। रस उन पदार्थों का गुण है जिनका बोध केवल चित्ता के द्वारा होता है। पृथ्वी और जल में रस है। इसके पाच प्रकार स्वीकार किए गए हैं—मीठा, सड़ा, चरपरा, कड़वा और तिक्त (कड़ु आ)। गन्ध एक विशेष गुण है जिसका बोध केवल नासिका द्वारा ही हो सकता है। यह या तो सुगन्ध होती है अथवा दुर्गन्ध होती है, और यह पृथ्वी का गुण है। स्पर्श ऐसा गुण है जो केवल त्वक् के द्वारा ही जाना जा सकता है। स्पर्श तीन प्रकार का माना गया है, ठण्डा, गरम और न ठण्डा न गरम। इससे हमें यह प्रतीत होता है कि स्पर्श यथार्थ में तापमान ही है। यह पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु में रहता है। कभी-कभी खुरदरापन,

1 प्रशस्तपादकृत पदार्थसम्बन्धग्रह, पृष्ठ 95-96।

2 नापापरिच्छेद, पृष्ठ 25-34।

3 प्रशस्तपादकृत पदार्थसम्बन्धग्रह, पृष्ठ 96

फटोरना, चिकनाहट, और कोमलता भी स्पर्श के अन्दर सम्मिलित कर लिए जाते हैं।<sup>1</sup>  
शब्द आकार का गुण है।

मध्या वस्तुओं का ऐसा गुण है जिसके कारण हम एक दो, तीन जैसे शब्दों का व्यवहार करते हैं। इन सत्त्वाओं में एकत्व नित्य भी है और अनित्य भी, किन्तु अन्य सब सत्त्वाएँ अनित्य ही हैं। जब हम धरे को देखते हैं तो हमें एकत्व अथवा दृष्ट पदार्थ की एकता का ज्ञान होता है। जब हम दूसरा छडा देखते हैं तो उसके एकत्व का ही बोध होता है और उसमें द्वित्व नहीं है। दो पदार्थों के एकरवों का एक साथ विचार करने से द्वित्व की भावना उत्पन्न होती है। पहली सत्त्वा के अतिरिक्त बाकी सब सत्त्वाओं का भाव विचार की क्रिया के कारण (अपेक्षाबुद्धि) होता है।<sup>2</sup>

आयाम (परिमिति) वस्तुओं का वह गुण है जिसके कारण हम वस्तुओं को मापते हैं और उन्हें बड़ा या छोटा, लम्बा या ठिगना, कर्क जायते हैं। नित्य द्रव्यों में आयाम भी निरूपण से तथा अनित्य द्रव्यों में अक्षयायी रूप से रहता है। आकार में परम मात्र है, इसी प्रकार एक परमाणु में परम लक्ष्यता (परिमाणुत्व) है। अनित्य द्रव्यों का आयाम सत्त्वा, विस्तार तथा उनके वजनजाले हिरमो की उपस्थिति से जाना जाता है।<sup>3</sup> द्रव्ययुक्त सूक्ष्म हैं, तथा अन्य सब परिमित विस्तार वाले हैं।

पृथक्त्व पदार्थों के परस्पर-भेद का आधार है।<sup>4</sup> यह स्वस्व में पदार्थ है, भावात्मक नहीं है। जैसे द्रव्य में हमका अविच्छेदन होता है उसीके अनुकूल यह नित्य अथवा अस्थायी होता है। जहां व्योक्तत्व अनित्य पदार्थों में भी रहता है, वहां विदोषत्व नित्य द्रव्यों का गुण है। व्योक्तत्व वस्तुओं की सरुदा-मन्वन्धी भिन्नताओं का प्रतिपादन करता है, किन्तु विदोषत्व वस्तुओं की गुणारमक विदोषता का प्रतिपादन करता है।

सयोग और विभाग,<sup>5</sup> क्रमशः जो वस्तुएँ पहले पृथक् थीं उनके परस्पर जुटने की तथा जो पहले संयुक्त थी उनके पृथक् होने की वनमाते हैं। सयोग किसी एक पदार्थ की गति से होता है, जैसे कि एक उड़ती हुई चीन किसी खम्भे पर धा बैठती है, अथवा दोनों पदार्थों की गति से होता है, जैसे दो मछले हुए मेडे एक-दूसरे में मिर टकराने हैं। सयोग एक अन्य सयोग के द्वारा भी होता है। जब हम लिखते हैं तो कलम और कावज के सयोग से हाथ का सयोग भी कावज के साथ हो जाता है। क्योंकि संयुक्त होनेवाले दो पदार्थों का पहले पृथक् रहना आवश्यक है, इसलिए दो सर्वव्यापक पदार्थों का परस्पर सयोग नहीं हो सकता, क्योंकि वे एक-दूसरे से कभी अलग नहीं होते। इसी प्रकार विभाग भी दो पदार्थों में से एक अथवा दोनों की गति से अथवा किसी अन्य विभाग के द्वारा होता है। पदार्थों के अन्दर जो परिवर्तन होते हैं वे सयोग और विभाग के कारण होते हैं।

1 अनात्मज्ञान उर्वमसत, पृष्ठ 145-56।

2 गगनरत्नो, पृष्ठ 118-19, उपस्यार, 7, 2, 8। यहाँ स्पष्ट रूप से यह मत है कि द्वित्व का अतिरिक्त के समान ही अर्थार्थ हैं, बशर्तित्तानी अविच्छिन्न बौध के द्वारा होगी है, महा वैशेषिक का मत है कि इन सत्त्वाओं की बुद्धि टांग देकर अनिच्छिन्न नहीं, बशर्तित्तानी होता है। इस विषय में वैशेषिक यह भूल जाता है कि जब तक वे एक ही पदार्थ रहते हैं तब तक अन्तर्त्वा का विचार भी उचित नहीं हो सकता। द्वित्व के विचार की भाँति, इसे भी विचार के प्रयोग की आवश्यकता होती है।

3 वैशेषिकसूत्र, 7, 1, 89।

4 वैशेषिकसूत्र 7, 2, 2।

5 प्रशास्त्रोपादहन पदार्थसमसह, पृष्ठ 139 से आगे, 151 से आगे।

पूर्ववर्तित्व और पश्चाद्वर्तित्व<sup>1</sup> काल अथवा देश में दूर या समीप के भावों के एक समान आधार हैं। इन दोनों को वस्तुतः गुणन कहकर मूर्त पदार्थों के परस्पर-सम्बन्ध कहना चाहिए। प्रजास्तापाद स्वीकार करता है कि ये सम्बन्ध निरपेक्ष नहीं हैं।<sup>2</sup>

सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष और प्रयत्न तथा ज्ञान आत्मा के गुण हैं। गुह्यता पदार्थ का वह गुण है जिसके कारण पदार्थों का भूकाव शिरसे समय भूमि की ओर होता है।<sup>3</sup> पृथ्वी और जल के परमाणुओं की गुह्यता नित्य है, जबकि पदार्थों की गुह्यता अनित्य है। तरलता, जो प्रवाहक्षम क्रिया का कारण है, या तो सामिद्धिक है अथवा नैमित्तिक है। जल स्वभावतः तरल है, किन्तु पृथ्वी की तरलता विधातीय हेतुओं के कारण आती है।<sup>4</sup> स्निग्धता जल का गुण है और समुद्रत होने तथा चिकनेपन आदि का कारण है।<sup>5</sup> घर्ष और अघर्ष आत्मा के गुण हैं, जिनके कारण यह मुख का अनुभव करती है अथवा वृक्ष भोगती है। अदृष्ट वह शक्ति है जो आत्माओं तथा वस्तुओं से उत्पन्न हुई है और जिसके कारण विश्व की व्यवस्था सम्पन्न होती है और आत्माएँ अपने पूर्वकर्मों के फलों का उपभोग करती हैं। वैशेषिक में यह समस्त तार्किक कठिनाइयों को दूर करने की अक्षूक औपधि है। जिस किसी की भी अन्य किसी प्रकार से व्याख्या न ली जा सके उसका कारण अदृष्ट प्रतीत दिया जाता है। सुई की गति अग्नि की ओर होने, पौधों में आद्रता के प्रसार, अग्नि के ऊर्ध्वगामी होने, वायु की गति और परमाणुओं की प्रारम्भिक गति इन सबका कारण अदृष्ट ही बताया गया है।<sup>6</sup> किसी भी बटना की व्याख्या-विषयक जिज्ञाना के सम्बन्ध में यह कह देना कि यह एक पक्षिके कारण हुई पर्याप्त समझा जाता है। वैशेषिक की योजना में अदृष्ट नाटककारों के देवी साहाय्य के समान है, जो ऐसी अवस्था में जबकि ललभन को दूर करने का और कोई साधन उपलब्ध न हो, स्वयं में उत्तरकर दुःख ग्राह को काटकर समस्या को सुलझा देते हैं। वैशेषिक वर्णन की सीमाओं पर ही अदृष्ट को अपना कार्य करने के लिए क्षेत्र मिलता है। विज्य का प्रादि, उसकी व्यवस्था तथा सुन्दरता, वस्तुओं का लक्ष्य और उपाय के रूप में एक-दूसरे से जुड़ना—सभी का कारण अदृष्ट बताया गया है। पणवर्ती विचारकों ने जब ईश्वर की यथार्थता को स्वीकार कर लिया, तो अदृष्ट को वह माध्यम मान लिया गया जिसके द्वारा ईश्वर की इच्छा अपना कार्य करती है। सस्कार तीन प्रकार का है वेग, जो किसी पदार्थ को गति में रखता है, भावना, जिसके द्वारा आत्मा पूर्वकाल में अनुभूत वस्तुओं की स्मरण करने तथा पहचानने योग्य होती है, और स्थिति-स्थापकता, जिसके कारण पस्तु छोटी जाने पर भी फिर से अपनी पहली स्थिति में आ जाती है। पांच शैतिक द्रव्यों में वेग कर्म अथवा गति के द्वारा उत्पन्न होता है, और उसका प्रतिकार स्पर्श-योग्य दोस द्रव्यों के शयोग से होता है। स्थिति-स्थापकता ऐसे द्रव्यों से रहती है जो सिकुड़ते और फैलते हैं।

1 प्रजास्तापादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ 164 से आगे।

2 प्रजास्तापादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ 99।

3 वैशेषिकनूत, 5, 1, 7-18, 5 2, 3, प्रथमपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृ० 263।

4 प्रजास्तापादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ 264।

5 प्रजास्तापादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ 266।

6 5 1 35, 5 2, 7, 13, 4 2, 7। केवल वे अत्र उपपन्नो की गतियों की व्याख्या

काले रूप उन्हें काल्पित्यापी आत्मानो के कारण उत्पन्न होनेवाली बताया है (केवल-कृत हिन्दरी शाक रि टन्पकिटव नादरेज, तृतीय संस्करण, खण्ड 1, पृष्ठ 315)।



## 8 कर्म अथवा क्रिया

कर्म अथवा गति<sup>1</sup> को विद्वत् का एक ऐसा लक्ष्य माना गया है जिसे और कम नहीं किया जा सकता। यह न तो द्रव्य है और न गुण ही है, बल्कि अपने-आपमें एक स्वतन्त्र पदार्थ है। मयाय गतियों का द्रव्यो में उसी तरह संबंध है जैसेकि गुणों का है। केवल भेद यह है कि गुण द्रव्य का स्थायी स्वरूप है, जबकि क्रिया क्षणिक स्वरूप है। गुरुता शरीर का एक गुण है किन्तु उसका गिरना एक घटना है। वे गुण जो निरन्तर अपना अस्तित्व रखते हैं, गुण कहलाते हैं, और जबकि वह अस्तित्व नहीं रहता वे कर्म कहलाते हैं। निरन्तर रहने वाले तथा घटित होने वाले गुणों में यह एक भेद है।<sup>2</sup> कणाद कर्म की परिभाषा करते हुए कहते हैं कि कर्म वह है जो एक ही द्रव्य में रहता है, गुणों से रहित है तथा संयोग और विभाग का मीमांसा धारणात्मिक कारण है।<sup>3</sup> गतियों के पांच प्रकार के भेद बताए गए हैं, अर्थात् ऊर्ध्वगति, अधोगति, मण्डोच, विस्तार तथा सामान्य गति। कर्म अपने सरलतम रूप में तारकामित्र होना है, जबकि वेग एक निरन्तर प्रवर्तित है और गतियों की मूलाना की द्योतक है। कर्म अपने सभी स्वरूपों में अस्थायी है, और अपने आपात्प्रभूत द्रव्य के परवर्ती संयोग अथवा विभाग के माध्य ही समाप्त हो जाता है। आकाश, काल, देश तथा आत्मा यद्यपि द्रव्य हैं, तथापि अमूर्त होने के कारण कर्म से रहित हैं।<sup>4</sup>

## 9 सामान्य

जब हम द्रव्यो की अनेकता को स्वीकार कर लेंगे तो प्रकट है कि उनमें पारस्परिक सम्बन्ध भी है। द्रव्यो को एक सामान्य होना चाहिए क्योंकि वे सभी द्रव्य हैं, उन्हें एक-दूसरे में भिन्न भी होना चाहिए क्योंकि वे सभी द्रव्य हैं। जब हम किसी गुण को अनेक पदार्थों में विहित पाते हैं तो उसे हम 'सामान्य' कहते हैं। किन्तु जब हम उस गुण को इन पदार्थों को अन्य पदार्थों से पृथक् करनेवाला पाते हैं तो हम उसे 'विशेष' कहते हैं। एसा प्रतीत होता है कि कणाद 'सामान्य' को एक भावात्मक पदार्थ मानते हैं।<sup>5</sup> जब हम प्रदान्तपार के पास पहुँचते हैं तो भावात्मक विचार का स्थान अधिक प्रवर्धित समर्थ-वादी सिद्धान्त ने लेता है, जिसके अनुसार सामान्य निरर्थक है, एक है, और द्रव्य, गुण अथवा कर्म ऐसी की अनेकों वस्तुओं में रहता है। मदीय तथा इत अनेक वस्तुओं से घनिष्ठ रूप से सम्बद्ध हैं, किन्तु वे नित्य नहीं हैं। आवश्यक नित्य है किन्तु अनेक वस्तुओं से सम्बद्ध नहीं है। सामान्यभाव निरर्थक है और अनेक वस्तुओं का गुण भी है, किन्तु उनके माध्य घनिष्ठ सम्बन्ध नहीं रखता, अर्थात् अनेक वस्तुओं का निर्माण करनेवाला व्यवस्था नहीं है। इसी प्रकार 'विशेष', 'सामान्य' नहीं है, क्योंकि उस व्यवस्था में यह अपने स्वयं को स्वो वैशिष्ट्य तथा सामान्य के माध्य मिश्रित किया जाने लगेगा। घनिष्ठ सम्बन्ध

1 कर्म के तात्पर्य यदा गति से है, ऐन्द्रिय कर्म अथवा कार्यकारणभाव के नैतिक विधान में नहीं है।

2 सुतस्य श्रीज्ज, 20-20 ई० आशयन : शौनिक, छाक 1, पृष्ठ 37।

3 बोधोपनिषद् 1. 1. 7।

4 शिष्यिकसूत्र, 5. 2, 21, 2. 1, 21। मनु चन्द्रशेखर है कि कारण आत्मा को कर्म-विहीन मानते हैं।

5 2. 1, 3 में जगो है कि 6. 2. 16। प्रदान्तपार के अनुसार, गतियों का भेद केवल शौनिक शरीरों, परपञ्चों तथा मन तथा ही शीघ्र है।

(समवाय) को सामान्य के साथ मिश्रित न करना चाहिए, क्योंकि उस अवस्था में इसे समवाय के साथ समवाय-सम्बन्ध की आवश्यकता होगी, और इस सिलसिले का कहीं अन्त न होगा। सामान्य, जिसके धारण करने से विभिन्न व्यष्टियों को एक श्रेणी में रखा जाता है, अपने-आपमें एक स्वतन्त्र पदार्थ है। यह नित्य है, एक है तथा अनेकों के अन्दर रहता है (अनेकानुगतम्)।<sup>1</sup> यह एक समान स्वरूप के साथ (अभिन्नात्मकम्) अणुकी श्रेणी के सब पदार्थों में रहता है (स्वविगमसर्वगतम्), तथा अनुवृत्तिप्रत्यय कराने का कारण है।<sup>2</sup> द्रव्य गुण और कर्म में तो सामान्य है, किन्तु सामान्य, विशेष, समवाय तथा अभाव में कोई सामान्य नहीं है। एक सामान्य अन्य सामान्य में नहीं रह सकता। वृक्षत्व तथा घटत्व अपने-आपमें सामान्य हैं और इसलिए इन सबमें एक समान रहने वाला अन्य कुछ नहीं हो सकता, क्योंकि उस अवस्था में हम एक प्रकार की शक्त-रहित पश्चाद्गति में पड़ जायेंगे।

सामान्य दो प्रकार का है, उच्चतर तथा निम्नतर। उच्चतम सामान्य सत्ता-सम्बन्धी है।<sup>3</sup> इसके अन्तर्गत अधिकतम वस्तुएँ आ जाती हैं। यह अपने अन्दर सबको समाविष्ट कर लेता है किन्तु स्वयं किसी के अन्दर समाविष्ट नहीं होता। यह किसी उच्चतर जाति की उपजाति नहीं है। सत् ही अकेला पदार्थ सामान्य है, और विविष्ट स्वयं ही पदार्थ विशेष है। और इन दोनों के मध्य हमें सामान्य-विशेष मिलते हैं, जैसे कि द्रव्य और शेष पदार्थ जिनमें कुछ परिमित वस्तुएँ आती हैं। वे पिछले पदार्थ सर्वश्राही तथा ऐकान्तिक दोषों का आधार हैं, क्योंकि वे उपजाति और जाति दोनों हैं।<sup>4</sup> विस्तार से सामान्य की कोटि का निर्णय होता है।

1. उदघन का कहना है कि जहाँ केवल एक ही विविष्ट है, जैसे आकाश (अणु), जहाँ व्यष्टित्व का भेद नहीं है, जैसे घट तथा कनक (कुन्वत्त्वम्), जहाँ भिन्न-भिन्न पदार्थों के पदार्थों का सम्मिश्रण (संकर) है, जहाँ अन्तर्विहीन पश्चाद्गति (अवस्था) है, जहाँ सार का विरोध (एपहानि) है, जहाँ कोई सम्पन्न नहीं है, वहाँ कोई जाति अपना सामान्य नहीं है। देखिए सिद्धांतमुस्तासिल, पृष्ठ 8।

मईत जाति को स्वीकार नहीं करता। यह स्वीकार करते हुए कि घटत्व स्वयं प्रथा ही है, यह वह मानने की उक्त नहीं है कि जाति अपने-आपमें कुछ है। देखिए वेदान्तपरिभाषा, 1।

2. गुणना कीजिए स्वार्थ की परिभाषा से. "पदार्थ का सार उस पदार्थ के स्वरूप का नाम है जो उस वही तथा नाम के अत्याम्य पदार्थों में समान रूप से है। यह एक ऐसा स्वरूप है जो सबमें पूर्ण रूप से एक समान है और हमारे धारणा के अनुसार, सबमें केवल एक समान ही नहीं बल्कि एक ही है। यह ऐसा स्वरूप है जो सब वस्तुओं के समान गुणों का उद्गम-स्थान है, जिसके कारण से एक-दूसरे के समान दिखती हैं तथा हमारे धन पर एक सा प्रभाव डालती हैं। यह वह स्वरूप है जो बुद्धि और केवल बुद्धि के द्वारा ही प्राप्त किया जा सकता है, क्योंकि यह अधोधिक और अतीन्द्रिय रूप है" (लौकिक)।

जैन मतानुयायी सामान्य को बहुरूप, अनित्य तथा सीमित अर्थात् लक्ष्यगत मानते हैं। यह जैन के सधन्यो का एकसमान लक्षण है। न्याय-वैशेषिक तथा पूर्वमीमांसा के मत में, सामान्य एक पदार्थ स्वरूप में उस जगत में अपना व्यक्ति-निरोधक प्रवृत्ति रखता है, जो विविष्टों में भिन्न है, एक है, नित्य तथा गर्वगत है। नैत्रियों के अनुसार, सामान्य की प्रथायंता विविष्टों के सादृश्य अथवा एक-समान स्वरूप में निहित है, और यह एक वही वस्तु अनेक है तथा अनेक विविष्टों में विद्यमान है, और अनित्य है अर्थात् विविष्ट के साथ-साथ उलान्न होता है और नष्ट होता है, संघगत नहीं वस्तु उसी विविष्ट तथा सीमित है जिसके अन्दर कि वह रहता है।

3. वैशेषिकसूत्र, 1 : 2, 4, 7-10, 17. प्रशस्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ 311।

4. प्रशस्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ 11। देखिए सुई 'दि वैशेषिक फिलामफो, पृष्ठ 99-100; सुतनय कीजिए 'क्षत्पदार्थों', पृष्ठ 5 'सामान्य परम् अपर परपरन्वेति त्रिविधम्'।

अक्षय्य तथा सख्य में और जाति तथा उपाधि में भी भेद किया गया है। जाति वस्तु के साथ उत्पन्न हुई है, प्राकृतिक तथा निम्न है। उपाधि मर्यादम तथा अस्थायी है। प्रत्येक सामान्य-मक्षण जाति नहीं है। क्योंकि कुछ मनुष्य अन्धे हैं, इसलिए हम अन्धों को 'जाति' के नाम में नहीं पुकार सकते। मनुष्यों का वर्गीकरण मानव के रूप में जाति है। किन्तु राष्ट्रीयता अथवा भाषा की दृष्टि में जाका पृथक्-पृथक् वर्गीकरण उपाधि है। मानव-जाति मनुष्यों को मनुष्यों से पृथक् करती है, किन्तु जाका वर्ग काने लोगों को काली भेड़ों या काने पत्तों से अलग नहीं कर सकता।<sup>1</sup> पहला वर्गीकरण स्वाभाविक है, किन्तु दूसरा कृत्रिम है।

प्रशस्नपाद के अनुसार, सामान्य व्यक्तिरूप पदार्थों से स्वतन्त्र एक यथार्थ सत्ता है। परवर्ती वैशेषिक सामान्यों की स्वतन्त्र सत्ता के यथार्थवादी मत को स्वीकार करते हैं, जो कहा जाता है कि प्रथमवान में भी विद्यमान रहते हैं। इस मत के अनुसार, सामान्य प्लेटों की काष्ठमयी कल्पना के पृथक्, अतीन्द्रिय, प्रभुग आदर्शमय रूपों के अनुकूल है।<sup>2</sup> जहाँ कणाद ने विचार की क्रियाशीलता पर बल दिया और इसलिए सामान्य तथा विविष्ट के सम्बन्ध को अधिभाष्य बनाया, वहाँ प्रशस्नपाद ने सामान्यों के नित्यस्वरूप पर बल दिया। इन प्रकार ठोस काष्ठ होकर यह मत स्वीकार करता पड़ता है कि सृष्टि की रचना में सामान्य विविष्टों के अन्दर प्रवेश करते हैं और अपने लिए अस्थायी अभि-न्यम्नियों की सृष्टि करते हैं।<sup>3</sup> इस प्रकार की स्थिति की कठिन समस्या है सामान्य तथा विविष्ट का सम्बन्ध, अर्थात् तन्त्र तथा अस्तित्व का सम्बन्ध। प्रशस्नपाद का मत 'प्लेटों के यथार्थवाद' के ही समान है, जिसके अनुसार

1. म्याण्डूक, 2 2 71। 'वेन दर्शनिक सामान्य का वर्गीकरण ही प्रकार का करते हैं, एक स्वतंत्रता के कान एक-दूसरे को काटते हुए और दूसरा सत्ता सम्पादमान। स्वतंत्रता के अकार काना अनेको अवस्थायी में एकमान है, जबकि सम्बन्धमान एक ऐसा साध्य है जो पकाश की पूष तथा वाचाप्य जवाचाप्य में स्थिर रहता है। पहला मिया रूप साधारण है और विद्यमान विद्यमान साधुत्व है।' (संविष्ट प्रमाणायवदवालोकाकार, 5 3-5।)

2. मरन्दु स लिए यह निम्नलिखित उद्धरण समस्या की दृष्टिकोण का समझ में सहायक है। मरन्दु 'मैटार्किरक' नामक ग्रन्थ में लिखते कहता है "वे मनुष्यों का श्रेय यथाप में सुकराव की दिया जा सकता है—शामान्यतन्त्र यथुमान-साधकों तक और सामान्य-विषयक परिष्कार, जो दोनों ही विज्ञान के प्रारम्भ से सम्बन्ध है। किन्तु मनुष्यता में सामान्य अथवा परिष्कारों के अस्तित्व को पृथक् नहीं किया। ही जो उन्हीं उतराधिकारियों ने उन्हें पृथक् अस्तित्व दिया और इसे उन्होंने विचारों का नाम दिया।" (गोश्वरुण भाष्यभाष्यनुवाद, 1078 बी० 28)। सुकराव के साथ सहमत होकर मरन्दु प्लेटों के अनुकूलियों की सम्मोचना करता है— "वे विचारों की एकमात्र सामान्य द्रव्य और पृथक् विविष्ट मानते हैं। यह चीज सम्भव नहीं है, यह पहले विचारों का पुका है। उन स्थितियों में जा करते हैं कि विचार सामान्य हैं, दो भेदों का जो एव में निता इत्या इत्या कारण यह है कि उन्होंने आदर्श द्रव्य तथा इन्द्रियमय वस्तुओं को पृथक्मान नहीं माना। उन्होंने सोचा कि इन्द्रियमय विविष्ट पदार्थ एक प्रकार की बनावट में हैं और उनमें से कोई श्रेय नहीं जाता, किन्तु सामान्य द्रव्य पृथक् और स्थिर है। और सुकराव के इस प्रकल्पन को प्रेरणा दी—अपनी परिष्कारों में श्रेय। किन्तु अपने उन्हें विविष्ट पदार्थों से पृथक् नहीं किया का, जोर उचित ही सोचकर पृथक् नहीं किया था।" (मैटार्किरक, 1086 ए० 32 रीमिचर ऑब्जेक्शन्स/नुवाद)।

3. तुलना की लिए इस मत में अन्य सकारण के मत की कि सामान्यता के श्रेय प्रथम पदार्थों में केवल सामान्य श्रेयता के रूप में ही नहीं है, बल्कि क्रियाशील है, और सामान्य केवल मरन्दु का ही विचार नहीं है, बल्कि भारतीय दार्शनिकों के पूष साधारण के रूप में विद्यमान रहता है और सामान्य तथा विविष्ट अस्तित्व की बर्णना नहीं करता।

इन्द्रियगम्य वस्तुओं का जो रूप है वह विचारों के सामान्य रूपों में भाग लेने के कारण है, और विचार नित्य तथा आत्मनिर्मल है। प्लेटो के मत<sup>1</sup> के विरुद्ध जितनी भी आपत्तियाँ हैं वे यहाँ भी लागू होती हैं—अर्थात् यह कि यह समझ में आना भी मुश्किल है कि किस प्रकार बिना विभाज्य अथवा गुणन के विचार विशिष्टों में भाग ले सकते हैं और विशिष्ट विचारों में भाग ले सकते हैं; तथा यह कि एक और भी उच्चतर सामान्य की आवश्यकता है जो विचार को उसके अनुकूल विशिष्टों के साथ सम्बद्ध कर सके; और तथार्कथित तीसरे व्यक्ति को मुक्ति।

सामान्यों की पदार्थशास्त्र-विषयक स्थिति के प्रश्न पर भारत के विभिन्न सम्प्रदायों में भी मध्यकालीन युरोप के सम्प्रदायों की भाँति घोर बहस होती रही है। यह स्पष्ट है कि वैशेषिक बौद्धों के इस मत से सर्वथा महमत नहीं है, कि सामान्यता का भाव केवल नाममात्र ही है। बौद्धों के मत में, सामान्यता का नामों के साथ ही सम्बन्ध है।<sup>2</sup> और उसकी विषयनिष्ठ सत्ता कुछ नहीं है। विशिष्टों में कोई ऐसे समान लक्षण नहीं होते कि जिन्हें सामान्य कहा जाता है। यदि गाय के विशिष्ट ध्वनित्व को किसी सामान्य अवयव की आवश्यकता हो तो उस अवयव को किसी अन्य और फिर उसको भी किसी अन्य अवयव की आवश्यकता होगी और इस प्रकार इस शृंखला का कहीं अन्त न होगा। 'सामान्य' प्रत्यक्ष ज्ञान का विषय नहीं है। सामान्यता के भाव का निर्माण हम भूतकाल के अनुभवों के परिणाम के रूप में करते हैं और उसे भूल से बाह्य पदार्थों तक फैला देते हैं।<sup>3</sup> श्रीधर इस मत का खण्डन करता हुआ कहता है

1 देखिए प्लेटोहृत 'परमेकार्मिड'।

2 तुलना कीजिए हीम्ल 'सामान्य कुछ नहीं है, केवल नाम है।' ह्यूमन नेचर, 5 6।

3 देखिए 'सिद्ध बुद्धिस्त न्याय दूकदस' में सामान्यवृत्तविक्रमसारितं। जयन्त सामान्य तथा विशिष्ट के एकात्मता सम्बन्धी बौद्धमत के विरोध में तर्क उपस्थित करता है। इस आशय का कि सामान्य विशिष्ट से भिन्न नहीं है क्योंकि यह विशिष्ट से जलप देश के किसी भिन्न भाग को नहीं बरसा, समाधारण इस विचार से ही जाता है कि सामान्य विशिष्ट के अन्तर्ग रहता है। अगला प्रश्न है कि क्या सामान्य पूर्णरूप में अमबा अमठ, विशिष्ट के अन्तर्ग रहता है। यदि सामान्य हिस्से से भिन्नकर बना है तो इतना नाश भी हो सकता है, और यह नित्य नहीं हो सकता। इस प्रकार यह पूर्णरूप में ही विशिष्ट के अन्तर्ग रहता है, और इसे एक ही विशिष्ट के अन्तर्ग समाप्त हो जाना चाहिए। किन्तु जयन्त विरोध में कहता है कि अनुभव इस लक्ष्य का माक्षी है कि सामान्य अक्षयि पूर्य रूप से प्रत्येक विशिष्ट में विद्यमान है तो भी इतने सारे विशिष्टों में तदा विद्यमान रहता है। बौद्धमतानुयायी वक्षपुत्रक कहता है कि सामान्य का या तो व्यापक (सर्वगत) होना चाहिए अथवा कुछ विशिष्टों में जो उसी वर्ग के हैं, सीमित (पिण्डगत) होना चाहिए। किन्तु दोनों में से कोई भी सम्भव नहीं है। यदि सामान्य सब पदार्थों में पामा जाता है तो गोल को चोटो तथा परपरो इत्यादि सबको पामा जाना चाहिए। इस प्रकार चाँदियों का सार्वभौ हो जाएगा। यदि सामान्य विशिष्टों के एक चुने हुए समूह में विद्यमान रहता है (स्वल्पान्तित सर्वगत) तो यह शक्य होता है कि हम चाय के एक तब-वात विधु में भी गोल का प्रत्यक्ष करते हैं, यदि वह गाय के उत्पन्न होने से पूर्व बड़ा विद्यमान न था? हम यह नहीं कह सकते कि सामान्य विशिष्ट के साथ ही उत्पन्न हुआ क्योंकि सामान्य नित्य है। और न इसे किसी अन्य विशिष्ट में आया हुआ कहा जा सकता है, क्योंकि सामान्य अमृत है और पति नहीं कर सकता, और हम इसे किसी अन्य विशिष्ट से आते हुए देखते भी नहीं। जब विशिष्ट का नाश हो जाता है तो क्या सामान्य लुप्त हो जाता है? जयन्त उत्तर देता है कि यह संगत अर्थात् सब विशिष्टों में विद्यमान रहता है, यद्यपि एक विशिष्टों में यह न व्यक्त होता है और न देखा जा सकता है, और यद्यपि यह भी कहा जाएगा कि इसकी अविद्यमानता ही इसकी विद्यमानता का प्रमाण है। इसलिए यह कल्पना करना अनुचित है कि सामान्य 'चाय' इस विशिष्ट वधो-वधो उत्पन्न चाय में



जाएगा।<sup>1</sup> गुणों में सामान्य तथा विशेष का भेद बौद्धिक विस्लेषण का काम है। सकेत यह हुआ कि सामान्य, विशेष, और सम्बन्ध इनकी सत्ता उस अर्थ में नहीं है जिसमें कि द्रव्य, गुण और कर्मों की सत्ता है।<sup>2</sup> किन्तु वे भावात्मक, अभावात्मक नहीं हैं। हम कणाद को प्रत्ययवादियों की कोटि में नहीं रख सकते, क्योंकि वह सामान्य को यथार्थ का ही ब्रह्म मानता है। परम प्रत्ययवादियों के मत में सामान्य का अस्तित्व केवल मन में ही है। सामान्य गुण, जिन्हें हम सामान्य कहते हैं, उतने ही यथार्थ हैं जितनी कि व्यक्तिगत विशेषताएँ, यद्यपि हमारा विचार सामान्य गुणों को अलग करके उन्हें व्यापक-भाव में एकत्रित कर देता है। कणाद ने सावधानी के साथ इस विषय को लक्ष्य किया कि सादृश्य के ब्रह्म हमसे तथा हमारी विचारधारा से उतने ही स्वतंत्र है जितने कि स्वयं विशिष्ट पदार्थ। हम मन युक्तों को एकसमान बनाते नहीं हैं, बल्कि उन्हें इस रूप में पाते हैं। इस अर्थ में अरस्तू के मत का, गर्वात् वस्तुस्थित सामान्य का, समर्थन होता है। यह भी सत्य है कि सामान्य नित्य है और एक है, क्योंकि नमूना कायम रहता है, जबकि विशेष आते-जाते रहते हैं। मनुष्य जन्म लेते हैं तथा मरते हैं किन्तु मनुष्यत्व बना रहता है। विशिष्ट सत्ताओं की अपेक्षा सामान्यों में अधिक स्थिर रहने वाली यथार्थता है। इस प्रकार प्लेटो का सिद्धान्त वस्तुपूर्व सामान्य भी सत्य है। यह पिछला मत प्रशस्तपाद में प्रमुख रूप से पाया जाता है। सामान्य तथा विशेष में जो भेद है वह यथार्थ है, क्योंकि उनके सम्बन्ध को घनिष्ठ सम्बन्ध (सम्बाध) कहा गया है।<sup>3</sup>

1. हुसना कीजिए इस मत की इस स्फोटक के मत के साथ, जो तत्त्व अथवा रूप के अन्वेषण में विश्वास करता है और यह मानता है कि वह किसी व्यक्तिगत अवस्था के अर्थों नहीं है। वह विशिष्ट के एकरव तथा सामान्य रूप के एकरव में भेद करता है। सामान्य विशिष्ट पदार्थों में प्रकट होता है यद्यपि इसे सामान्य के रूप में बुद्धि के द्वारा जाना जाता है। अपने-आपमें यह न विशिष्ट है और न सामान्य है, किन्तु जो है सो है, एक ऐसी वस्तु है जो सामान्यता तथा विशिष्टता की पूर्ण-वर्ती है।

2 1 2, 7।

3 पार्ष्दारथि सामान्य और विशिष्ट के पारस्परिक सम्बन्ध के विषय में भाषति उठाता है। जब हम एक गाय को देखते हैं तो वह जान इस प्रकार का होता है कि 'यह एक गाय है' (इय गौ), इस प्रकार का नहीं होता कि 'इस व्यक्तिगत रूप गाय में गाय नये का मारतत्त्व है' (इह बवि गौत्वम्)। इसलिये सामान्य विशिष्ट में भिन्न नहीं है। कहा जाता है कि दोनों को पृथक् नहीं किया जा सकता। पृथक् किए जा सकने (युतसिद्धि) में तात्पर्य यह ही पृथक् अर्थात् स्वतन्त्र वस्तुओं की योग्यता (पृथक्वर्तित्वम्) है अथवा विभिन्न अधिष्ठानों में विद्यमानता (पृथक्वर्तित्वम्) है। दोनों में से किसी अथवा में ही पूर्ण इकाई तथा उसके घटक भागों में कोई सम्बन्ध न होगा। क्योंकि पूर्ण इकाई में वृत्ति के बिना ही भागों में वृत्ति हो सकती है। और पूर्ण इकाई और उसके भाग भिन्न भिन्न अधिष्ठानों में सम्बाध-सम्बन्ध से रहते हैं—पूर्ण इकाई अपने भागों में और भाग अपने घटक परमाणुओं में रहते हैं। इसी प्रकार सामान्य तथा विशिष्ट के अधिष्ठान भिन्न भिन्न हैं, क्योंकि सामान्य का अधिष्ठान विशिष्ट है और विशिष्ट का अधिष्ठान उसका निर्गण्य करनेवाले भाग है। इस प्रकार पार्ष्दारथि मिथ सम्बाध की परिभाषा करते हुए कहते हैं कि यह वाच्य और आवेष के बीच एक ऐसा सम्बन्ध है जिससे आवेष आधार के अन्तर अनुस्यूय बोध उत्पन्न करता है। "येन सम्बन्धनाद्येयम् आधारे स्थावृत्ता बुद्धि जनपति स सम्बन्ध इति" (आम्भेदीकिका, पृष्ठ 283 84)। इस प्रकार के कथन का कि सामान्य विशिष्ट में अन्तर सम्बाध-सम्बन्ध से रहता है, तात्पर्य यह है कि सामान्य (गौत्व) विशिष्ट (गाय) के अन्तर इसके बोध को उत्पन्न करता है। क्योंकि सामान्य का प्रत्यक्ष विशिष्ट के अन्तर होता है इसलिये वे एक दूसरे से भिन्न नहीं हैं। यदि सामान्य विशिष्ट से सम्बाध भिन्न होता तो हम कभी ऐसा कथन न कर सकते कि 'यह एक गाय है'। कुमारिल और पायगारथि मिथ के अनुसार सामान्य और विशिष्ट का सम्बन्ध सात्त्विकत्वपक्ष तथा शेषरक्त है। वही, पृष्ठ 283 से आये।



## 11. समवाय

कषाद का तात्पर्य समवाय से उस सम्बन्ध से है जो कारण तथा कार्य के मध्य है।<sup>1</sup> प्रशस्तपाद की परिभाषा के अनुसार, यह वह सम्बन्ध है जो उन वस्तुओं में रहता है जिन्हें पृथक् नहीं किया जा सकता, और जो परस्पर आधार तथा आधेय के रूप में है, तथा जो इस विचार के आधार है कि "इसके अन्दर वह है,"<sup>2</sup> श्रीधर का कहना है कि पुण्य तथा सुख परस्पर समवाय-सम्बन्ध से सम्बद्ध नहीं है, यद्यपि उनका निवासस्थान आत्मा है, क्योंकि वे आधार और आधेय के रूप में सम्बद्ध नहीं हैं। एक वस्तु तथा उसके चोतक शब्द में समवाय-सम्बन्ध नहीं है, क्योंकि वे आधार-आधेय नहीं हैं। फल भूमि पर हो सकता है, किन्तु वे दोनों ऐसे नहीं हैं जो पृथक् न किए जा सकें। इसलिए वे भी समवाय-सम्बन्ध से सम्बद्ध नहीं हैं। अद्युत्तिगिद्धि अथवा पृथक्त्व की असम्भावना तादात्म्य नहीं है, क्योंकि दो वस्तुएँ यद्यार्थ में एक नहीं हैं। अग्नि का रूप तथा लोहे का गोला दोनों एक-दूसरे से भिन्न हैं। जहाँ कषाद समवाय-सम्बन्ध के अन्तर्गत केवल कार्यकारण-संबन्धों को ही रखते हैं, वहाँ प्रशस्तपाद कारण-कार्य-सम्बन्धों से अन्य मध्यमों को भी इनके अन्दर ले आता है। सामान्यतः यह सम्बन्ध जो द्रव्यों को उनके गुणों के साथ, एक पूर्ण इकाई को उनके हिस्सों के साथ, गति को गतिमान् पदार्थ के साथ, व्यक्ति को विषय के साथ, कारण को कार्य के साथ संयुक्त रखता है, समवाय-सम्बन्ध है। इस प्रकार समनेत सदस्य एक इकाई के रूप में अथवा तादात्म्यरूप यथार्थता के रूप में हमारे मन में प्रस्तुत होते हैं।

समवाय अथवा आवश्यक सम्बन्ध संयोग अथवा आकस्मिक सम्पर्क से, जो कि वस्तुओं का एक गुण है, भिन्न है। जहाँ संयुक्त पदार्थ संयोग से पूर्ण अपनी पृथक्-पृथक् मत्ता रखते हैं, वहाँ समवाय-सम्बन्ध वाले पदार्थ पृथक् न हो सकने वाले सम्बन्ध से जुड़े होते हैं। समवाय-सम्बन्ध का कारण भगवैत पदार्थों में से किसी एक की क्रिया नहीं है। जहाँ संयुक्त पदार्थों के अलग-अलग हो जाने पर संयोग-सम्बन्ध समाप्त हो जाता है, वहाँ यह समवाय-सम्बन्ध अविनश्यक है। इसके अतिरिक्त, संयोग दो स्वतन्त्र द्रव्यों में सम्पन्न होता है, जबकि समवाय-सम्बन्ध से जुड़े दो पदार्थों में आधार-आधेय का संबंध होता है।<sup>3</sup> समवाय-सम्बन्ध से जुड़े दो पदार्थों में से जब तक कम से कम एक नष्ट न कर दिया जाए, वे पदार्थ पृथक् नहीं किए जा सकते। संयोग एक ही स्वरूप की दो वस्तुओं के अन्धर होता है, जो अलग-अलग विद्यमान रहती हैं और कुछ समय के लिए संयोग में लाई जाती हैं। संयोग-सम्बन्ध एक प्रकार का वाह्य सम्बन्ध है जबकि समवाय-सम्बन्ध आन्तरिक है।<sup>4</sup> संयोग-सम्बन्ध में दो भिन्न पदार्थों जोड़े जाते हैं, किन्तु उनके संयोग से किसी ऐसी यथार्थ इकाई का निर्माण नहीं होता जो उनमें से प्रत्येक में घुसी हुई हो। समवाय-सम्बन्ध यथार्थ सामञ्जस्य है।

समवाय को नित्य कहा गया है, क्योंकि उसके उत्पन्न होने में अतर्विहीन पश्चाद्-

1 7 2 26।

2 अद्युत्तिगिद्धिनाम् आध्यायकारधुताना य सम्बन्ध इह प्रत्यक्षेषु न समवाय । प्रशस्त-पादरूप पदार्थसमसङ्ग, पृष्ठ 14) । और देखिए पृष्ठ 324 , वैशेषिकसूत्र, 7 2, 26-28; 5 2, 23 ।

3 प्रशस्तपादरूप पदार्थसमसङ्ग, पृष्ठ 326 ।

4 पुनः ता निमित्तैश्चकी जानख्व द्वारा प्रतिपादित स्वरूप निर्देशक अन्धर तथा संयोगक अन्धर के भेद के साथ ।



गति हो जाएगी। श्रीधर का कहना है कि यह सम्बन्ध मनुष्य के अस्तित्व के न तो पहले, न पीछे, और न साथ-साथ ही प्रकट हो सकता है। यदि कपड़े के बनने से पूर्व समवाय-सम्बन्ध का रहना सम्भव हो सकता, तो यह विचार में नहीं आ सकता कि उस वस्तु में यह रहता कहीं, क्योंकि समवाय के एक मध्यम का उस समय अस्तित्व ही नहीं था। यदि यह कपड़े के साथ उत्पन्न होता है तो कपड़ा समवाय का अधिष्ठान होने के अपने स्वरूप को खो देगा। यदि यह भाग्य जाए कि कपड़े के बनने के पश्चात् यह प्रकट होता है, तो भी कपड़ा इसका अधिष्ठान न रहेगा। कार्य के लिए भी इसका (समवाय का) अधिष्ठान होना सम्भव नहीं है। समवाय इन अर्थात् में नित्य है कि उत्पन्न पदार्थ ही उत्पन्न या नष्ट किए बिना इसे उत्पन्न या नष्ट नहीं किया जा सकता। इसकी नित्यता इन प्रकार मापस है। समवाय-सम्बन्ध का प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। निम्न वस्तुओं के एक न हो सकने वाले सम्बन्ध से इसका बेबल अनुमान किया जा सकता है।<sup>1</sup>

यहां पहले पांच पदार्थों में समवायित्व है, तथा अनेक अथवा ऐसे रूप परए जाते हैं जो उन्हें परस्पर एक-दूसरे से भिन्न करते हैं वहां समवाय शेषल एक ही है और इसमें अनेकत्व नहीं है।<sup>2</sup> यह समवाय-सम्बन्ध में किसी वस्तु में नहीं रहता, क्योंकि ऐसा मानने से एक अन्तर्विहीन पश्चाद्गति उपस्थित हो जाएगी। समवाय के सम्बन्ध में हमारे जो नाजाबिध विचार हैं उनमें परस्पर कोई भेद नहीं है, जैसाकि यत्ना के सम्बन्ध में हमारे जो नाजाबिध विचार हैं उनमें कोई भेद नहीं है। सम्बन्ध का रूप एक ही है, बल्कि ही सम्बन्ध पदार्थ भिन्न हो।<sup>3</sup>

अस्तु, समवाय का विचार बौद्धिक चेत का परिणाम है, यद्यपि इसे विषय-निष्ठ अस्मिन्त्व की क्रांति में रखा गया है। इसका उद्भव अपरूपण से हुआ है और इसी से जन्म इसका कोई अस्तित्व नहीं है। सकाराचार्य ने समवाय की प्रकल्पना की आलोचना की है। उनका तर्क है कि जिस प्रकार का संयोग परमाणुओं तथा आकाश में है वह उतना ही नित्य है जितना कि समवाय। समवाय क्योंकि एक सम्बन्ध है, इसलिए जिसमें इसका सम्बन्ध है उसके साथ सादात्म्य नहीं रहता। समवाय का संबंध उन पक्षों से बाध है जिन्हें सम्बन्ध होता है, और इसे स्वयं उन पक्षों के साथ सम्बन्ध होने के लिए एक संघर्ष की आवश्यकता होती है, और इस प्रकार इस विसृष्टि का कहीं अन्त नहीं है। इसके नास्तिकता, हमें यदा ही एक ऐसे संघर्ष की कल्पना करनी होगी जिससे समवाय समवायी में, अर्थात् समवाय-सम्बन्ध से जुड़ी वस्तुओं में, रहता है। यदि समवाय समवायी में अल्प सम्वाय-सम्बन्ध से नहीं रहता, अर्थात् उसके साथ सादात्म्य है, तो संयोग को भी अस्तु वस्तुओं के साथ सादात्म्य माना जा सकता है।<sup>4</sup> ऐसा मत प्रकट करना निरर्थक है कि समवाय की समवायी वस्तुओं में

1 प्राचीन नैय्यायिकों के विचार में यह शक्य का विषय है।

2 तर्कसंग्रह, 8।

3 प्रसन्नपारवृत्त पदार्थसंबन्धग्रह, पृष्ठ 326।

4 कुमायित्य कहता है "यदि समवाय धर्म में तथा उस विनिश्चय न्यक्ति से जो धर्म के अन्त समवाय सम्बन्ध से रहता है, कोई भिन्न वस्तु है, तो यह (समवाय) उनमें सम्बन्ध के रूप में नहीं रह सकता। दूसरी ओर, यदि यह उनके साथ सादात्म्य है, तो वे दोनों भी सादात्म्य हैं—इन विचारों के अनुसार कि दो वस्तुएं एक ही बाध से साथ सादात्म्य हैं वे आपस में ही सादात्म्य होंगी।" तर्क-कार्तिक, प्रथमसूत्र, 150।

रहने के लिए उसे उनसे जोड़ने वाली किसी तीसरी चीज की आवश्यकता नहीं जबकि सयोग को समुक्त वस्तुओं से सम्बन्ध होने के लिए समवाय-सम्बन्ध की आवश्यकता है। एक को पदार्थ तथा दूसरे को गुण कह देने से कठिनाई दूर नहीं होती। इसमें सन्देह नहीं कि एक द्रव्यणुक का अपने घटक तत्त्वों के साथ अथवा एक उपजाति का अपने सदस्य व्यक्तियों के साथ जो सम्बन्ध है, वह वैसा नहीं है जैसाकि मेजपोंग का भेज के साथ है। किन्तु दोनों अवस्थाओं में कठिनाई वही प्रतीत होती है, अर्थात् कोई भी सम्बन्ध, चाहे वह किसना ही घनिष्ठ क्यों न हो, परस्पर सम्बन्ध पक्षों के साथ तदात्मक नहीं हो सकता। इस युक्ति को नि कार्य-कारण के बीच यह सम्बन्ध अवश्य होता चाहिए, स्वीकार नहीं किया जा सकता। यदि कारण और कार्य परस्पर इस प्रकार सम्बन्ध हो कि उन्हें पृथक् नहीं किया जा सकता, जैसाकि वैशेषिक का मत है, तो ऐसा मानना कहीं अधिक सरल हो जाता है कि दोनों के बीच तात्त्विकरूप से तादात्म्य है। इसके अतिरिक्त, अविभाग्य-सम्बन्ध का विचार न्यायवैशेषिक की कार्यकारण-सम्बन्धी प्रकल्पना के इस आवश्यक स्वरूप के विरोध में जाता है कि कारण का अस्तित्व कार्य से अवश्य पूर्व रहना चाहिए।<sup>1</sup> कारण अपना पृथक् अस्तित्व रखने में समर्थ है। यदि समवाय कारण के साथ कार्य का सम्बन्ध है जो (कार्य) अपना पृथक् अस्तित्व रखने में असमर्थ है, तो क्योंकि किसी भी सम्बन्ध के लिए दो पक्षों का होना आवश्यक है, और कार्य जब तक इसका अस्तित्व नहीं है, कारण के साथ सम्बन्ध नहीं हो सकता, इसलिए दोनों के मध्य समवाय-सम्बन्ध नहीं हो सकता। ऐसा कहने से भी कोई लाभ नहीं हो सकता कि कार्य उक्त सम्बन्ध में अस्तित्व में आने लगने के पश्चात् प्रविष्ट हो जाता है, क्योंकि वैशेषिक यदि यह मानता है कि कारण के साथ सम्बन्ध होने से पूर्व भी कार्य का अस्तित्व रह सकता है, तो यह पृथक् अस्तित्व के अयोग्य नहीं है। कार्य तथा कारण के मध्य मयोग तथा विभाग नहीं होते, इस सिद्धान्त का प्रत्याख्यान हो जाता है। यदि कारण के साथ सम्बन्ध होने से पूर्व कार्य का अस्तित्व सम्भव है, तो दोनों के मध्य पीछे से होने वाला सम्बन्ध समवाय न होकर केवल सयोग है। जिस प्रकार कि समवाय नहीं किन्तु सयोग ही ऐसा सम्बन्ध है जिसमें प्रत्येक द्रव्य, जैसे ही उत्पन्न होता है, आकाश इत्यादि सर्वव्यापक द्रव्यों के साथ सम्बन्ध होकर अपनी स्थिति को प्राप्त करता है—यद्यपि उक्त सम्बन्ध के लिए उक्त पदार्थ में कोई गति नहीं होती—उसी प्रकार कार्य का कारण के साथ सम्बन्ध सयोग-सम्बन्ध ही होगा, समवाय-सम्बन्ध नहीं।

## 12 अभाव

अभाव ने अभाव को एक स्वतन्त्र पदार्थ स्वीकार नहीं किया। उनके मतानुसार अत्यन्ताभाव का कुछ अर्थ ही नहीं है। अन्य सब प्रकार के अभाव, यथा प्रागभाव, अर्थात् कार्य को उत्पन्न करने से पूर्व कारण की अवस्था, प्रध्वसाभाव, अर्थात् कार्य की वह अवस्था जब वह अपने तत्त्वों में विलय हो जाता है, तथा पारस्परिक अन्योन्याभाव, अर्थात् अपनी-अपनी धैर्यगति पृथक् सत्ता रखनेवाली वस्तुओं के मध्य का सम्बन्ध—ये सब भावात्मक

सत्ता से सम्बन्ध रखते हैं।<sup>1</sup> यद्यपि विद्यमानवस्तुओं के लौकिक वर्गीकरण के लिए अभाव-रूप किसी स्वतन्त्र पदार्थ की आवश्यकता नहीं है, तो भी विश्व की लौकिक व्याख्या के लिए नियेष का विचार आवश्यक है। जब वैशेषिक ने अपने श्रेण को वित्तृत किया और अनुभव की दृश्यरूप में सामान्यस्वरूप व्याख्या करने का प्रयत्न किया, तो उसने अभावरूपी एन पदार्थ का विकास किया। सब विचार-मदतियों के अन्दर सम्बन्धों का एक घटा स्थान है। सम्बन्ध हमें एक वस्तु से दूसरी वस्तु की ओर ले जाता है, और यह सन्नयन केवल नियेष नहीं है। जयन्ता नियेष का आधार है, और जिसे विरोध कहा जाता है वह नियेष का विपरीत रूप है। प्रत्येक सम्बन्ध नियेष का एक प्रकार है जो विरोध के विधान का उल्लेख नहीं करता। एक वस्तु अपने सम्बन्धों के माध्यम से स्थिति में सम्बद्ध है। जब हम किसी वस्तु के विषय में कहते हैं, तो इसकी सत्ता सपत्ता स्थिति के माध्यम से पुष्टि होती है। जब हम सम्बन्ध के विषय में कहते हैं, तो इसके अभाव की सत्ता पर बत दिया जाता है। एक वस्तु बिना विरोध के स्थिति है; एक सम्बन्ध बिना विरोध के प्रतिष्ठित स्थिति है।

यद्यपि अभाव पदार्थविद्यमान-सम्बन्धी पदार्थ न होकर अधिकतर एक लौकिक पदार्थ है, तो भी असत् को मनु के ही समान अस्तित्व रखनेवाला पदार्थ मानने की एक प्रवृत्ति है।<sup>2</sup> इस प्रकार नियेष तथा अभाव को एक ही समान माना जाने लगा। विद्वानाथ का कहना है कि छः पदार्थों के पारम्परिक नियेष के कारण असत् के अभाव की उत्पत्ति होती है।<sup>3</sup> नियेष सब प्रकार के सम्बन्धों पर लागू हो सकता है, न कि केवल एकसमता तथा अस्तित्व ही के संबंधों पर, अर्थात् विशेष का विचार है। वेदांत तथा पश्चात् के अनुयायी इसे पदार्थ मानने से सम्बन्ध नियेष करते हैं। वे इसे एक सरल अधिष्ठान मानते हैं, इससे अधिक और कुछ नहीं।<sup>4</sup> यदि अभाव एन पदार्थ है तो एक अन्तर्निहित पदार्थ स्थिति उत्पन्न होगी, क्योंकि घटे की अनुपस्थिति (घटाभाव) घटे से भिन्न है, और घटाभाव का अभाव घटाभाव से भिन्न है। इस कटिगाई से घटने के लिए प्राचीन नैय्यायिक घटाभाव के अभाव को घटे की उपस्थिति के समान ही मानते थे। नियेषात्मक का नियेषात्मक नियेषात्मक होता है। किन्तु इस मत की सत्ता स्वीकार नहीं किया। आधुनिक नैय्यायिकों यह मत है कि एक नियेषात्मक सभी भी नियेषात्मक के समान नहीं हो सकता, यद्यपि प्रथम नियेष के नियेष का नियेष प्रथम नियेष के समान है।<sup>5</sup>

वस्तुतः ही अभाव के अभाव को स्वीकार करना है। पूर्ववर्ती, अर्थात् पदार्थ की उत्पत्ति से पूर्व का पदार्थ का अभाव, तथा पश्चात्वर्ती, अर्थात् विनाश के पदार्थ का पदार्थ का अभाव। जब तक पुरुष उत्पन्न नहीं हुआ उसका अस्तित्व पहले प्रकार का अभाव है। जब महा टूट जाता है तो यह घटे का अभाव दूसरे प्रकार का है।<sup>6</sup> वाचस्पति अभाव के निम्न प्रकार में विभाग

1 9 1, 1 से जावे।

2 अभावार्थ तथा अभावार्थ, 2-2, 12; अर्थव्यवस्था, पृष्ठ 225-30।

3 अभावार्थ इत्यदिशब्दान्त्वो वाचावत्वम्। (सिद्धान्तमुक्तावली, 12)।

4 अर्थव्यवस्था, 80।

5 अर्थव्यवस्था, 80।

6 अभावार्थ, 2, 2, 12।

7 अर्थव्यवस्था, 2, 2, 9।

कमता है (1) तादात्म्याभाव, अर्थात् एकात्मता का निषेध, (2) ससर्ग-भाव अथवा सहसम्बन्ध का निषेध। और यह दूसरा अभाव पूर्ववर्ती, पश्चाद-वर्ती तथा अत्यन्ताभाव— इनमें विभक्त है। अन्तिम को सप्तवायाभाव के नाम से भी कहा गया है। अपने-आपमें विरोधी विचारों को— जैसे बाध स्त्री का पुत्र या खरगोश के मीश— अत्यन्ताभाव की कोटि में रखा गया है। अत्यन्ताभाव में किसी वास्तविक पदार्थ की स्वीकृति तथा उसके विषय में किसी सम्बन्ध का निषेध रहता है। अन्योन्याभाव में जिन पदार्थों के मध्य एकात्मता के सम्बन्ध का अभाव बतलाया गया है, वे वास्तविक नहीं भी हो सकते। अन्योन्याभाव में हम जो पदार्थों, कणों तथा घटों की एकात्मता का निषेध करते हैं, अत्यन्ता-भाव में जिसका निषेध किया जाता है वह एकात्मता से भिन्न सम्बन्ध है। “घटा कण्डा नहीं है” इस प्रकार के निर्णय में अन्योन्याभाव का विपरीत होगा कि “घटा कण्डा है।” वायु में रग का अत्यन्ताभाव एक निर्णायक वाक्य में इस प्रकार कहा जाएगा कि “वायु में कोई रग नहीं है।” और इसके विपरीत कथन में वायु तथा रग दोनों को जोड़कर कहा जाएगा कि “वायु में रग है।” अन्योन्याभाव का विपरीत है एकात्मता, किन्तु अत्यन्ताभाव का विपरीत है सम्बन्ध। मित्राक्षर का मत है कि अन्योन्याभाव अनित्य है, क्योंकि कणों के नाश होते ही इसका अस्तित्व भी लुप्त हो जाता है।<sup>1</sup> श्रीधर चार प्रकार के अभाव मानता है— पूर्ववर्ती, पश्चाद्वर्ती, पारस्परिक (अन्योन्य) तथा निरन्तर।<sup>2</sup> विश्वनाथ भी इसी प्रकार के मत का परिष्कार करता है।<sup>3</sup> जब घटा मूमि पर होता है तो इसके अस्तित्व का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। विश्वनाथ का कहना है कि अभाव तो बड़ा बराबर था, यद्यपि जब घटा मूमि पर था तो अभाव छिपा हुआ था। इसी प्रकार हर एक वस्तु का अत्यन्ताभाव सब स्थानों पर मदा रहता है, यद्यपि जिस समय में और जिस स्थान पर वस्तु था जाती है, यह छिप जाता है। हम प्रकार सार्वभौम अभाव किसी दिशा में सीमित है। अथवा सर्वथा सीमित नहीं है। पीछे का असीमित है और यही अत्यन्ताभाव है। सीमित अभाव का निश्चित प्रारम्भ या निश्चित अन्त हो सकता है। घटों के पूर्ववर्ती अभाव का प्रारम्भ नहीं है यद्यपि इसका अन्त है। पश्चाद्वर्ती अभाव का प्रारम्भ है किन्तु अन्त नहीं। आधुनिक न्याय के तार्किक, अभाव के भिन्न-भिन्न प्रकारों का अत्यन्त सूक्ष्मता के साथ विकास करते हैं।<sup>4</sup>

हम देखते हैं कि अभाव-विषयक समस्त विचार वैशेषिक के व्यापारिक विचार पर अवलम्बित है। यदि वस्तुएँ केवल विद्यमान रहे और उनका अभाव न हो तो वे सब नित्य हो जाएँ। यदि पूर्ववर्ती अभाव का हम निषेध करें तो सब वस्तुओं तथा उनकी शक्तियों को धावि-रहित मानना चाहिएँ। यदि पश्चाद्वर्ती अभाव का हम निषेध करें तो वस्तुएँ और उनकी त्रियाएँ भी कभी रुकेंगी नहीं और अन्तविहीन हो जाएँगी। यदि

1 मन्तपदार्थों, 189।

2 न्यायकण्ठनी, कृष्ण 230। और देखिए नामन्तभद्रकृत वाप्तमीमत्स्य तथा तत्कर्मसह पृष्ठ 80।

3 मिदान्तमुक्तावली, पृष्ठ 12-13।

4 देखिए श्रीमद्वाचस्पत्युक्त न्यायसूत्र—अत्यन्ताभाव, अन्योन्याभाव तथा अभाव शीर्षकों के नीचे।

जन्मोन्माभाव का निषेध करते हैं तो वस्तुका मे भेद न हो सकता। और यदि अत्यन्त-  
भात्र का निषेध करने हैं तो वस्तुओं को सर्वत्र सब कानों मे विद्यमान मानना चाहिए।

### 13. नीतिशास्त्र

वैशेषिक स्वच्छाकृत तथा अनैतिक कर्मों मे भेद करता है और उनका मत है कि आचार-  
विषयक भेद का प्रश्न केवल स्वच्छाकृत कर्मों के सम्बन्ध मे ही उठता है।<sup>1</sup> ऐसे कर्म जो  
ऐन्द्रिय जीवन के कारण हैं, अनैच्छिक अर्थात् सहज हैं, और ऐसे कर्म जो इच्छा अथवा  
इयपूषक विष्ट जाते हैं 'स्वच्छाकृत' हैं। अनैच्छिक कर्मों के मह्य शारीरिक हैं तथा  
स्वच्छाकृत कर्मों का मह्य 'हितपाप्मि' है।<sup>2</sup> भूय अथवा अनुकमना की अवस्था सुख देने  
वाले पदार्थों के प्रति अनुराग उत्पन्न करता है। दुःख, जो वेचनी है, ऐसे पदार्थों के प्रति जो  
दुःखदायी है, द्वेष का भाव उत्पन्न करता है। इच्छा और द्वेष, सुखदायी तथा दुःखदायी  
पदार्थों के प्रति ऐच्छिक प्रतिक्रियाएँ हैं<sup>3</sup> जिनके परिणामस्वरूप अभिव्यक्ति पदार्थों को  
प्राप्त करने तथा युक्ति पदार्थों से दूर रहने के लिए कर्म होता है। वैशेषिक के अनुसार  
धर्म सात्त्विक वैभव तथा आत्मिक कल्याण (त्रि श्रेयस) दोनों की प्राप्ति का उपाय  
बनाता है। सामाजिक वैभव कर्मकाण्ड-सम्बन्धी पवित्रता की देन है तथा निश्चयन  
गणवज्ञान से प्राप्त होता है।<sup>4</sup> सर्वत्र उत्पन्न योगों का मुख्य, प्रशस्तपाद के मत मे, ज्ञानी  
पुरुषों का सुख है जो पदार्थ की स्मृति, इच्छा, चिन्तन जैसे सर्व प्रकार के माध्यमों से  
स्पृतात्र है तथा जो उनके ज्ञान, मन की धान्ति, मन्त्रोप और सद्गुणों के विक्षिप्त स्वभाव  
के कारण ज्ञाना है।<sup>5</sup>

कर्तव्य कर्मों की दिनचर्या धर्मशास्त्रों मे अनुमान की जाती है। ऐसे कर्तव्य कर्मों  
मे जो सर्वभौम-रूप मे अनिवार्य हैं—अर्थात् जिनमे वर्णभेद और जीवन की अवस्था-  
विशेष की अपेक्षा नहीं है—तथा ऐसे कर्तव्य कर्मों मे जो जीवन की विशेष-विशेष  
अवस्थायों मे अनिवार्य हैं, परम्पर भेद किया गया है।

ऐसे कर्तव्य जो सब पर और सब कालों तथा सब देशों मे लागू हों, वे हैं  
(1) श्रद्धा, (2) अहिंसा, अर्थात् किसी भी जीव को हानि न पहुँचाने का  
संकल्प। (3) शूतहिन की भावना, अर्थात् प्राणिमात्र के प्रति दया की भावना,  
(4) सत्यतापण, (5) अन्तेध, अर्थात् ईमानदारी, (6) ब्रह्मचर्य, (7) मन  
की शुद्धता, (8) शीघ्र का वर्जन, (9) स्नान द्वारा शरीरशुद्धि (अभिषेचन),  
(10) शुद्धिकारक द्रव्यों का प्रयोग, (11) विशिष्ट देवता की भक्ति, (12)  
उपवास, और (13) नर्तव्यपावन मे आनन्दन करना (अप्रमाद)। चारों वर्णों  
और चारों आयुष्यों के भी विशेष विशेष कर्तव्य साधारण रूप मे प्रतिपादित किए  
गए हैं।<sup>6</sup> शीघ्र के अनुसार, बृहस्प जायम मे प्रवेश किए बिना भी पुरुष सायात्र

1 5 । 11 ।

2 प्रश्नपादकृत पद-कार्यसंग्रह, पृष्ठ 263 ।

3 प्रश्नपादकृत पदार्थसंग्रह, पृष्ठ 259 व 301 ।

4 1 । 1, 12 व 4 ।

5 प्रश्नपादकृत पदार्थसंग्रह, पृष्ठ 259 ।

6 प्रश्नपादकृत पदार्थसंग्रह (अध्याय-कर्म, पृष्ठ 215) ।

7 प्रश्नपादकृत पदार्थसंग्रह, पृष्ठ 273, वैशेषिकसूत्र, ० 2, 3 ।

धारण कर सकता है।<sup>1</sup> यह माना गया है कि अन्यायी वह नहीं है जो सत्कार को एकदम भुना देता है, बल्कि वह है जो सार्वभौम उपकार का व्रत लेता है।<sup>2</sup> कर्तव्यों के स्वरूप का व्यौरेवार वर्णन करने के पश्चात् प्रज्ञस्तपाद अन्त में इस परिणाम पर पहुँचता है कि यदि कर्तव्य किसी दृश्य परिणाम (यथा धन-सम्पत्ति आदि) की प्राप्ति उच्छा को छोड़कर और सर्वथा पवित्र प्रेरणा की भावना से किए जाए, तो उनका परिणाम धर्म होता है।<sup>3</sup> आत्मिक उन्नति के लिए आत्मसयम आवश्यक है। यह कहा गया है "जो आत्मसयमी नहीं है उसे केवल पवित्र भोजन करने से अभ्युदय प्राप्त नहीं हो सकता।"<sup>4</sup> आत्मसयम के साधन-स्वरूप योग के लिए आदेश दिया गया है।<sup>5</sup> नियमों का पालन केवल यान्त्रिक रूप से करने से सिद्धि न होगी, बल्कि आन्तरिक धार्मिकता के भाव को विकसित करना आवश्यक है।

विस्तृत अर्थों में, अहिंसा ही धर्म है, और हिंसा अर्थात् सृष्टि के प्रति विद्वेष-भाव अधर्म है। धर्मशास्त्र के आदेशों में विशेष आकस्मिक घटनाओं में अपवाद हो सकते हैं, ऐसा वैशेषिक मानता है। इसी तथ्य के आधार पर कई विचारक ऐसा सन्देह करने लगते हैं कि वैशेषिक दर्शन का उद्भव धर्म-विह्वल कल्पनाओं से हुआ है।<sup>6</sup>

धर्म से तात्पर्य, वैशेषिक के अनुसार, केवल सदाचार के तत्त्व से नहीं है, बल्कि उन शक्ति (क्षमता) अथवा गुण से भी है जो मनुष्य के अन्दर अवस्थित है, कर्म के अन्दर नहीं। यह स्वरूप में इन्द्रियातीत है और जब मनुष्य इसका फलानुभोग करने लगता है तो नष्ट हो जाता है। सत्यज्ञान इसका अन्त कर देता है। यदि धर्म नितान्त अविनाश्वर होता तो परम मोक्ष सम्भव नहीं हो सकता था। धर्म से उन्नति (अभ्युदय) होती है किन्तु मोक्ष होने से पूर्व इसका अन्त हो जाना आवश्यक है। जब तक हम शास्त्र-विहित नियमों का पालन इस प्रेरणा को लेकर करते हैं कि अपनी उन्नति को पूर्णता तक पहुँचाए अथवा जीवन की उन्नत श्रेणी में चढ़ जाए, हम अपना पुरस्कार प्राप्त कर सकते हैं। किन्तु जो पद हम प्राप्त करेंगे वह बराबर स्थिर नहीं रहेगा। ब्रह्मा तक भी स्थायी सुख को प्राप्त नहीं कर सकते।<sup>7</sup> जो कुछ भी हमारा धर्म हो, वह अपरिमित नहीं हो सकता और इच्छीलिए हमें वह स्थायी शांति नहीं दे सकता। नि स्वार्थ अन्तर्वृष्टि द्वारा प्राप्त किया गया दस्तुओं का सत्यज्ञान ही केवल हमें अन्तिम मोक्ष दिला सकता है।<sup>8</sup> जब तक इच्छा और द्वेष हमारे ऊपर हावी रहते हैं, तब तक हम धर्म और अधर्म अथवा अदृष्ट का समग्र करते रहते हैं, और कर्मों के फल हमें बलात् देहधारण कराते हैं।<sup>9</sup> देह

1 न्यायकन्दली, पृष्ठ 277।

2 सर्वभूतेभ्यो नित्यमस्य सत्या (प्रज्ञस्तपादश्लोक परामर्शसंग्रह, पृष्ठ 273)। और देखिए योगसूत्र, 2 30।

3 प्रज्ञस्तपादश्लोक परामर्शसंग्रह, पृष्ठ 273। और देखिए वैशेषिकसूत्र, 6 2, 12, 4-6, 8।

4 वैशेषिकसूत्र 6 2, 8।

5 वैशेषिकसूत्र, 5 2, 16।

6 सूरी कृत वैशेषिक किनासफती, पृष्ठ 31।

7 न्यायकन्दली, पृष्ठ 281।

8 वही, पृष्ठ 6।

9 सत्कारदुलकारणमोक्षसंग्रह 1।

मोक्ष का स्थान (भोगाद्यतनम्) है। अदृष्ट के साथ मयीर और उसका कार्य रूप देह ही सत्कार है, उसमें पृथक् ही जाना ही मोक्ष है।<sup>1</sup>

पृथक् जायसत्ता की भावना से प्रेरित कर्म यन्त्रुओं के श्वायंज्ञान के अभाव पर आश्रित है। किन्तु ज्योही हम अनुभव करते हैं कि पदार्थ, जो इतने अधिक आर्पक अथवा अपकर्षक प्रतीत होते हैं, केवल परमाणुओं के क्षणिक मिश्रणमात्र हैं, हमारे ऊपर से उनका प्रभाव जाता रहता है। इसी प्रकार जब हम यह अनुभव कर लेते हैं कि आत्मा का श्वायंस्वरूप इन सब दृश्यारी सत्ताओं से सर्वथा पृथक् तथा भिन्न है तो हम यह जान लेते कि सब आत्माएँ एकसमान हैं। जब श्वायंज्ञान श्वायं-प्रेरणा का दूर भगा देता है, तो श्वायंपरक कर्मों का अन्त हो जाता है, कोई भौतिक पुन्य उत्पन्न नहीं होता, और इसीलिए फिर पुनर्जन्म भी नहीं होता। जब वैशेषिक दर्शन आस्तिकवादपरक हो गया तो मोक्ष के आनन्द का वैशेषिक प्रकृत्या का परिणाम सम्भव जाने लगा, और धार्मिक नियमों को वैशेषिक दृष्टि की अभिव्यक्ति माना जाने लगा।<sup>2</sup>

जब तक आत्मा सत्कार के अन्त है, वह सदा किसी न किसी देह को धारण

पिता, जीवन की सहायि—ये सब अदृष्ट के द्वारा ही निश्चित होती हैं।<sup>3</sup> प्रत्येक आत्मा को अपने पूर्वजन्मों का फल भोगने का अवसर दिया जाता है। किन्तु यह आश्चर्यक नहीं है कि जनमानस जीवन उसमें ठीक पूर्ववर्ती जीवन का परिणाम ही, क्योंकि हमारे सब भौतिक गुण सब अवस्थाओं में एक ही जन्म में वास्तविक रूप धारण महा कर सकते।<sup>4</sup> यद्यपि सत्कार (भौतिक प्रवृत्तियाँ) नष्ट नहीं होते, पर उनमें से कुछ को आगामी जन्म के लिए प्रतीक्षा करनी पड़ सकती है। यह माना गया है कि उचित समय द्वारा इन अपने पुण्यजन्मों का स्मरण कर सकते हैं।<sup>5</sup> किन्तु विचारधारा की अन्य पद्धतियों की भाँति, वैशेषिक भी स्वीकार करता है कि हमारे लिए यह सम्भव है कि हम जीवन के उच्चतर स्तर तक उठ सकें अथवा अपने का अनुपम में निचले स्तर में विद्यमान।<sup>6</sup> सब प्राणी अपने धर्मात्मों के अनुसार अपना स्थान प्राप्त करते हैं।

वैशेषिक में प्रतिपादित मोक्ष के सिद्धान्त तथा श्वायं-प्रतिपादित मोक्ष के सिद्धान्त में थोड़ा-सा भेद है। माघज अपने 'सत्कारत्रय' में कहता है कि कणाद के दर्शन अनुसार, मोक्ष की अवस्था में आत्मा सब प्रकारके गुणों में असम्बद्ध रहती है, तथा आकाश की भाँति सब प्रकार की उपाधियों तथा श्वायं-प्रतिपादित मोक्ष के अनुसार, आकाशका आनन्द तथा आत्मा की अवस्था की सुख की अवस्था नहीं

1 5 2, 18। और श्लोक भाष्यसूत्र, 4 1, 49।

2 ईश्वरानुभवाभिनवनाथ। प्रवृत्तिसंज्ञित पदार्थसंज्ञितप्रद, पृष्ठ 7।

3 श्वायंस्वरूप, 1 1, 19, श्वायंस्वरूप, 4 1, 10, 3 1, 19, 22, 25 27।

4 विन्याय, 6 2 55।

5 श्वायंस्वरूप, पृष्ठ 53 283 और उपस्कार, 6 2, 16।

6 उपस्कार, 5 2, 38, 6 2, 16।

7 प्रवृत्तिसंज्ञित पदार्थसंज्ञितप्रद, पृष्ठ 250-81।

8 श्वायंस्वरूप सुखसंज्ञित श्वायंस्वरूपसंज्ञित श्वायंस्वरूपसंज्ञित।

मुनिउत्तरीये श्वायंस्वरूपसंज्ञित श्वायंस्वरूपसंज्ञित श्वायंस्वरूपसंज्ञित ॥

आकर्षक नहीं हो सकता परन्तु यह एक दर्शन के तार्किक उपनक्षत्रों के अनुकूल है। नाम और रूप (देह) के सम्पर्क से उत्पन्न गुणों से जब आत्मा मुक्त हो जाती है<sup>1</sup> तो यह पुन अपनी स्वतन्त्रता प्राप्त कर लेती है। मण्डनमिथ्र का यह तर्क कि दुःख, प्लेश आदि गुणों का विनाश आत्मा के विनाश से विन्न नहीं है, अपने अन्दर कुछ बल रखता है।<sup>2</sup> श्रीधर का तर्क है कि मोक्ष की अवस्था में आत्मा अपनी नैसर्गिक दशा का मुख भोगती है।<sup>3</sup> आत्मा का ध्वन्य होना तो सम्भव नहीं है, क्योंकि वह निश्च है, मत. मोक्ष की अवस्था पाषाण सरीसृपी एक जड़ अवस्था के व्यत्यन्त निकट पहुँच जाती है।<sup>4</sup> श्रीधर अपने पक्ष के समर्थन में उपनिषदों के उद्धरण देता है।<sup>5</sup>

## 14. ईश्वर

कणाद के सूत्र में प्रकटरूप में ईश्वर का उल्लेख नहीं है। उसके अनुसार, परमाणुओं तथा आत्माओं में आदिम शक्तियाँ अदृष्ट के कारण से होती हैं।<sup>6</sup> कणाद भले ही विश्व की व्याख्या अदृष्ट तत्त्व के द्वारा करके सन्तुष्ट हो गया हो, पर उसके अनुयायियों ने अनुभव किया कि अदृष्टरूपी तत्त्व अत्यन्त अस्पष्ट तथा धर्मविहीन है और इसलिए उन्होंने इसे ईश्वर की इच्छा पर निर्भर बताया। ईश्वर नकार का नैमित्तिक कारण है, तथा परमाणु उत्पादन कारण है। परन्तु, कणाद ने स्वयं भी एक ईश्वरीय मत्ता की आवश्यकता को अनुभव किया, ऐसा स्वीकार करना कठिन है। उस प्रसिद्ध वाक्य में,<sup>7</sup> जो जो बार ध्याया है और जिसे परवर्ती टीकाकारों ने आस्तिकवाद का समर्थक बताया है, ईश्वर का कहीं उल्लेख नहीं है। यह प्रकट है कि कणाद वेदों को ईश्वरप्रदत्त न मानकर उन्हें ऋषियों द्वारा रचित ग्रन्थ मानता है। प्रस्तापाद ने भी अपनी दर्शन-पद्धति में ईश्वर को प्रधानता नहीं दी है यद्यपि वह अपने 'पक्षार्थधर्मसूत्र' के प्रारम्भिक श्लोक में ही ईश्वर को कणाद का कारण बताया है।<sup>8</sup> वेदान्तसूत्र पर किए गए अपने भाष्य में शंकराचार्य ने जो समीक्षा की है<sup>9</sup> उसमें भी यही धारणा बनाई गई है कि वैशेषिक दर्शन में ईश्वर के लिए कोई स्थान नहीं है, और कि यह व्यर्थ आत्माओं तथा परमाणुओं के

1 आत्मविशेषगुणानामत्यतोच्छेद ।

2 विशेषगुणान्दृष्टितत्त्वानां भुक्तिश्चदेवस्य च भिद्यते ।

3 आत्मने स्वरूपेमायम्भानम् ।

4 मन्वन्तितान्तसारसूत्र 5 36 ।

5 न्यायकन्दर्पी पृष्ठ 282 87 ।

6 गमी-कमी देना कहा जाता है कि वैशेषिकसूत्र 2 1 18 19 में ईश्वर के अस्तित्व के विषय में प्रमाण विद्यमान है यद्यपि इन मत्ता को स्वीकार करना कठिन है। 2 4, 9 14 में अदृष्ट शक्ति नाम के अस्तित्व की निश्चि की गई है। और 2 1, 15 17 में एक अपरिचित उदाहरण है कि इन्द्राज अस्तित्व प्रत्यक्ष अर्थान् अनुमान का विषय नहीं है बल्कि ज्ञेय गन्तव्यता का विषय है। और 2 1, 18 19 में कहा गया है कि हमारे मुख्य विचारों का मूल हमारे पूर्वजों के प्रत्यक्ष में रहता है तथा उनसे हमें प्राप्त होता है और यही तत्त्वज्ञान पदार्थों के अस्तित्व का तार्किक आधार है (वेदिए सूत्र वैशेषिक फिजिक्स, पृष्ठ 164 66)। 3 2, 4—9 में रूप जात्यविषयक समस्या का ऐसा ही प्रतिपादन पाया है।

7 तदवचनादानायस्य प्रामाण्यम् (1 1 3, 10 2 9) ।

8 देविए प्रकटरुपात्कृत पञ्चधर्मसूत्र ने प्रारम्भिक तथा अन्तिम श्लोकों को तथा पृष्ठ 48 49 ।

9 शास्त्रभाष्य, 2 3, 14 ।



नित्य तथा अनिर्मित स्वरूप को मानना है और उनकी नानावधि अत्रस्थाओं की व्याख्या अदृष्ट के द्वारा करता है।

विरोधी सम्प्रदायों की आलोचना ने अनीश्वरवादी वैदेषिक के असन्तोषजनक स्वरूप को स्पष्ट रूप में खोलकर रख दिया। करोड़ों बुद्धि-रहिम परमाणु इस जगत की नानाविधता में अद्भुत एकत्व नहीं उत्पन्न कर सकते। वे एकत्र होकर विचार करने में असमर्थ हैं, और एक आदिमक सासन की सामान्य योजना को कार्यान्वित करने में भी असमर्थ हैं। वैज्ञानिक विचारक, जो तार्किक मस्तिष्क रखते थे, केवल आकरिमकता की शक्तियों को नहीं अपना सकते थे। उन्होंने शीघ्र इस बात को समझ लिया कि परमाणु भरे ही निविचार और नित्य अभी न हो, किसी प्रयोग के नहीं हैं, जब तक कि उनकी क्रियाओं का नियन्त्रण किसी अधिष्ठाता मस्तिष्क द्वारा न हो। ईश्वर परमाणुओं को प्रस्था करता ? और उसकी विवेकशक्ति में पहले ज्ञान का भाव उदय होता है और यह दृष्टियों का निर्माण होता है। अनुमान प्रमाण तथा धर्मशास्त्र दोनों की मान है कि हम ईश्वर के अस्तित्व को स्वीकार करें।<sup>1</sup> चारों महाभूतों से पूर्व जिनकी ऐसी शक्ति का होना अनिवार्य है जो उनका ज्ञान रखती हो, क्योंकि वे कार्य हैं।<sup>2</sup> दासों तथा उनसे अपों का परस्पर अनुबन्ध ईश्वर के ही द्वारा निर्धारित होता है। इनके अतिरिक्त, वेद वाक्यों का सफह है जो हम विषय का संकेत करता है कि उनका रचयिता कोई बुद्धि-सम्पन्न होगा।<sup>3</sup> और क्योंकि वेद का विषय निर्माण, प्रमादरहित तथा रचयिता की किसी प्रकार की प्रकृता की दृष्टि में भी रहित है, मत समका कर्ता अवश्य कोई नित्य, सर्वज्ञ, पूर्ण-तथा परित्र अर्थात् निर्दोष पुरुष होगा चाटिए।<sup>4</sup> इनके अतिरिक्त प्रत्यक्षत्वा में आत्माएँ विषयबुद्धि से रहित होती हैं, इसलिए वे परमाणुओं की गति की तथा में नहीं रज सकती, और परमाणु-जागृ में गति का कोई स्रोत दिखाई नहीं देता। यदि हमें भवन्त परस्पर-गति में बलगत है तो हमें एक प्राथमिक गतिस्वात्मक का आश्रय लेना ही होगा, जिसे आदिकारण तथा गति का आदिस्थान माना जा सके।<sup>5</sup> ऐसा गति-स्वात्मक केवल एक ही हो सकता है। अनेक को मानना अनावश्यक है। यदि देवताओं के अनेकत्व का मानें तो परस्पर-विरोध अवस्था कल्प उत्पन्न होता है। इसलिए केवल एक ही कर्ता है और यह ईश्वर है।

इस प्रश्न का कि क्या ईश्वर के शरीर है, शीघर ने विवेचन किया है। ईश्वर के लिए शरीर धारण करना आवश्यक नहीं है। शरीरी भी कर्म कर सकता है। अधौतिक आत्मा शरीर-शक्तिदेन का कार्य करती ही है। शरीर यद्यपि आत्मा में सम्बद्ध है तो भी यह अपने को कार्य में लगाने की शक्ति प्रदान नहीं करता। पदार्थ जिते प्रेरणा को नहीं, शरीर है, और ईश्वर के लिए इन प्रकार का पदार्थ परमाणु है। यदि यह बुद्धि की जाए कि इच्छितवा प्रयत्न को उत्पन्न करने के लिए शरीर आवश्यक है, तो शीघर उसके उत्तर में कहता है कि यह उक्त अवस्था में

1 शीघर इतिवन् शक्तिव शब्द मत्स्यपुराण, पृष्ठ 265 66, व्याख्यानकी, पृष्ठ 541।

2 2 3 JS 19।

3 बुद्धिपुत्रवाक्यविभेदे 1 शिखर उल्पावर, 6 3, 1।

4 उपकार, 10 2, 9। पृष्ठ 107 कला की प्राथमिकता को स्वीकार करते पर निर्भर करता है। यदि हम इसे नहीं मानते, जैसे कि बौद्ध गृही मानते, तो तब में बल नहीं रहना।

5 बुद्धि की शक्ति अस्तित्व की ईश्वरविषय प्रकृत्या के साथ, जिसमें ईश्वर का आदिम गति देवता का माना गया है, जो प्राथमिक तथा शक्तिव सब प्रकार की शक्तियों को शुरू करता है।

होता है जहाँ इच्छा और प्रयत्न आबन्धुक है, जहाँ ये स्वाभाविक है इसकी आवश्यकता का प्रश्न नहीं उठता। ईश्वर की बुद्धि, इच्छा तथा प्रयत्न नित्य है।<sup>1</sup> ईश्वर द्वारा सृष्टि-रचना पर किए गए अनेको आक्षेपों के विषय में भी श्रीधर ने विचार किया है। यदि कहा जाए कि ईश्वर की कोई भी इच्छा ऐसी नहीं है जो अपूर्ण रही हो और जिसकी पूर्ति के लिए उसे सृष्टि-रचना की प्रेरणा हो तो इसका उत्तर यह है कि ईश्वर की इच्छाएँ स्वाधर्मयी नहीं है, बल्कि वह दूसरों के उपकार के लिए कर्म करता है। कर्म-सिद्धान्त के अनुसार, वह ससार में दुःख को रहने देता है। दुःख वस्तुतः कोई बड़ा पाप नहीं है, क्योंकि यह हमारे लिए सब जन्मों की विविधता के अनुभव करने में सहायक होता है। वह जो चरित्र का विचार करता है और तदनुसार ही प्राणियों को जन्म देता है, वह उसकी स्वतन्त्रता में बाधक नहीं है।

ईश्वर के सम्बन्ध में वैशेषिक का मत भी लगभग वही है जैसा कि न्याय का है,<sup>2</sup> और इसलिए इसकी समालोचना भी उसी आधार पर हो सकती है। पहले इस ससार को एक दम्भ के समान माना जाता था जो पूर्ण तथा स्वात्मनिर्भर है और जिसमें परमाणु तथा आत्माएँ अदृष्ट के सिद्धान्त से अपने-अपने स्वान में एकत्र रहते हैं। वैशेषिक के समालोचकों द्वारा जो कठिनाइयाँ बार-बार प्रस्तुत की जाती थीं—अर्थात् कि एक विवेकरहित तत्त्व ससार के पञ्चभूत घटकों को एकत्र नहीं रख सकता—उनसे निकलने का मार्ग ढूँढते हुए परवर्ती वैशेषिकों को एक दैवीय तत्त्व को स्वीकार करना पड़ा। ईश्वर जगत का स्रष्टा नहीं है, क्योंकि परमाणु तथा आत्माएँ उसके समान सहकारी नित्य हैं। ईश्वर सर्वज्ञता तथा सर्वशक्तिमत्ता के कारण मानवीय आत्माओं से भिन्न है और यही गुण उसे विश्व का शासक होने की योग्यता देते हैं। वह कभी भी जन्म-मरण के चक्र में नहीं आता। वह ससार को कतिपय नियमों के अधीन कर देता है और इसे चलने देता है। किन्तु वह फिर इसके मार्ग में हस्तक्षेप नहीं करता। ससार एक विंगल घड़ी के समान है जिसे इसका स्रष्टा एक बार गति दे देता है और फिर इसकी गति में बाधा नहीं देता। किन्तु एक हस्तक्षेप न करनेवाला ईश्वर ससार के वास्तविक जीवन में सहायक नहीं होता। दूसरी ओर, हस्तक्षेप करने वाले ईश्वर के विषय में यह भय होगा कि वह फलौ अपने ही बनाए हुए विधान को न उलट दे। ईश्वर तथा ससार दोनों एक-दूसरे से स्वतन्त्र हैं, किन्तु यदि हम प्रारम्भिक प्रस्थापना में परिवर्तन न करें तो ईश्वर भी हमारी सहायता नहीं कर सकता। यदि हम परस्पर असम्बन्ध सत्ताओं के अनेकत्व को ही कर सकते हैं तो हम एक ईश्वर की यान्त्रिक योजना से भी, जो वस्तुओं से बाहर से व्यतिथत करता है, उनके पृथक्करण में कोई सुधार कैसे कर सकते हैं। एक विजातीय माध्यम के यान्त्रिक उपाय द्वारा संयुक्त ससार वस्तुओं का एक पुञ्जमान हो सकता है, एक पूर्ण आगिक इकाई नहीं हो सकता। आत्माएँ एक दूसरे को जान तक नहीं सकती। प्रत्येक वस्तु अपने लिए एक सधु जगत् ही जाएगी, जो अपने आन्तरिक तत्त्व के चक्र के ही अन्दर बन्द होगी। आत्माएँ तथा उनके विषय आवश्यक रूप से पृथक हैं, और इनका सम्बन्ध एक बाहर से आरोपित सामञ्जस्य है। इससे पूर्व कि हम किसी अधिक सन्तोषजनक विचार तक पहुँच सकें, प्रारम्भिक प्रस्थापना को छोड़ देन

1 न्यायकण्ठी, पृष्ठ 55-58।

2 देवताविषये नेदो नास्ति नैव्यागिनी ममम् (हरिभद्रकृत पञ्चतन्त्रमनुस्य, पृष्ठ 59)।

आवश्यक है। यदि ईश्वर का अस्तित्व है, तो वह प्रकृति के परमात्मा को भी उत्पन्न कर सकता है, और द्वायमात्रों तथा परमाणुओं के निरन्तर स्वयंभू स्वरूप को अतीत करने की आवश्यकता नहीं है। यदि ईश्वर राम की कोई मूर्ति है तो रत्न तथा पृथ्वी मृत् उसका अतीत है, और कल्पना में ही तब आ सकता है कि प्रकृति का सुदमन कर्म भी, जो अन्तरिक्ष के अन्तर्गत ही संघटित कर रहे हैं, उसीकी रचना है।

### 15 वैशेषिकदर्शन का सामान्य मूल्यरक्षण

वैशेषिक के मानात्म सिद्धांतों का सुदम विवेचन उक्त दर्शन के प्रमुख सधर्मा तथा समायात्रों को समझने में सहायक होगा। एक दार्शनिक प्रकल्पना का कार्य यथासंभव द्वारा अभि-वक्ष्य मान-विषय स्वल्पो को एक सामान्यपूर्ण और बोधगम्य परिपूर्ण इकाई के रूप में व्युत्पन्न करना तथा संघटित करना है। वैशेषिक दर्शन 'दम समस्त दुष्प्रमाण चरात् के लक्षणों तथा गण्यपरिणत सम्बन्धों का एक पट्टि में प्रदर्शित करने का प्रयत्न करता है।<sup>1</sup> 'प्राक्केसर-सादृश्य' के मतानुसार, हमारे लिए इन्द्रिय-मानस, प्राकृत भाव एवं वैज्ञानिक दार्शनिकों से व्युत्पन्न करना उपयोगी होगा। इन्द्रिय-मानस में वास्तविक संघ, मम, मम तथा मम है, गिनका हमें प्रत्यक्ष ज्ञान होगा है। इसीसामय पर हमारे समस्त अनुभव का आधार है और इसी इन्द्रिय-मानस तथा आनुभविक जगत् की व्याख्या के लिए हम अनेक वैशेषिक विषयों की व्याख्या करते हैं, जो प्रत्यक्ष का विषय नहीं है बल्कि एकमात्र प्रत्यक्ष ज्ञान का व्याख्या करने हैं। वैशेषिक में भी हमें इन्द्रियज्ञान की सामग्री अथवा प्रत्यक्ष का विषय मिलता है जिसमें समस्त अनुभव शुरू होता है। जब हम एक विषय पर, इन्द्रिय, गुण, सम्बन्ध इन पदानों द्वारा एक साथ विचार करते हैं तो हम आनुभविक जगत् की ओर अग्रसर होते हैं। क्योंकि हम अनेक बार एक ही वस्तु को, जब हम किसी वस्तु तथा उसके गुणों के विषय में कुछ ज्ञान करते हैं, तो हम तन्मा का ध्यान नहीं कर रहे होते हैं बल्कि उसकी व्याख्या कर रहे होते हैं। जब वैशेषिक निरन्तर इन्द्रिय-गुण-सादृश्य का अन्तर्गत इन्द्रिय, अथवा अथवा ये प्रकृत करता है, तो वह हमें 'पञ्चमय' पञ्चमय के शेषिक स्वरूप पर ध्यान देता है और इन्द्रिय-वैज्ञानिक विषयों की, यथा परमाणुओं और अणुओं, देह और काष्ठ, आकाश और मन ही, कल्पना कर लेता है। इस प्रकार को मन्तव्यप्रद माना जा सकता है यदि इन्द्रिय-वैज्ञानिक ज्ञान हमें अनुभव जगत् की ओर ले जाए और आनुभविक जगत् वैज्ञानिक पदार्थों की ओर ले जा सके। किन्तु वैशेषिक जगत् अथवा, इस प्रकार का कोई तर्कमय सम्बन्ध विशाई नहीं देता।

अभ्यास के सिद्धांत पर जब देने के कारण वैशेषिक की अनेकवादितात्मक विविध प्रवृत्ति उत्पन्न होती है। यथासंभवता न तो दृश्य है, न इन्द्रिय का पृथक् ही है, क्योंकि इन्द्रिय गुणों के विषय है, बल्कि यह एक नैदानिक सम्बन्ध है जहाँ हमें विवेचन, तुलना, अन्तर्गतता तथा सादृश्य की आवश्यकता होती है। परिवर्तनशील आनुभविक जगत् में ऐसी सामग्री अस्तित्व की अनेकता है जो एक-दूसरे के साथ सदा प्रकाश के सम्बन्धों के एक गठित भाग में होती हैं। वैशेषिक का अपना लक्ष्य इस विषय की एक व्यापकपूर्ण इकाई विवेचनार्थी के एक सम्बन्धित रूप में प्रस्तुत करना है। जब तक हम परम्पर टूटते-टूटते में सामान्यमान्य मानि के अभाव है, तब तक हम तार्किक भाषा

तक नहीं पहुँचते। स्वात्मविरोधी विचार में नहीं आ सकता, और तो भी इस दर्शन के ऐसे अवयव हैं जिन पर हम एक पूर्ण इकाई के हिस्सों के रूप में एक साथ विचार नहीं कर सकते।

वैशेषिक अभाव के सापेक्ष स्वरूप को स्वीकार करता है। जिस विषय-वस्तु का यह निषेध करता है, वह सर्वथा वहिष्कृत कभी नहीं होती। इससे पूर्व कि हम निषेध करें, निषिद्ध विचार को मानना होता है। फिर, ऐसा सुझाव जिसका निषेध द्वारा प्रत्या-ज्ञान किया जाता है, एक निश्चित अभिज्ञा (पहचान) पर जाग्रित है जो प्रस्तुत वस्तु-विषय से असंगत होती है। हम भूमि पर घड़े को डूबते हैं और वहाँ उसे न पाकर उसका अभाव उद्घोषित कर देते हैं। यथार्थसत्ता वहिष्कार करती है, क्योंकि इसमें असंगतिरूप गुण है। निषेध (अभाव) अपने आधार में एक विभाजन का संकेत करता है जो यथार्थ है। निषेध का उद्देश्य हमारे समक्ष एक ऐसी यथार्थता को रखने का है जिसे एक व्यवस्थित पद्धति के रूप में समझा गया है। साधारण स्वीकृतिसूचक कथन उसी तरह एक पक्षीय भावात्मक सार है जिस तरह कि साधारण निषेधात्मक कथन। केवल ननु एक रिक्त पदार्थ (विषय) का भावात्मकसार है, जबकि केवल, 'असत्' रिक्तता के भी परे जाता है। केवल 'असत्' एक वह, अथवा एक ऐसी वस्तु का विचार है जो प्रत्येक ध्या' अथवा उपाधि को वहिष्कृत करती तथा स्वयं भी वहिष्कृत होती है। यह एक ऐसे पदार्थ का भावात्मक सार है जो सब प्रकार की उपाधियों का निषेध करता है और अपना भी निषेध करने पर बाध्य होता है। अभाव पर आग्रह होने से वैशेषिक का आदर्श ससार को तरवों का सामञ्जस्य मानना ठहरता है, यद्यपि वस्तुतः इस प्रकार का आदर्श सिद्धान्तरूप में परम सत्य तथा यथार्थता से न्यून है। द्विविधता, भेद तथा अनेकता ये सब एक इकाई के अन्दर ही कुछ अर्थ रखते हैं। जिसे वैशेषिक एक स्वतंत्र व्यक्ति सम-भूता है, वह यथार्थ के स्वरूप के अन्दर ही एक अवयव के रूप में देखा जाता है। यह भिन्न और विरोधियों में पारस्परिक भ्रम उत्पन्न करता है। भिन्न पदार्थ विरोधी भी हो, यह आवश्यक नहीं है। भिन्न पदार्थ एक-दूसरे को वहिष्कृत नहीं करते, वे केवल अपने भेद के निषेध को ही वहिष्कृत करते हैं। परस्पर असंगत पदार्थ भी हैं, किन्तु वे अन्तिम तथा निरपेक्ष नहीं हैं। सीमाओं के अन्दर वे पाए जाते हैं, किन्तु अभिज्ञा के तार्किक विचार की मांग है कि यथार्थ विशेष है तथा सामञ्जस्यपूर्ण और आत्मसंगत है। सबसे पदार्थों के लिए एक पृथक् अभिज्ञा की कल्पना करने के कारण, वैशेषिक एक यथार्थ आध्यात्मिक पूर्ण इकाई के विचार तक नहीं उठ सका, जहाँ पहुँचकर हिस्सों के अन्तर्गत वहिष्कार का भाव लुप्त हो जाता है। यद्यपि यह इस ससार के लिए एकत्व तथा अनेकत्व दोनों को गौणिक मानता है, परन्तु दोनों को पास-पास रहने दिया गया है और उन्हें एक पूर्ण इकाई में नहीं लाया गया है। वैशेषिक ज्ञान को सुसघटित, पूर्ण इकाई मानने के विचार को, जो उसके अभाव-सम्बन्धी मत से उपलब्ध होता है, अन्त तक स्थिर नहीं रख सका।

किन्तु वैशेषिक यह निर्देश करता है कि अनुभव के अन्दर पदार्थ तथा उनके सम्बन्ध दोनों सम्मिलित हैं। द्रव्य, गुण और कर्म अपने-आपमें अथवा अस्तित्व रखते हैं और एक-दूसरे के अन्दर भी अस्तित्व रखते हैं, और ये अनेक सम्बन्धों से बद्ध हैं, जो सामान्य अर्थात् जातिगत स्वरूप, विशेष अर्थात् विशिष्ट लक्षण, और समवाय अर्थात् कभी-कभी न हो सकने वाला सम्बन्ध कहलाते हैं। प्रत्येक द्रव्य में एक जातिगत गुण रहता है, एक विशिष्ट भेद रहता है और वह इन दोनों के साथ समवाय-सम्बन्ध से जुड़ा हुआ है। सम्बन्धों की यथार्थता का समर्थन किसी भी सन्तोषप्रद, अनेकवादी व्याख्यात्मक

ज्ञान के लिए एक मौलिक आवश्यकता है। यदि सम्बन्ध अवधारण हैं तो ससार में केवल एक ही द्रव्य रह जाता है जो निरवैध होगा; जल्वा यह जब्त ऐसे अव्यक्तियों में मिलकर बना है जो स्वयं स्वयं निरवैध हैं; परस्पर सम्बन्ध हैं तथा कभी भी सम्बन्ध नहीं हो सकते।

समवाय की प्रकल्पना वैशेषिक दर्शन में एक निर्देय कही है। यह नहीं हो सकता कि हम समवाय को दो गिन्त वस्तुओं का सम्बन्ध मानें और इसे संयोग से भिन्न प्रकार का भी मानें। यदि समवाय संयोग से भिन्न है, तो पूर्ण इकाई हिस्सा के निर्तिरक्त और उनमें भिन्न कोई वस्तु है। वैशेषिक का समवाय-सम्बन्धी-मत, इसके अभाव-विपरक मत के ही समान हम भाव का संकेत करता है कि ससार एक व्यापित इकाई है, जिसमें तत्त्व परस्पर सम्बन्ध हैं। हम प्रकार हमका अनेकत्ववाद अन्तिम सिद्धान्त नहीं है।

सामान्य तथा विशेष के अन्तर जो भेद है, यह द्रव्यों के दुष्णों का भेद है। विशेष, अथवा विशिष्टता का स्वरूप क्या है? यह विसतुन सत्य है कि हम विसक्षण विधीनी की जीवन के साधारण बुद्धि में आनेवाले स्तर पर मान लेते हैं। किन्तु यह विशेष है क्या? इसका सन्तोषजनक विवरण हम नहीं दे सकते। वह क्या है जो किसी वस्तु को वस्तु-विशेष बनाता है। किसी भी वस्तु के विषय में जो कुछ हम जानते हैं, वह उसके कुछ गुण हैं और वह कि किम रूप में वह दृश्यकार करती है। अनुपमता की परिभाषा नहीं की जा सकती, तो भी यह अप्रत्यक्ष प्रतीत होती है। विशेषता केवलतया एक धारणा प्रतीत होती है, जो अभाव के ही बराबर है। जीवामा ही को नें। क्या कोई ऐसी वस्तु भी है जिसे वह न बदल सके? यदि इसका विशेषत्व कोई ऐसी वस्तु है जो इसके ऐतिहासिक जीवन के नाम बदलती है, तो यह परिवर्तित होने की क्षमता रखती है। किन्तु यदि यह एक अपरिवर्तनीय तत्त्व है, तो हम नहीं जानते कि यह क्या है। यदि हम तत्वों की ओर ध्यान दें तो हमें 'मीमा' नहीं मिलता, बल्कि सर्वदा 'एक मीमा' अर्थात् एक विशेष प्रकार का नीला मिलता है। यह न तो स्वयं में सामान्य है और न यह विशिष्टता ही है जो विशेष द्रव्यों को नीला बनाती है। हम नहीं जानते कि किम प्रकार में एक अनुपम विशेषता को उताने के लिए संयुक्त होते हैं। अन्तर्गतता, एकाग्र अनुपमता से क्या तात्पर्य है, इसकी परिभाषा हम नहीं कर सकते। यद्यपि 'विशेष' की प्रकल्पना सांकेतिक प्रमाण के आधार पर सिद्ध नहीं हो सकती, तो भी एक अनुभवजन्य पदा प्रत्यक्ष हमें प्रेरणा करता है कि हम व्यक्तियों में अनुपम तथा अविश्वर तरतों को स्वीकार करें। असत्य तत्वों तथा आत्माओं का विशेषत्व अभ्युक्त इकाई के विशेषत्व का नाम करने जाता है। इस प्रकार यदि एक सपटित इकाई के भाव को, जो वैशेषिक के अभाव तथा समवाय सम्बन्धी विचार में उपस्थित होता है, पुष्ट करना हो तो विशेषों के सिद्धान्त में परिवर्तन करना आवश्यक है।<sup>12</sup>

1. तुमका जीवण बंने से "अनेकों के स्वयं, इतिहा, केवल अपने से (प्रत्येक अपने अपने) सात निभार नहीं हैं, क्योंकि वह तुम प्रत्येक में न अपने पने के प्रदेय अनेक ही विद्या ही तो अनेकत्व नहीं है, अन्तु 'एक' 'अनेक' अन्तु का जय विद्यात इसके और कुछ नहीं है कि वा तुम इकाई के अभाव का अविश्वरत करता है, और एकाग्रता से अन्तु विविधता का अपना कोई जय नहीं है। इतिहा निभ विशेषता ही साध्यव्यक्त है, वे स्यात विशेषी हैं। और पुनः-अन्तु पदा में प्रदेय का अन्तु भेद करने से तुम अन्तु नहीं करते, बल्कि इन प्रदेय का पार्त हमें ऐसे विशेषों के विचार की प्रीति में आयात अन्तु से प्रदेय के सम्बन्ध में नहीं सम्बन्ध अन्तु होता। यदि अन्तु में से प्रत्येक अपने से परे नहीं है, तो वे अनेक नहीं रहते। और इन्तु और, जो सामान्यता नहीं रह पाया वह विशेष अथवा विश्वरत की नहीं बल्कि वा अन्तु। इतिहा विशेष, निभ से प्रत्येक—

सामान्य का भाव कहा जाता है कि, विचार करनेवाली बुद्धि पर निर्भर न रह कर, द्रव्यों, गुणों और कर्मों में रहता है, और इसे नित्य द्रव्यों में नित्य तथा अनित्यों में अनित्य माना जाता है। यदि विशिष्ट व्यक्ति तथा सामान्य समान रूप स यथार्थ है, और यदि हमारी वैज्ञानिक व्याप्तियां प्राकृतिक व्यवस्था में नित्यरूप से नियत इन सत्ताओं से सम्बद्ध मानी जाती है, तो विचार में जाने योग्य अच्छी, बुरी तथा मटस्थ ममस्त सत्ताओं के लिए अनुकूल सामान्य होने चाहिए। इसके अतिरिक्त, ऐसे सामान्य नहीं हैं जो नित्य हो। औपचारिक तर्कों के प्रभाव के कारण जिसकी प्रवृत्ति विचारधारा को स्थिर करने की ओर होती है, न्याय-वैशेषिक, मारतत्त्वों, उनके गुणों, तथा उनके भेदों पर बल देता है। कोई भी वस्तु एक ही समय में विद्यमान तथा अभावात्मक दोनों नहीं हो सकती। यही विरोध का विधान है, और इसीके प्रभाव से वस्तुएं भिन्न-भिन्न वर्गों में विभक्त की गई हैं और यह माना गया है कि वे वर्ग जब से यह सतार बना और जब तक इसका अन्त नहीं होता, इसी प्रकार के हैं और रहेंगे। अकिन का विकासवाद जातिमों की नियतता के मत को हीन मानता है। प्राकृतिक चुनाव के अधीन वैयक्तिक भिन्न-त्ताओं के एकत्र हो जाने पर एक जाति विकसित होकर अन्य में परिणत हो जाती है। वर्ग जैसे है, ये लाखों वर्षों को विकास की प्रक्रिया के परिणाम हैं। वर्ग सबसे अधिक परिवर्तनशील हैं और वर्तमान काल तक ये एक से दूसरे के अन्तर परिवर्तित होते रहते हैं। मंडेल के पैतृक परम्परा-सम्बन्धी सिद्धान्त के अनुसार घोड़े का स्वरूप यहाँ तक परिवर्तित हो सकता है कि पहचान में न आ सके। तथाकथित सामान्य अपरिवर्तनशील व स्वात्मनिर्भर प्रकार नहीं है, बल्कि परिस्थितियों की परिवर्तित होती अवस्थाओं के अनुकूल बुद्धि तथा विकास की मजिदों को प्रवर्धित करते हैं। जब वर्ग भिटने लगते हैं तो सांक्रिक की आधारभूमि ही विलुप्त हो जाती है, क्योंकि वह तो प्रकारों तथा सार-त्त्वों पर ही अपने सिद्धान्त का निर्माण करता है। किसी एक विशेष अवस्था में सामान्य के द्वारा वर्ग का स्वरूप जताया जाता है, यद्यपि यह स्वरूप किसी भी प्रकार से अपरि-वर्तनीय नहीं है। जब हम सामान्यों को नित्य कहते हैं तो हमारा तात्पर्य अनन्त समय तक उनकी सत्ता में नहीं होता, बल्कि यह होता है कि काल-विषयक सम्बन्धों से वे स्वतन्त्र हैं। जैन तार्किकों का कहना है कि न्याय-वैशेषिक भी अभाव के सामान्य भाव को, जो पूर्ववर्ती अभाव, पश्चादवर्ती अभाव आदि में एकसमान माना जाता है, स्वीकार नहीं करता, और न सामान्यों के सामान्यभाव को ही स्वीकार करता है। यदि विभिन्न सामान्यों अथवा विभिन्न प्रकार के अभावों का सामान्य केवल मात्र उनका समान स्वरूप है, तो हम कह सकते हैं कि समान स्वरूप के अतिरिक्त अन्य किसी प्रकार का सामान्य है ही नहीं। सामान्य की प्रकल्पना को परिवर्तनशील तथा अपरिवर्तनशील में परस्पर भेद करने की इच्छा से ही प्रेरणा मिलती है। यदि हम सामान्यों को उत्कृष्ट यथार्थता के दृष्टिधातीत अस्तु को वस्तु मानें, तो उनका सम्बन्ध विशेष व्यक्तियों के साथ जिनमें कि वे रहते हैं, स्थापित करना कठिन होगा। एक, नित्य, सर्वगत सामान्य तत्त्व का अनेक, अनित्य, खण्डित तथा एकाकी व्यक्तियों के साथ सम्बन्ध स्थापित करना असम्भव नहीं होगा। यदि सामान्य विशिष्ट के साथ सह-अस्तित्व नहीं रखता तो हमारी स्थिति भी प्लेटो की विचार-सम्बन्धी प्रकल्पना के ही समान हो जाती है, जिसे वह 'वस्तुपूर्व-

नदि सम्बन्ध ही सके तो—विषय ही, केवल अमूल भाव ही भिन्न होते हैं। और क्योंकि ये सिद्धान्त रूप में स्वात्मनिर्भर हैं इसलिए अयकार्य हैं और अन्ततोगत्या निरवका हैं (लौकिक, पृष्ठ 2, पृष्ठ 651)। और भी देखिए अंशकृत किमो भाग माण्ड देन प्योर एड आण्यपापानुषार पृष्ठ 113।

सामान्य' का सिद्धान्त कहता है। जितान्त पृथक् दो वस्तुओं को, अर्थात् सामान्य तथा व्यक्ति को, एकाकार नहीं किया जा सकता। हमें व्यक्तिरूप जगत् को, यह कहकर कि उसका यथार्थसत्ता के साथ कोई बुद्धिमत्प सम्बन्ध नहीं है, और वह एक व्यर्थ प्रतीति-मात्र है, अधान्य ठहराना होगा। न्याय-वैज्ञानिक स्वीकार करता है कि सामान्य तथा व्यक्ति एक-दूसरे से पृथक् नहीं किए जा सकते, क्योंकि वे परस्पर सम्बन्ध-सम्बन्ध से जुड़े हुए हैं। दूसरे शब्दों में, सामान्य तथा विशेष में भेद केवल विचार-विषयक ही है, यथार्थभेद नहीं है, और तो भी असंगत रूप में सामान्यों को स्वतन्त्र अस्तित्व दे दिया गया है। वस्तुता की गई है कि संसार के विनाश के पीछे भी ये विद्यमान रहते हैं और प्रलय की अवस्था में उनका अविच्छिन्नकाल होता है, जिसे यथार्थ वस्तु समझा गया है।

द्रव्य, गुण और कर्म को विपयनिष्ठ माना गया है, जबकि सम्बन्ध तार्किक विवेक्षण की उपज है, जिन्हें विश्व के तन्मो का रूप देना हमारे अधिकार के बाहर की बात है। पहले तीन पदार्थों के विषय में कहा जाता है कि वे सत्ता के सञ्चय को ग्रहण करते हैं, और सत्ता के विषय में समझा जाता है कि वह उसी गुण का, अर्थात् सत् से युक्त एक कल्पना का, तीनों पदार्थों में व्यापान करती है। विभिन्न सम्बन्ध-कारण-कार्य और अन्वीकृत तथा सह-उपस्थिति का केवल एक ही कारण—अहम्, है, क्योंकि सब सत् पदार्थ व्यक्तिरूप हैं। गुण और कर्म सत्तावाची विशेष्य के निम्न-निम्न प्रकार या विशेषण हैं।<sup>1</sup> कोई भी काल-सम्बन्धी परिवर्तन अथवा दशिक परिवर्तन क्यों न हो, गुण कारणकार्य-सम्बन्ध में सतत घटक माने जा सकते हैं, जबकि परिवर्तनशील अवस्थाएँ कर्म हैं और कारण-कार्य-सम्बन्धी आकस्मिक घटक हैं। द्रव्य के सम्पूर्णभाव में गुण और कर्म, सतत और आकस्मिक घटक, दोनों सम्मिलित हैं, जिनमें से किसी का भी चिन्तन दूसरे से पृथक् नहीं किया जा सकता।<sup>2</sup> प्रत्येक द्रव्य की अपनी विशेषता, अपने गुण और अपने कर्म होती है। साधारण बुद्धि संसार की घटनाओं को कुछ द्रव्यों के गुण समझती है। वस्तु तथा उसके गुणों का भाव हम सबके लिए इतना परिचित है कि हमारे समस्त अनुभव में इसका प्रवेश है। वैज्ञानिक इसे एक साधारण, अतदिदग्य सूत्र के रूप में मान लेता है जिसकी सिद्ध करने के लिए न तो किसी अधिक विवेचन और न प्रमाण की ही आवश्यकता है। प्रत्येक यथार्थ वस्तु या तो द्रव्य है या उसका गुण है। गुण यथार्थ-सत्ता के आधिष्ठित पक्ष हैं और अपने स्वतन्त्र रूप में रहने के अयोग्य हैं। वे जीवित द्रव्य के एक अधिक मौलिक रूप का संकेत करते हैं जिसके कि वे गुण हैं। द्रव्यों के अनेकरूप के अस्तित्व को, जिनमें से प्रत्येक अपने-आपमें पूर्ण है और अन्य सब से स्वतन्त्र है, साधारण बुद्धि का आदेश मानकर स्वीकृत किया गया है, यद्यपि इससे हम, द्रव्य अपने-आपमें क्या है—इस विषय में कोई सन्तोषजनक विचार नहीं बना सकते।

द्रव्य और गुण की सरल कल्पना के पीछे ऐसी समझाओं की गहराई छिपी है जिसका समाधान आज तक नहीं हुआ। द्रव्य की परिभाषा करते हुए कहा जाता है कि द्रव्य वह है जो गुणों का अविच्छिन्न हो।<sup>3</sup> इस प्रकार गुणों का स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं है। हम विचार में द्रव्य तथा गुण के अन्दर भेद करते हैं, किन्तु ऐसी धारणा बनाने की कोई आवश्यकता नहीं है कि गुणों तथा कर्मों में सामान्य तथा विशेष आदि की अपेक्षा

1. द्रव्य० ई० आनन्दन विशेषणों को दो भागों में विभक्त करता है, अर्थात् तन्मो तथा अन्मो। तन्मो विशेषण ही सम्बन्ध है। देखिए लौकिक, अंक 3, पृष्ठ 37।

2. द्रव्य० ई० आनन्दन, लौकिक, अंक 3, पृष्ठ 37।

3. महा प्रारंभिक न्याय में द्रव्य की परिभाषा करते हुए इसे गुणों तथा कर्मों का अविच्छिन्न बताया है, यह आधुनिक न्याय अपनी परिभाषा में इसे केवल गुणों का ही अविच्छिन्न बताया है।

यथार्थता का अधिक ऊचा अंश विद्यमान है। किन्तु वैशेषिक की धारणा है कि गुणों के बिना भी द्रव्य रह सकता है। सृष्टि-रचना के आरम्भिक क्षण में द्रव्यों को गुणरहित ही बताया गया है, जिसका निर्देश यह है कि द्रव्य की तत्त्वज्ञान-सम्बन्धी पहचान उसके गुणों की स्थिर पहचान के समान नहीं है। द्रव्य के सारतत्त्व का, जिसके ही कारण वह द्रव्यरूप में है, उन स्थिर गुणों के साथ, जो उसकी अपनी विशेषता है, कोई विशेष सम्बन्ध नहीं है। द्रव्य के अपने अस्तित्व के बने रहने के लिए गुणों के स्थायित्व की अनिवार्यता नहीं है। द्रव्यों के विशिष्ट गुण कार्य माने गए हैं, अर्थात् ऐसे गुणों का उद्भव द्रव्यों के अन्दर से है। किन्तु द्रव्य कारण कैसे बन सकता है, अर्थात् अपने से भिन्न किसी वस्तु को कैसे उत्पन्न कर सकता है? समस्त निश्चित और मूर्त गुणों से ऊपर जो कुछ है वह हमारे विचार के लिए विषय वस्तु से सर्वथा रिक्त है। यह एक अज्ञात कल्पित वस्तु है, अर्थात् "मैं नहीं जानता कि क्या है" जो सब गुणों की पृष्ठ-भूमि में है। विचार के एक चिरस्थायी स्वभाव की प्रवृत्ति के कारण हम गुणों की अपेक्षा द्रव्य को अधिक यथार्थ समझते हैं। वैशेषिक के द्रव्य एक अज्ञात अधिष्ठान है, जिसके द्वारा अनुभव में आने वाले गुणों की व्याख्या हो सके। ये सम्भाव्य कल्पना के परिणाम हैं, वैज्ञानिक निरीक्षणों के नहीं। किन्तु वैशेषिक यह भी मानता है कि यदि कोई वस्तु अपने गुणों को खो दे तो उसका स्वरूप भी नष्ट हो जाता है। द्रव्यों तथा गुणों का परस्पर सम्बन्ध समवाय-सम्बन्ध कहा जाता है, अर्थात् इन दोनों में से कोई भी एक-दूसरे के बिना नहीं रह सकता।<sup>1</sup>

द्रव्य और गुण के बीच जो उक्त प्रकार का सम्बन्ध बताया गया है, शकराचार्य ने उसकी आलोचना की है। यदि दोनों इस प्रकार सयुक्त हैं कि उन्हें पृथक् नहीं किया जा सकता, तो यह अविभाज्यता देश, काल तथा स्वभाव से सम्बद्ध होगी। दोनों देश के अन्दर अविभाज्य नहीं हैं, क्योंकि घागो से बनने-वाला कपड़ा केवल घागो की जगह घेरता है, कपड़े का स्थान (देश) नहीं घेरता जबकि कपड़े के गुण जैसे इसका रंग आदि केवल कपड़े का ही स्थान घेरते हैं घागो का नहीं।<sup>2</sup> यदि काल में अविभाज्यता को समवाय-सम्बन्ध का सारतत्त्व माने, तो गाय के दाये और बायें सींग भी समवाय-सम्बन्ध से सयुक्त होंगे। और यदि यह अविभाज्यता स्वभाव में है तो द्रव्य और गुण में आगे कोई भेद असम्भव होगा, क्योंकि दोनों एक ही हैं।<sup>3</sup>

यदि द्रव्य अपने गुणों के आश्रित है तो वह वस्तुतः स्वतन्त्र नहीं है। द्रव्य केवल अपने गुणों के साथ समवाय-सम्बन्ध से सयुक्त नहीं है, बल्कि सभी द्रव्य द्रव्यत्व के एक सामान्य भाव से सयुक्त है, और व्यक्तिरूप में प्रत्येक द्रव्य उसी प्रकार अपने वर्ग के भाव से सयुक्त है।<sup>4</sup> गुणों से अलग द्रव्य का हमें प्रत्यक्ष नहीं होता, और इस प्रकार

1 देखिए गोडपादकृत कारिका, 3 5 पर शकराचार्य ।

2 वैशेषिकसूत्र, 1 1, 10 ।

3 शाकरभाष्य, 2 2, 17 ।

4 श्री हर्ष पृथ्वी है कि ऐसे गुण, जो सख्या जैसे अन्य गुणों को धारण करते हैं, द्रव्यों के अन्तर्गत नये नहीं लाए गए। यदि गुणों की परिभाषा करते हुए यह कहा जाता है कि ये सामान्य के अधिष्ठान हैं, तो वह पृथ्वी है कि वे विध्यात्मक सत्ताओं, यथा उपाधियों, के अधिष्ठान हैं या नहीं (खण्डन, 4 3)। अनेकजेंडर गुण को पदाद्य मानने को उचित नहीं है ।



को धारणा कि गुणों के परिवर्तन होने पर भी कोई वस्तु अपरिवर्तित रह जाती है, तर्क के विरुद्ध है :<sup>1</sup> यदि हम उन गुणों को अपना आधार बनाएं जो परिवर्तित हो जाते हैं, तो स्थायी द्रव्य कोई हो ही नहीं सकता। पत्ती जो आज चाखी, हरे रंग की तथा रस से पूर्ण है, अगले दिन म्लान होकर पीली पड़ जाती है, और उससे भी अगले दिन भूरे रंग की और पुरझाई हुई दिवाही देती है। इसलिये हम नहीं जान सकते कि उस पत्ती का स्थायी गुण क्या है। दशोपनिषद् का सम्पूर्ण इतिहास यह सिद्ध करता है कि वस्तु का अन्तस्तत् एक ऐसा रहस्य है जिसके अन्दर प्रवेश करना कठिन है।<sup>2</sup> अपने गुणों तथा कर्मों को छोड़कर द्रव्य क्या वस्तु है, यह जानने की आशा हम नहीं कर सकते। आनुभविक जगत् में हमें द्रव्य तथा गुण, इन पदार्थों का उपयोग करने को बाध्य होता होता है, यद्यपि अस्तित्व की इन गुणों के रूप में नहीं ला सकते, और तो भी वैज्ञानिक स्वीकार करता है कि द्रव्य अपने गुणों से अलग कुछ नहीं हैं। हम द्रव्य की परिभाषा केवल उसके गुणों के द्वारा ही कर सकते हैं। इसी प्रकार पदार्थों में परस्पर-भेद भी उनके भिन्न-भिन्न गुणों के द्वारा ही कर सकते हैं। हम एक पदार्थ को भिन्न-भिन्न समयों में वही तभी तक कहते हैं जब तक कि उसमें वही गुण रहते हैं। जब हम भिन्न गुणसमूहों को पाते हैं तो हम कहते हैं कि ये वस्तुएं भिन्न हैं। द्रव्य हमारे अनुभव के स्थायी तथ्यों का निरदेश करता है। आत्मा और परमाणु, देश, काल, आकाश और मन हमारे अनुभव के निरन्तर रहने वाले अवयवों का निरदेश करते हैं।

वैज्ञानिक का प्रयत्न अनुभव के सभी पहलुओं को लेकर उन्हें एक सामान्य योजना में ठीक-ठीक स्थान पर बैठाना है। इन्द्रियवश्र्व जगत् का एक यथार्थ आधार है, जो प्रत्यक्षदर्शी से स्वतन्त्र है। सम्बन्ध इन अर्थों में यथार्थ है कि इन्हें मनुष्य के मन में नहीं बनाया है। वैज्ञानिक की सम्मति में अनुभव हमें केवल बहुविध रूप में प्राप्त नहीं होता है। यह नियमों में स्थापित है, जो इसपर केवल आरोपित नहीं किए गए हैं। गुण, कर्म, सामान्य, विशेष और सम्बन्ध आश्रित पदार्थ हैं, जबकि द्रव्य एक स्वतन्त्र सत्ता है जिसे (आश्रय) पर वे सब आश्रित हैं। द्रव्य नितान्त अनाश्रित है। अनित्य द्रव्य, जो कारण से उत्पन्न है, यथार्थ से द्रव्य नहीं है। जो नित्य द्रव्यों का सिद्धान्त वैज्ञानिक के अनेकवाद का प्रमाण प्रतिपाद्य विषय बन जाता है। ये जो नित्य द्रव्य, प्रोक्सेसर ब्रह्मदेह के अनुसार, भौतिक पदार्थ हैं, जो प्रत्यक्ष-विषयक पदार्थों तथा इन्द्रिय-सामग्रियों से भिन्न हैं। इनका महत्त्व इसमें है कि ये प्रत्यक्ष की सामग्री की व्याख्या करने तथा उसे स्पष्टीकृत करने, इन्द्रियों द्वारा प्रत्यक्ष में जाने वाली प्रकृति को अधिक बुद्धि-वश्र्व बनाने की समता रखते हैं। प्रकृतिवाद-सम्बन्धी पक्षपात के कारण वैज्ञानिक विचार-रु अनुभव की एक निरन्तर परिवर्तित होने वाले छायाचित्र की भांति मानने के लिए बाध्य होते हैं, जिसकी व्याख्या के लिए बाह्य साधनों की आवश्यकता है। वे अनुभूत पदार्थों को परदे पर पड़े हुए छायाचित्रों की भांति मानते हैं जिनकी पृष्ठभूमि में द्रव्य है। द्रव्यों के द्वारा, जो पृष्ठभूमि में छिपे रहते हैं, हमारे मन के परदे पर छायाचित्र प्रकट होते हैं। यह एक काल्पनिक धारणा है, जिसके लिए कोई प्रमाण हमारे पास नहीं

1 परबु देविए न्यायवार्तिक, 1 : 1, 13, बड़ा धर 'प्रविश्यात्किमुता' को इन्द्र समान माना गया है। जिसका तात्पर्य पृष्ठभूमि भाँति बोट गुण है, और यह सुझाव देता है कि द्रव्यों की गुणों का बोध इन्द्रियों द्वारा होता है।

2 साध्य द्रव्य और गुण को एक ही यथार्थतासम्पन्न मानना है। अर्थात् वेदान्त द्रव्य के विचार की मजकूर मानना है तथा समझता है कि यह केवल विचार का एक प्रकार है। तुलना की लिए शीक : 'ऐसे आन कि हू मन बहरटीह'।

है। हमे अनुभव के पीछे जाकर ऐसी वस्तुओं की कल्पना करने की आवश्यकता नहीं है जो अपने-आपमे रहस्यपूर्ण हैं। वैशेषिक हमे आदेश देता है कि हमे आनुभविक चेतना के निर्णयों को ही सही मानना चाहिए, क्योंकि यह कहा जाता है कि वह आदि से अन्त तक यथार्थ तथा पृथक्-पृथक् वस्तुओं का प्रतिपादन करती है। किन्तु वह स्वय ही चेतना की साक्षी से परे जा रहा है, जबकि वह आनुभविक जगत् को एक प्रकार का परदा मानता है, जो हमारे तथा अदृश्य यथार्थसत्ताओं के बीच में पड़ा हुआ है। वैशेषिक दृश्य वस्तुओं को सरल करने अथवा सयुक्त करने का कार्य अपने ऊपर लेता है, किन्तु जब वह इस प्रकार की धारणा बनाता है कि जगत् की अनेकता एक तात्त्विक अनेकता का दृश्य मात्र है तो एक मिथ्या तत्त्वज्ञान का आश्रय लेता है। किन्तु जब वह एक बार अनुभूत एकत्व को अनेको विभिन्न तत्त्वों में भग कर देता है, तो उन्हें फिर से एक पूर्ण इकाई में सयुक्त नहीं कर सकता। एक तितर-बितर और वियुक्त विविधता एकत्व का उत्पन्न नहीं कर सकती, जब तक कि इसमें दैवीय शक्ति ही का हाथ न हो। ये द्रव्य अपने नित्य आत्म-स्वरूप तथा अनित्य अभिव्यक्तियों, दोनों अवस्थाओं में ही एक सुसगत इकाई का निर्माण नहीं कर सकते। ऐसी कोई श्रृंखला नहीं है जिससे हम इन्हें एकसाथ बाध सकें।

द्रव्यों के अन्त सम्बन्ध के विचार को सुचारु रूप से विकसित नहीं किया गया। वैशेषिक जहाँ सम्बद्धता को आनुभविक जगत् का प्रधान लक्षण मानता है, वहाँ असम्बद्ध परमाणुओं तथा आत्माओं को वैज्ञानिक पदार्थ मानकर वह सब प्रकार के सम्बन्धों को बाह्य तथा स्वच्छन्द बना देता है। यथार्थ सत् रूपी जगत्, अर्थात् नौ नित्य द्रव्य, परिवर्तन से सदा अप्रभाविता रहते हैं, और दृश्यमान परिवर्तन का आधार स्वयं यथार्थ के किसी लक्षण में भी नहीं खोजा जा सकता। सम्बद्धता इस प्रकार यथार्थसत्ताओं की एक बाह्य घटना बन जाती है। अससक्त परमाणु दृश्यमान जगत् का कारण नहीं हो सकते। दृश्यमान वस्तुओं को उत्पन्न करने के लिए उन्हें अवश्य परस्पर मिलना तथा टकराना चाहिए। यदि परमाणुओं में गति-सम्बन्धी गुण है तो वे सही अर्थों में असम्पृक्त नहीं हैं, क्योंकि परमाणुओं की गति भी उनके असम्पृक्त होने का निषेक करती है। अदृष्ट को मानने का अर्थ दार्शनिक व्याख्या की हर संभावना को छोड़ देना है। यदि वैशेषिक सम्बन्धों की यथार्थता के अपने सिद्धान्त के प्रति दृढ़ रहना चाहता है, जिसे वह पदार्थों अथवा अनुभूत जगत् का विवरण देते हुए अंगीकार करता है, तो उसे नित्य अपरिवर्तशील द्रव्यों की, जो वैज्ञानिक पदार्थ हैं, अपनी कल्पना को त्याग देना होगा, और सम्बद्धता को भी यथार्थ बनाना होगा। यथार्थ सम्बद्धता सम्बद्ध तत्त्वों की नितान्त स्वतन्त्रता के साथ संगति नहीं खा सकती। इसलिए तथाकथित नित्य द्रव्य अभिश्रित, परिवर्तनरहित स्थायी तत्त्व नहीं हो सकते, बल्कि एक निरन्तर परिवर्तनशील पद्धति के केवल अपेक्षाकृत स्थिर बिन्दु हो सकते हैं। यदि परिवर्तन और सम्बद्धता का यथार्थता के सारतत्त्व से सम्बन्ध है, तो यथार्थता अभिश्रित यथार्थसत्ताओं का समुच्चय नहीं है। सही अर्थों में वैज्ञानिक पदार्थ नित्य द्रव्य नहीं है, बल्कि स्वयं जगत् की सदा परिवर्तनशील अभिन्नता है।

जब वैशेषिक नित्य परमाणुओं को तथ्य रूप में मान लेता है तो इसका आशय इस प्रकार के सुभाव से है कि देश-काल के विस्तृत क्षेत्रों में हम अतीन्द्रिय कणों का एक समूह पाते हैं। ये कण इतने अधिक सूक्ष्म हैं कि अकेले मनुष्य के दृष्टिक्षेत्र को स्पर्श नहीं कर सकते, यद्यपि जब ये परस्पर सयुक्त हो जाते हैं तो दृश्यमान कोटि में आ जाते हैं। इनके ये सयुक्त रूप न्यूनाधिक परिणाम में स्थायी होते हैं, यद्यपि किन्हीं

भी अर्थों में नित्य स्थायी नहीं होते। कार्यकारण सिद्धांत के प्रयोग के लिए, कि अमृत से कुछ उत्पन्न नहीं होता, इन नित्य परमाणुओं की स्थापना आवश्यक है। वैशेषिक का इस प्रकार का ठीक ठीक ही है कि जहां आधाम (विस्तार), सम्बन्ध, आकृति, काल और गति, देश-काल सम्बन्धी गुण हैं, वहां गन्ध, रस, रंग, उष्णता और शब्द देश-काल को भरने वाले गुण हैं। फलितहास शब्द को एक ओर रखकर, वैशेषिक गन्ध, रस, रंग तथा उष्णता को, जो हमारे अनुभव को विषयवस्तु हैं, परमाणुओं से व्याख्या करता है। क्योंकि हमारे अनुभव के ये लक्षण स्थायी हैं, इसलिए वह इनकी व्याख्या परमाणुओं को नित्य मानकर करता है; अनुभव के परिवर्तनशील पहलुओं का उद्भव अनित्य द्रव्यों से तथा स्थायी पहलुओं का नित्य द्रव्यों से बताया है। अन्तिम सामग्री, जिमको लेकर वैशेषिक आगे बढ़ता है और किसकी व्याख्या करने का वह प्रयत्न करता है, हमारे इन्द्रियानुभव हैं। परमाणु अपने-आपमें हमारे प्रत्यक्ष ज्ञान को पहुंच से बाहर है, यह स्पष्ट स्वीकार किया गया है, यद्यपि इस सब दृश्य के प्रादुर्भाव के लिए, जिसे हम देख सकते हैं और देखते हैं, उन्हें अनिवार्य समझा गया है। हम रंगों, छन्दों, रसों तथा उष्णताओं का प्रत्यक्ष अनुभव करते हैं। इस इन्द्रिय-सामग्री को हम प्रकृति के भाष के रूप में प्रथम अनुभव करते हैं, न कि मन के भाष के रूप में, जैसाकि बौद्ध भागते हैं। किन्तु क्या हमें परमाणुओं को इस इन्द्रिय-सामग्री के अतीन्द्रिय कारण मानने की आवश्यकता है? यदि हम रंगों, शब्दों, स्पर्शों तथा रसों को क्रमशः एक-दूसरे से पृथक् प्रत्यक्ष करें तब तो प्रकृति को परमाणुओं के टुकड़ों में बना हुआ मानने में कुछ भौतिक हो सकता है। किन्तु वैशेषिक इसपर ठीक ही बल देता है कि दृश्यमान प्रकृति एक सम्बद्धता है, एक-दूसरे में विद्यमान होती इन्द्रिय-सामग्री का एक पुञ्ज है, एक निरन्तर बहती धारा है। इसी इन्द्रिय-सामग्री में से हम अपने अनुभव-सम्बन्धी विचार का निर्माण करते हैं जिसमें बस्तुएँ, उनके गुण और सम्बन्ध सम्मिलित हैं। किन्तु कल्पित परमाणु आनुभविक जयत् के अन्तर्निहित घटक नहीं है। परमाणुओं की प्रकल्पना केवल नई कठिनाईयाँ ही उत्पन्न करती है और वैशेषिक दर्शन को विपरिधिज्ञानवाद के संकटों की ओर ले जाती है। हमें परमाणुओं का बोध नहीं होता, तो भी उन्हें एकमात्र समावेशता मान लिया गया है जो अनुभूत पदार्थ को उत्पन्न करती है। कार्यकारण सिद्धांत का व्यवहार दार्शनिक है, और जिसका हम प्रत्यक्ष ज्ञान करते हैं वह, जिसका अस्तित्व है उसके साथ, अर्थात् अनुभव के कार्यात्मिक अप्रमाणित कारणों - परमाणुओं के साथ, कोई सम्बन्ध नहीं रखता। ये धर्मों आधार इनपर निर्माण किए गए मूर्त अनुभव के लिए अपर्याप्त हैं। हमारा अनुभव घटनाओं की शृंखला से बना है, जो देश और काल से सम्बद्ध है। प्रत्येक घटना की एक वैशेषिक स्थिति होती है, अर्थात् वह किसी स्थान-विशेष पर होती है; और उनका कुछ इतिहास होता है, अर्थात् वह किसी काल-विशेष में होती है। किन्तु ये देश और काल सम्बन्धी गुण ही घटना का पूर्ण स्वस्व नहीं हैं। हमें भौतिक विन्दुओं अर्थात् परमाणुओं के विषय में कुछ भी ज्ञान नहीं। जो कुछ हम यह जानते हैं, यह है कि शरीर एक ही समय में अनेकों स्थितियों में रहते हैं, और इसलिए हम यह कहते हैं कि वे देशीय विस्तार तथा रूप वाले हैं। सही-सही अर्थों में, हम न तो व्यापक प्रकृति को जानते हैं और न अदृश्य परमाणुओं को ही जानते हैं, बल्कि केवल पिण्डों को जानते हैं। मापारणतः जो गति करता है उसे ही हम पिण्ड कहते हैं। यह प्रकृति का, जो अपने भागों की प्राकृतिक स्थिति को अपरिवर्तित रूप में स्थिर रखती है, एक हिस्सा है, किन्तु अन्य स्थितियों के साथ उनके सम्बन्ध परिवर्तित हो जाते हैं। एक विस्तृत इकाई को सीमाएँ स्थिर होती हैं, और जब तक साम्यन्तर तथा बाह्य सम्बन्धों को यह स्वतः-

त्रता बनी रहती है उसकी पहचान में कोई परिवर्तन नहीं आता। जिसे हम वस्तु अथवा पिण्ड के नाम से पुकारते हैं वह देश का एक क्षेत्र-विशेष है, जो किसी विशेष लक्षण द्वारा लक्षित होता है और काल के अन्दर अपरिवर्तित रहता है। हमें अनुभव में जो मिश्रण प्राप्त होता है, हम उसमें देश तथा काल को घेरनेवाले पिण्ड को स्वयं देश तथा काल से भिन्न करते हैं। प्रकृति वह है जो देश-काल के साथे को भरती है।<sup>1</sup> वैशेषिक उन बौद्ध कल्पनाओं से सहमत नहीं है जिनकी तुलना अलेग्जेंडर तथा रसल जैसे कुछ नव्य यथार्थवादियों की कल्पनाओं से की जा सकती है और जो व्यक्ति को सामान्य से, यथार्थ वस्तुओं को उनके सम्बन्धों से, शब्दों को उनके अर्थ-सम्बन्धों से और प्रकृति को देश और काल के संयोग से उत्पन्न मानती हैं। गतिमान पदार्थों के बिना गति नहीं हो सकती। वैशेषिक परमाणु को यथार्थसत्ता मानती है, सीमा निर्माण करने वाला केवल विचार नहीं। वैशेषिक के मत में परमाणु रंग आदि गुणों के धारण करने वाला कहे जाते हैं। शंकराचार्य का तर्क है कि जिसमें रंग आदि गुण हैं वह अणु (सूक्ष्म) तथा नित्य नहीं हो सकता। अनुभव के आधार पर निर्णय करने से भी रंग आदि गुणों से सम्बन्धित पदार्थ मूर्तरूप तथा अस्थायी है।<sup>2</sup> यदि प्रत्यक्ष न होना स्थायी भाव का संकेत माना जाए तो द्वयणुको को भी, जो इतने सूक्ष्म है कि प्रत्यक्ष का विषय नहीं है, स्थायी मानना चाहिए।<sup>3</sup> यदि विश्व के आधार का नित्य होना आवश्यक है तो परमाणु निश्चय ही विश्व का आधार नहीं माने जा सकते।<sup>4</sup> जगत् की स्थिरता (निश्चय) परमाणुओं की विभिन्नता के कारण बताई जाती है। किन्तु नितान्त बाह्य तथा आकस्मिक सम्बन्ध जगत् के निश्चित स्वरूप की व्याख्या नहीं कर सकते। प्रकृति के अपनी भिन्न-भिन्न अवस्थाओं में रूपान्तरण की प्रकल्पना परमाणुओं के निर्विकार होने की कल्पना के विरुद्ध जाती है। जहाँ साधारण चिन्तनविहीन अनुभव जगत् को खण्डों में विभक्त करता है जहाँ प्रत्येक वस्तु एक-दूसरी से पृथक् नहीं तो विलक्षण अवश्य है, वहाँ थोड़ा-सा भी चिन्तन हमें यह जनाता है कि वस्तुएँ एक-दूसरी में परिणत हो जाती हैं। वनना नाम की एक वस्तु है जिसे विकास भी कहते हैं। वस्तु-सम्बन्धी मत्प नमूनों की अनेकता नहीं बल्कि एक सामान्य स्वरूप है। वैशेषिक को अपनी आनुभविक प्रवृत्ति के कारण होने (सत्) के विचार से ऊपर बनने के विचार को स्थान देना चाहिए था। यदि हम किसी एक वस्तु से दूसरी की अपेक्षा अधिक प्रभावित होने हैं, तो यह प्रकृति के एक-त्र और सब श्रेणियों के 'परमाणुओं' के उद्भव-स्थान की मौलिक एकता के ही कारण है। विकास का विचार इस बात का उपलक्षण है कि नाना आकृतियों की अपेक्षा उस तत्त्व का महत्त्व कहीं अधिक है जो उन सब आकृतियों में से गुजरना है। यथार्थता, जो हमारे समक्ष आती है, स्वरूप में परमाणु-निर्मित नहीं है, बल्कि एक ऐसी सामग्री प्रतीत होती है जिसके भिन्न-भिन्न गुणों वाले पहलू एक-दूसरे में विलीन हो जाते हैं। शंकराचार्य का कहना है कि भिन्न-भिन्न तत्त्व एक ही परमतत्त्व की भिन्न-भिन्न अवस्थाएँ हैं, जैसे पृथ्वी ठोस है, जल अपेक्षाकृत सूक्ष्म है, प्रकाश उससे भी सूक्ष्म है और वायु सबसे सूक्ष्म

1 वस्तुतः घटनाएँ ही ठोस सामग्री हैं जिनसे देश और काल का प्रादुर्भाव हुआ। केवल मात्र विस्तार और शुद्ध क्रमिक प्रक्रिया दोनों ही अमूर्त भाव हैं। यदि विश्व की मौलिक इकाइयाँ कोई हैं तो वे देश-काल-प्रकृति हैं, जिन्हें प्रोफेसर व्हाइटहेड घटनाएँ कहते हैं। पदार्थों की स्थायी सामग्री, अर्थात् देश और काल सब घटनाओं के आश्रित हैं।

2 वैशेषिकसूत्र, 4 1, 1।

3 4 1, 5।

4 शंकरभाष्य, 2 2, 15।

है। उक्त चारो तत्त्वों के अनुकूल परमाणुओं के विषय में यह कल्पना नहीं की जा सकती कि उनमें गुणों की संख्या अधिक अथवा न्यून होगी, केवल इसलिए कि पृथ्वी में चार गुण हैं, जल में तीन गुण हैं, और इसी प्रकार इन तत्त्वों में गुण कम होते गए हैं। फिर सब परमाणुओं में सब गुण हैं, यह भी नहीं कहा जा सकता। यदि उनमें केवल एक ही गुण माना जाए तो हमें पृथ्वी में रस का प्रत्यक्ष न होना चाहिए, अथवा जल में रूप का प्रत्यक्ष न होना चाहिए, क्योंकि कार्बों के गुण कारणों के पूर्ववर्ती गुणों के कारण होते हैं। परस्पर विलक्षण परमाणुओं की अनन्त राशि एक सामञ्जसपूर्ण विश्व को उत्पन्न नहीं कर सकती। इस कठिनाई को दूर करने के लिए सम्बन्ध के रहस्यमय सम्बन्ध का आविष्कार किया गया है। कहा जाता है कि द्वययुक्त, जो दो परमाणुओं से मिलकर बनते हैं, उन परमाणुओं से भिन्न हैं, यद्यपि सम्बन्ध-सम्बन्ध से उनके साथ सम्बन्ध हैं।

परमाणु घटनाओं के प्रवाह के स्यायी घटक हैं। प्रकृति में कुछ ऐसा भी है जो पति नहीं करता। हमारे अनुभव में कुछ स्थिर तत्व होते हैं जिन्हें हम द्रव्यों से सम्बन्ध करते हैं। जैसा कि हम पहले देख चुके हैं, द्रव्य उस विधि-विशेष का नाम है जिसके अनुसार वस्तुओं का व्यवहार चलता है। हमारे अनुभव के कुछ विषय लक्षण हैं, यद्यपि यह परिवर्तनशील स्वभाव वाला है। इस प्रकार अनुभव द्वारा हम जिस अनिर्धार्य परिणाम पर पहुँचते हैं वह यह है कि प्रकृति का तत्त्व कुछ ऐसी चीज है जो बराबर परिवर्तित होती रहती है यद्यपि वह निरन्तर स्थिर रहती है। परमाणुओं की प्रकल्पना से केवल यही उपयोगी सुझाव दर्शनशास्त्र को मिलता है कि पदार्थ वह है जिसका स्वयं अपने में और अपने लिए अस्तित्व है। ठोस आदर्शवाद में सम्पूर्ण इकाई ही इस प्रकार की पदार्थता राक्षसी है, क्योंकि हिस्सों के विद्योपत्व का अर्थ सम्पूर्ण इकाई के विद्योपत्व का दास होगा। किन्तु सम्पूर्ण इकाई का अपने हिस्सों के साथ सम्बन्ध कठिनाइयों से बर्ती नहीं है, इसलिए पदार्थसत्ता का केवल चेतनता से ही वादात्म्य हो सकता है।

अब वैशेषिक देश और काल के व्यापक (सामान्य) तथा पदार्थरूप का प्रतिपादन करता है तो उसका अभिप्राय यही है कि यह विषय जिस रूप में हमें प्रतीत होता है, एक अनन्त विस्तार है, एक ऐसी अवधि है जिसका पाप नहीं हो सकता, एक ऐसा गुण है जिसकी कोई सीमाएँ नहीं हैं, कोई तल नहीं है और कोई अन्त नहीं है। प्रत्येक घटना के शब्द देश तथा काल सम्बन्धी गुण रहते हैं। यदि किसी वस्तु की दैहिक स्थिति बड़ी रहती है और कार्त्तिक स्थिति में परिवर्तन होता है, तो हम कहते हैं कि शरीर निश्चेष्ट है, किन्तु यदि यह निरन्तर परिवर्तन में आती है जिस प्रकार कि काल परावर परिवर्तित होता है, तो हम उसे गति कहते हैं। हमारे अनुभव का क्योंकि एक दैहिक स्वभाव है, इसलिए वैशेषिक अनुमान करता है कि देश और काल हमसे बाह्य हैं और वे रिक्त पानों के समान हैं, जिनका भरना वस्तुओं तथा घटनाओं से होता है। सत्य यह प्रतीत होता है कि देश व काल विषयक सम्बन्ध देश तथा काल सम्बन्धी प्रत्यक्षानुभवों से बने हैं। यदि हमारे अनुभव के देश तथा काल सम्बन्धी स्वप्नों की माप यह है कि हम देश तथा काल को व्यापक द्रव्य स्वीकार करें, तो कोई कारण नहीं कि हम इन विराट् अन्तरिक्ष में एक विराट् बुद्धि को, एक विराट् प्रकाश को, एक विराट् अक्षकार

1. आधुनिक विज्ञान परमाणुओं की विद्युत से निर्मिता द्वारा बताता है, और प्रकृति तत्त्वगत सत्ता हो के पमान आकाशीय तत्व बनती जा रही है।

को और अच्छे-बुरे तथा तटस्थ उन सब गुणों के विराट् विश्वीय भण्डारों को भी स्वीकार न करें जो हमारे वास्तविक अनुभवों को स्वरूप प्रदान करते हैं। देश और काल अनुभवों से उत्पन्न नहीं माने जा सकते, क्योंकि अनुभव उनकी पूर्वविद्यमानता को स्वीकार करता है। यह कहने से कि देश और काल व्यापक हैं, सर्वगत द्रव्य है, उनका अभिप्राय यही है कि जो कुछ है, देश के अन्दर है और जो कुछ होता है, काल के अन्दर होता है। जगत् के पदार्थ गतिमान हैं, अर्थात् देश को घेरते हैं और काल के अन्दर अपने व्यवहार में परिवर्तन लाते हैं। पिण्डों से विहीन देश और घटनाओं से विहीन काल को द्रव्य कहा जाता है। अपने अनुभवों की व्याख्या के लिए, जो देश-सम्बन्धी तथा काल-सम्बन्धी स्वरूप रखते हैं, वैशेषिक एक अपार तथा असीम देश की तथा एक ऐसी अवधि (काल) की कल्पना करता है जिसकी कहीं समाप्ति नहीं है। किन्तु ये अनन्त देश और काल केवल तात्त्विक कल्पनाएँ-मात्र हैं, तथ्यों का विवरण नहीं है।

यद्यपि देश काल-सम्बन्धी परिवर्तनों के बिना निरर्थक प्रतीत नहीं होता, किन्तु काल बिना परिवर्तनों तथा घटनाओं के कुछ नहीं है, जैसेकि सम्बद्ध पक्षों के बिना सम्बन्ध कुछ नहीं है। काल यथार्थ वस्तु से व्याप्त है। काल वस्तुओं के अनेकत्व का संकेत नहीं करता। एकाकी द्रव्य में भी काल हो सकता है। एक पुरुष अपने चरित्र में परिवर्तन कर सकता है, एक फूल अपना रंग बदल सकता है। देश को क्योंकि स्थिति, दूरी इत्यादि के गुणों से व्यवहार करना होता है, इसलिए इसे नानाविध यथार्थ वस्तुओं की आवश्यकता होती है। समय अकेला अपने-आपमें सह-अस्तित्व की विविधता का उपलक्षण नहीं है। इसका सह-अस्तित्व के साथ उतना ही सम्बन्ध है जितना कि एक यथार्थ-वस्तु का अन्य यथार्थवस्तु के साथ।

जिस तर्क के द्वारा परमाणुओं की कल्पना की जाती है, वह देश तथा काल के सम्बन्ध में लागू नहीं होता। वैशेषिक यह नहीं कहता कि काल की निरन्तरता अविभाज्य तथा पृथक् ऋणों से उत्पन्न होती है, अथवा देश की निरन्तरता पृथक् बिन्दुओं अथवा देशीय इकाइयों से उत्पन्न होती है। यदि प्रकृति के खण्डित होते-होते शून्य में परिवर्तित हो जाने की कठिन समस्या का निराकरण केवल अविभाज्य परमाणुओं की कल्पना के द्वारा ही हो सकता है, तो देश और काल की निरन्तरता की व्याख्या भी केवल बिन्दुओं तथा ऋणों की कल्पना से ही हो सकती है। यदि देश और काल की अवस्था में एक सार्वभौम देश तथा एक सार्वभौम काल की कल्पना सम्भव है, तो भौतिक विश्व की व्याख्या के लिए भी एक सार्वभौम प्रकृति की प्रकल्पना सर्वथा युक्तियुक्त हो सकती है। हमें वस्तुएं परस्पर देशीय सम्बन्ध से सम्बद्ध मिलती हैं, और घटनाएँ कालिक सम्बन्ध से सम्बद्ध मिलती हैं। देश और काल हमारे अनुभव के लिए पदार्थों के पारस्परिक सम्बन्धों के प्रतिनिधि हैं। देश तथा काल सम्बन्धी ये सम्बन्ध तात्कालिक अनुभव के लिए तथ्य हैं, और इस प्रकार की प्रकल्पना कि घटनाएँ प्रस्तुत देश तथा प्रस्तुत काल में घटती हैं, जिनमें प्रस्तुत तथा स्थिर आणविक सामग्री में सम्पन्न हुए परिवर्तन भी आ जाते हैं, तात्त्विक विवेचन का परिणाम है। एक सार्वभौम देश, एक सार्वभौम काल तथा निरन्तर स्थायी परमाणु, ये सब काल्पनिक समाधान हैं, प्रस्तुत तथ्य नहीं हैं।<sup>1</sup> द्रव्य की

1 तुलना कीजिए व्हाइटहेड से - "घटनाओं के विषय में हमें ऐसा विचार न करना चाहिए कि वे एक प्रस्तुत समय में, एक प्रस्तुत देश में घटती हैं और प्रस्तुत स्थानीय सामग्रियों में हुए परिवर्तनों वाली हैं। काल, देश और सामग्री घटनाओं के सहायक हैं। सापेक्षता की पुरानी प्रकल्पना के आधार पर, काल और देश सामग्रियों के मध्यगत सम्बन्ध हैं। हमारी प्रकल्पना के आधार पर वे घटनाओं के मध्यगत सम्बन्ध हैं" (इनक्वायरी, पृष्ठ 26)।

यह दोषपूर्ण परिभाषा कि द्रव्य गुणों का अधिष्ठान है, वैशेषिक को देश, काल आदि को द्रव्य मानने की ओर प्रवृत्त करती है। प्रकृति वह सामग्री है जो देश तथा काल की पूर्ति करती है, और यदि हम ठीक-ठीक समझना चाहें तो हमें यह कहना होगा कि मूलभूत विचार जिससे इस विश्व की व्याख्या की जा सकती है वह है देश-काल-प्रकृति-रूप सामग्री। यह एक ऐसा निष्कर्ष है जिसका एक धुंधला बोध कतिपय वैशेषिकों को भी था। शिवाचित्त का कहना है कि आकाश, देश और काल वस्तुतः एक है, यद्यपि नाता-विषयकार्यों के कारण इन्हे तीन प्रकार का विचार में लाया गया है।<sup>1</sup> इस मत का समर्थन चन्द्रकान्त तर्कालंकार ने किया है। उनका तर्क है कि कषाट के मत में देश, काल और आकाश एक ही द्रव्य है, यद्यपि इसे इसके द्वारा उत्पन्न कार्यों तथा उन विभिन्न बाह्य परिस्थितियों के अनुसार, जो इसके साथ सम्बद्ध हों, देश अथवा काल अथवा आकाश के विभिन्न नामों से पुकारा जाता है।<sup>2</sup> देश और काल प्रकृति से ही निकले हैं। परवर्ती नैय्यायिकों ने देश और काल को ईश्वर की ही अवस्थाएँ बताया है।<sup>3</sup>

चेतनता एक कर्म है, एक ऐसी वस्तु का गुण है जिसका भूकावसा अणु-वस्तु अर्थात् अट-अणु के साथ विस्तार तथा अनुक्रम के सम्बन्ध में होता है। आत्मा का अपने गुणों के साथ समवाय-सम्बन्ध है। शंकराचार्य ज्ञान आदि गुणों के साथ आत्मा के सम्बन्ध का प्रश्न उठाते हैं और आपत्ति करते हैं कि वैशेषिक दोनों को एक समान धैर्यी में नहीं रख सकते, क्योंकि अज्ञानता स्थायी है और गुण अस्थायी हैं। यदि दोनों को एक ही धैर्यी में रखा जाएगा तो आत्मा को ऐसी दशा कभी न होगी जबकि वह गुणों से मुक्त हो सके। सत्त्व में, आत्मा को भी गुणों के समान ही अवश्य अस्थायी होना चाहिए।<sup>4</sup> मानसिक जीवन की सकीर्णता आभासिक मन की धारणा के कारण बताई गई है, किन्तु आत्मा तथा मन के सम्बन्ध को सन्तोषजनक रूप में विचार में जाना कठिन है। जब वैशेषिक आत्मरूप द्रव्य को चेतनतारूप गुण से भिन्न करता है, तो वह एक धार्मिक मन को स्वीकार कर रहा होता है। किसी बाह्य पदार्थ की मन के प्रति प्रतिक्रिया का परिणाम ही हमारा अनुभव है, इस प्रकार का विचार, जैसाकि हम पहले देख आए हैं, समस्त अनुभव को अज्ञेय बना देता है। आत्मा का अन्तस्त्व सारतत्त्व क्या है, हम नहीं जानते। इसके भिन्न-भिन्न गुण, गुस्सा, दुःख, ज्ञान आदि विवेकशून्य आत्माओं की विवेकशून्य परमाणुओं के साथ पारस्परिक प्रतिक्रिया के द्वारा उत्पन्न होते हैं। जब आत्मा मुक्ति-प्राप्त कर लेती है तो ये गुण विनष्ट हो जाते हैं, और सब गुणों से रहित मुक्त आत्मा एक ऐसी इकाई है जिसके अन्दर कोई विविधता नहीं है और इसलिए वह सर्वथा यथार्थ-सत्ता भी नहीं रह जाती। प्रमेय विषय प्रमाणा को अपने अन्दर धिलीन कर लेता है। मनुष्य एक उत्पादक केन्द्र है जो ससार की रचना में सहयोग देता है, जिसे वह जानता है। अनुभव, जो कि दर्शनशास्त्र के लिए एक समस्या है, न तो मन के लिए अग्रम्य प्रकृति है और न प्रकृति से पृथक् मन है। मनोवैज्ञानिक तथा भौतिक यथार्थता सब स्थानों पर अत्यन्त धनिष्ठ रूप में सम्बद्ध रहती है। सब का आधार चेतनता है, वास्तवता नहीं। भौतिक विज्ञानी अपने परमाणुओं तथा अणुओं को लेकर तथा मनोवैज्ञानिक अपनी

1 आकाशादित्य तु वस्तु एवैव उपाधिभेदान्नात्मवृत्तम् । (सप्ततर्क, 17) साध्य-प्रबन्धनाय । 61 ।

2 देखिए कैफ़ेद बुक्क आफ दि इन्डूव' ग्रन्थसभा के परिशिष्ट बी०, पृष्ठ 4, वैशेषिकपूत्र, के प्रति । और देखिए साध्यवचनपूत्र, 2 : 12 ।

3 आशने तर्कवचन, 15 ।

4 देखिए शीवधारण्ड चारित्र्य, 3 : 5, आकरणाध्य पर ।

आत्माओं तथा क्षमताओं को लेकर बार-बार सारतत्त्वों के निष्कर्षण के लालच में पड़ते रहे हैं। अद्वैतवेदान्त तथा सांख्य के द्वारा स्वीकृत इस प्रकल्पना के विषय में बहुत-कुछ कहा जा सकता है कि अतीन्द्रिय आत्मा के अतिरिक्त हर एक अन्य पदार्थ विश्व-विकास के दौरान उत्पन्न होते हैं।

यदि हम आत्माओं के अनेकत्व के सिद्धान्त को स्वीकार करते हैं, जिसके लिए न्यायदर्शन का विवेचन करते हुए हमें कोई तात्त्विक औचित्य नहीं मिल सकता, तो अब हमारे समक्ष एक ओर आत्माएँ हैं और दूसरी ओर देश-काल-प्रकृति है। देश-काल-प्रकृति का विशिष्ट लक्षण है गति अथवा सक्रमण, और सारय-दर्शन में इसे प्रकृति नाम से पुकारा गया है। सांख्यदर्शन अपने पुरुषों अर्थात् आत्माओं तथा प्रकृति के सिद्धान्त को लेकर न्याय-वैशेषिक द्वारा प्रतिपादित विचार से आगे प्रगति करता है।

गहनतम विश्लेषण हमारे समक्ष इस विषय को प्रकट करता है कि सम्बन्ध तथा गुण आदि सब सत्ताधारी तत्त्वों के अधीन हैं, और ये सत्ताधारी तत्त्व दो प्रकार के हैं, अर्थात् प्रकृति तथा अप्रकृति अथवा आत्माएँ, अर्थात् प्रकृति और पुरुष। हम ऋग्वेद के सुभाष से लाभ उठा सकते हैं और उक्त सुभाष वाइदिल के प्रथम अध्याय में भी, जहाँ सृष्टिरचना का वर्णन है, मिलेगा कि सुव्यवस्थित विचारमग्न आत्मा आदिम अस्नव्यस्तता के अन्दर म जीवित प्राणियों की नाना श्रेणियों का तथा प्राकृतिक जगत् का आविष्कार करती है। केवल उसीको द्रव्य कहा जा सकता है जो पूर्णरूप में अस्तित्व रखता है। इस ससार में हमें कहीं भी कोई पूर्ण इकाई अब और यहाँ की सीमा के अन्दर बद्ध नहीं मिलती। हम वस्तुओं की एक-दूसरे से पृथक् करनेवाली मर्यादाओं को चिह्नित नहीं कर सकते। नि सन्देह एकत्व अथवा व्यक्तित्व के दर्जे होते हैं। व्यक्तित्व का उच्चतम प्रकार जो हमें मिलता है वह परिमित व्यक्ति का है, किन्तु यह भी स्वात्म-निर्भर नहीं है। यथार्थ द्रव्य वह है जो अपने अन्दर सान्त मनो तथा प्राकृतिक जगत् को सम्मिलित रखता है। इस ससार की आधारभूत मौलिक यथार्थसत्ता वह निरपेक्ष परम आत्मा है जिसकी अभिव्यक्ति विश्व के विघटित होने, गति के साथ-साथ अपने को निर्माण करने तथा परिवर्तित करने के विचार में होती है। अनुभव एक सतत 'सक्रमण' अथवा आन्तरिक सम्बद्धता है। देश का विभाजन विन्दुओं में, काल का क्षणों में, और प्रकृति का परमाणुओं में हो सकता है। किन्तु हम देख आए हैं कि विश्व को देश और काल तथा प्रकृति नहीं समझा जा सकता, बल्कि देश-काल-प्रकृति समझा जा सकता है। इस प्रकार प्रकृति, अथवा वह जो परिवर्तित होती है, विश्व की आधारभूत सामग्री को बनाती है तथा इसके अंशरूप तत्त्वों को वस्तुएँ न मानकर घटनाएँ मानना चाहिए।

वैशेषिक के अभिमत से पदार्थ दोषपूर्ण हैं, हम चाहे किसी भी दृष्टिकोण को अपनाएँ। यदि हम उन्हें भिन्नताओं के रूप में देखें, जिनका साधारण जीवन के स्तर पर कुछ अर्थ हो सकता है, तो हम ऐसी भिन्नताओं को लक्ष्य करेंगे जो सामान्य प्रयोग में आती हैं किन्तु पदार्थों की सूची में नहीं आती, जैसे भूल्य तथा लक्ष्य सम्बन्धी भाव। यदि हम उन्हें अनुभव की दार्शनिक व्याख्या समझे, तो ससार को समस्त विविधता तथा परिवर्तन केवल एक भाव में रखे जा सकते हैं। परिमित जीवात्माएँ और प्राकृतिक जगत् ये निरन्तर प्रगति के पहलू हैं जो एक-दूसरे के अनुकूल हैं। वैशेषिक का यह विचार कि आत्मा यथार्थसत्ता का—जिसके तथा भौतिक प्रकृति के बीच बहुत भेद है—दूसरा छोर है, युक्तिसंगत है।

यदि प्रमेय जगत् के अनुभव के समस्त स्वरूप को प्राकृतिक कह सकें, क्योंकि प्रकृतिघटनाओं की सदा आगे बढ़नेवाली प्रगति है, तो इस योजना के अन्दर आत्मा का क्या



स्थान होगा ? ज्ञान के सिद्धान्त को यह एक समस्या है और हम पहले देख चुके हैं कि किस प्रकार न्याय का सिद्धान्त—जिसे वैशेषिक ने भी स्वीकार किया है, अर्थात् जीवतया के पास एक निश्चयम मन है, जिसके अन्दर, जैसे किसी भी रिकत पात्र में, वाह्य जगत् अपने स्वरूप-सम्बन्धी विचारों को भरता है—यवैया परमाप्त है। जड़ पदार्थों के अध्ययन वैशेषिक की समस्त दार्शनिक प्रवृत्ति का निर्णायक है। भौतिकवाद की छाया पृष्ठभूमि को अन्धकारमय बनाती है, और आत्माएं भी उगी स्वल्प की, जैतिक परमाणु हैं, स्वयं में विवेकशून्य द्रव्य मानी गई हैं।

परमाणु और आत्माएं, देव और काम केवल शब्दमात्र हैं और ऐसे प्रतीक हैं जिनका अनुभव से पुष्क कोई अर्थ नहीं है। वैशेषिक ने उन्हें कृत्रिम बनाकर रखा है जिससे कि उनके ऊपर वह अपने समस्त सिद्धान्त को खडा कर सके। वे हमारे अनुभव के भिन्न-भिन्न पहलुओं के केवल नाममात्र हैं। जिस प्रकार हम अपनी ग्यायशास्त्र की समीक्षा में देख आए हैं, मनोवैज्ञानिक तथा भौतिक दोनों प्रकार की व्यवस्थाओं का आचार एक सांवेभौतिक चेतना में है जिसे मनोवैज्ञानिक चेतनता के साथ मिश्रित न कर देना चाहिए। प्रमाता (विषयी) तथा प्रमेय (विषय) के परस्पर भेद की पृष्ठभूमि में यही चेतनता है। जब तक वैशेषिक इस मत को स्वीकार नहीं करता, तब तक वह उत्पत्ति-विषयक व्यवस्था, पदार्थों की यथार्थता और सदा परिवर्तनशील विषयोय विकास की, जिसके कि अवयव पोषे, पशु तथा मनुष्य हैं, कोई व्याख्या नहीं कर सकता। व्याख्या के लिए अदृष्ट का आशय मेला स्वेच्छाचारिता है, और ईश्वर अदृष्ट का स्थान नहीं ले सकता, जब तक कि उसे परम चेतनता का रूप न दिया जाए। यदि इन्द्र की एकता इसकी अयस्थाओं की विविधता के अनुकूल है, तब तो संसार में पाए जानेवाले नामाविध अस्तित्व को एक मौलिक सत्ता के गुणात्मक पहलू मानने में हमारे मार्ग में कोई विशेष कठिनाई नहीं रह जाएगी। वैशेषिक का दोष यह है कि यह अपने परिभाषों को एक सामञ्जस्यपूर्ण सुनदित ढांचे में एकत्र नहीं कर सकता। इसे प्लेटो की 'रिपब्लिक' के इस प्रसिद्ध कथन के लाक्षणिक अर्थों में कि वही सच्चा विद्वान् अथवा दार्शनिक है जो बीछी को एकत्रित देख सकता है, दर्शनशास्त्र नहीं कह सकते। विषयों की सूची व्यवस्थित दर्शन नहीं है। मनुष्य-जीवन के अनेक पहलुओं वाले प्रसंग को वैशेषिक ने दृष्टि से भीन्न कर दिया, और इसके भौतिक दर्शन और आचार-सम्बन्धी तथा धार्मिक मूल्यों की एक एकलव्य व्याख्या नहीं की गई है। विश्व की युक्तियुक्त व्याख्या की बौद्धिक माग के लिए, एक परमाणुवादी अनेकवाद अन्तिम समाधान नहीं हो सकता। किन्तु हम वैशेषिक के साथ इस प्रकार का चिन्तन करने में सहमत हैं कि केवल तर्कों का आशय सेनेवाले विद्वान् का विभूत विदलेपण सम्भावना के चिन्तन से अधिक कुछ प्रदान नहीं करता, और यह समुत्तभाव्यात्मक उपचार मात्र है, जिसका यथार्थ जगत् से कुछ सम्बन्ध नहीं है। दर्शन-शास्त्र साधारण बुद्धि की समालोचना कर सकता है किन्तु उससे अपने को सर्वथा अलग नहीं कर सकता। साधारण बुद्धि ही सब कुछ नहीं है, किन्तु यह निदचय ही समस्त फल-प्रद दर्शन की पहली सीढ़ी है। केवल दर्शन की विधि में साधारण बुद्धि की विधि में भेद है। इन्द्रियों के ज्ञान द्वारा जो सत्य प्रस्तुत किए जाते हैं, यह यथासंभव उनके अधिक से अधिक पार और ऊपर बढ़ने की चेष्टा करती है। रचनात्मक तर्क, जो दार्शनिक प्रतिभा का एक साधन है, संसार को उच्चतर सिद्धान्त का आचार प्रदान करने की कोशिश करना है। उन्ही तर्कों की, जिनको न्याय-वैशेषिक के विचारकों में लक्ष्य किया, अधिक सन्तोषजनक व्याख्या हो सकती है; और, जैसाकि हम आगे चलकर देखेंगे, साक्ष्य और वेदागत अधिक सन्तोषजनक दार्शनिक रचनाओं तक पहुंचते हैं जो एक ईश्वर, एक

विधान और एक तत्त्व' में विश्वास करने को अधिक युक्तियुक्त बताती है।

### उद्धृत ग्रन्थों की सूची

- चैटर्जी : हिन्दू रियलिज्म  
 कावेल तथा गफ : सर्वदर्शनसंग्रह, 10  
 गगानाथ झा : प्रश्नस्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, श्रीधर की न्यायकन्दली  
 टीका सहित  
 फैंडीगन : दि वैशेषिक सिस्टम  
 कोय : इण्डियन लॉजिक एण्ड ऐटोमिज्म  
 नन्दसास सिन्हा : दि वैशेषिकसूत्राख आफ कथाद  
 रोभर : भाषा-परिच्छेद एण्ड सिद्धान्तमुक्तावली आफ विश्वनाथ  
 ग्रह : दि वैशेषिक फिलासफी



के द्वारा अपने परिणामो पर पहुँचता है। कतिपय विद्वानो के अनुसार, 'सारय' नाम 'सख्या'<sup>1</sup> के कारण हुआ, जो उचित ही है, क्योंकि यह दर्शन हमें विश्व के तत्त्वो का विश्लेषणात्मक परिगणन देता है। किन्तु यह परिगणन की प्रवृत्ति समस्त हिन्दू विचारधारा की पद्धतियो में सामान्य रूप से पाई जाती है। प्राचीन पाठ्य पुस्तको में 'साख्य' का प्रयोग दार्शनिक विचार के लिए हुआ है, न कि परिगणन के अर्थों में।<sup>2</sup> यह विशिष्ट दर्शन, जो सावधानतापूर्वक विचार करके पुरुष अथवा आत्मा तथा अन्य सत्ताओ के स्वरूप की व्याख्या करता है,<sup>3</sup> अपना नाम सार्थक करता है।<sup>4</sup>

## 2. पूर्ववर्ती परिस्थिति

विचारधारा के इतिहास में कोई भी विषय सर्वथा नया नहीं होता। कोई भी विचारपद्धति किसी एक मनुष्य के मस्तिष्क से अपनी पूर्णता में प्रकट नहीं होती। सस्थापक के कार्य करने के लिए आधारस्वरूप दार्शनिक विचार और सिद्धान्त पहले से अवश्य विद्यमान रहते हैं, जिनसे उमें आवश्यक सामग्री प्राप्त होती है। हमने ऋग्वेद में प्रतिपादित विश्वविज्ञान<sup>5</sup> का विवरण देते हुए साख्य के प्रकृति-पुरुष-सिद्धान्त की कुछ अस्पष्ट पूर्व प्रकल्पनाओ का उल्लेख किया था। जब हम उपनिषदों की ओर आते हैं तो हम उनकी नानाविध शिक्षाओं में साख्य-दर्शन के मुख्य-मुख्य विचारों को पाते हैं।<sup>6</sup> उपनिषदों के रचयिता सब एक समान ही विचार नहीं करते थे। उनमें से कुछ ने ऐसे सुभाष्य तो प्रकट कर दिए जिनका परिष्कार साख्यदर्शन में किया गया, किन्तु वे स्वयं वहाँ तक नहीं पहुँचे। साख्यदर्शन जब यह दावा करता है कि उसका आधार उपनिषदों है तो यह एक सीमा तक उचित है, यद्यपि उपनिषदों की मुख्य प्रवृत्ति साख्य

1 गाँवें फिलासफी आफ एशियण्ट इण्डिया, पृष्ठ 44। महाभारत साख्य का परिचयान, अथवा सम्पूर्ण गणना के साथ साहचर्य बताता है। देखिए 12 11393, 12 11409 11410। विद्वानों कहता है ऐसा प्रतीत होता है कि यह सिद्ध है कि पिथागोरस पर भारतीय साख्य का प्रभाव पड़ा था। कैलकटा रिव्यू 1924 पृष्ठ 21।

2 देखिए भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड, पृष्ठ 430 31। तुलना कीजिए महाभारत 12 11934।

3 दोषाणाञ्च भुणताञ्च प्रमाण प्रविभागत।  
कञ्चिदर्थमभित्य सा सख्येत्युपघायताम् ॥

किसी एक व्याख्या के उद्देश्य से दोषों तथा गुणों को एक एक करके तोलना इसे सख्या समझना चाहिए। साख्य का उल्लेख सदा ही सख्या के सम्बन्ध में नहीं होता। विष्णुसहस्रनाम पर अपनी टीका में शंकराचार्य एक वाक्य उद्धृत करते हैं, जहाँ साख्य से तात्पर्य विशुद्ध आत्मा के स्वरूप का ज्ञान है। "शुद्धात्मतत्त्वविज्ञान साख्यमित्यभिधीयते।"

देखिए हाल साख्यसार, पृष्ठ 5।

3 तुलना कीजिए सम्यग्विवेकेनात्मकथनम्।

4 यह भी सुझाव दिया जाता है कि उक्त दर्शन का नाम इसके सबसे प्रथम सस्थापक सख के नाम पर पड़ा, यद्यपि इस कल्पना के लिए बहुत कम साक्षी मिलती है। देखिए हाल साख्यसार, पृष्ठ 3।

5 भारतीय दर्शन प्रथम खण्ड, पृष्ठ 81 85।

6 देखिए भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड, पृष्ठ 213 14।

के द्वैतवाद के सर्वथा प्रतिकूल है। सांख्य के विश्व-सम्बन्धी विचार में उपनिषदों की यथार्थवादी प्रवृत्ति पर बल दिया गया है। सांख्य के सम्बन्ध में सबसे प्रथम उल्लेख श्वेताश्वतर उपनिषद् में मिलता है।<sup>1</sup> यद्यपि ऐसे अंश जिनका समन्वय उक्त दर्शन में किया गया है, उससे पूर्व के उपनिषदों में भी पाए जाते हैं। न केवल पुनर्जन्म तथा संसार की अमरता के ही भाव, किन्तु ऐस-ऐसे मुख्य सिद्धान्त भी, जैसेकि ज्ञान मोक्ष का साधन है और पुरुष विशुद्ध प्रमाता है, उपनिषदों से लिए गए हैं।<sup>2</sup> कठोपनिषद्<sup>3</sup> में प्रकृति के स्तर पर विकास-शृंखला में सबसे ऊंचा स्थान 'अव्यक्त' को दिया गया है, जिससे महान आत्मा, बुद्धि, मन, पदायं (वियय) और इन्द्रियां क्रमशः उत्पन्न होती हैं। अहंकार का उल्लेख नहीं है, और परम आत्मा (सर्वोपरि ब्रह्म) की सत्ता को स्वीकार किया गया है। तो भी विश्व-विकास का यह सबसे प्रथम वर्णन है, जिसका उपयोग सांख्य के विचारकों ने किया प्रतीत होता है। प्रकृति की सबसे प्रथम उपज को महत् का नाम दिया गया और इस विचार का स्वाभाविक उद्भव उपनिषद् के उस भाग से है जिनके अनुसार आद्य असंस्कृत प्रकृति को उत्पन्न करने के पश्चात् सर्वोपरि ब्रह्म सृष्टि में सबसे पूर्व उत्पन्न होकर फिर से अभिव्यक्त होता है।<sup>4</sup> मानसिक व्यापारों का वर्गीकरण प्रश्नोपनिषद् के निद्रा तथा स्वप्न आदि की अवस्थाओं के वर्णन से उदित हुआ, ऐसी सम्भावना की जाती है।<sup>5</sup> श्वेताश्वतर उपनिषद्<sup>6</sup> में सांख्य के विश्व-सम्बन्धी सिद्धान्तों, तीन गुणों का अधिक परिष्कृत वर्णन किया गया है, यद्यपि सांख्य ने तत्त्वों को अपने मुख्य सिद्धान्त ईश्वरवाद से गौण स्थान दिया है। उक्त उपनिषद् प्रधान तथा माया एवं ब्रह्म और पुरुष को समान मानती है।<sup>7</sup> 'मैत्रायणी' उपनिषद्, जो बौद्धकाल के पीछे की बनी प्रतीत होती है,<sup>8</sup> परिष्कृत सांख्य से सुपरिचित है और तन्मात्राओं<sup>9</sup>, तीन गुणों<sup>10</sup> (अर्थात् सत्त्व, रजस् और तमस्) और आत्मा तथा प्रकृति के भेद का उल्लेख करती है।<sup>11</sup> उपनिषदों में इन परिभाषाओं का प्रयोग सामान्य तथा अनिश्चित रूप में हुआ है, जिन्हे परवर्ती दर्शन-पद्धतियों में विशेष अर्थ दे दिए हैं।

1. 6. 13।

2. बृहदारण्यक उपनिषद्, 2 : 4, 14. 3 : 4, 2, 4. 3, 15। और देखिए मुण्डक उपनिषद्, 3. 1, 1।

3. 3 : 10-11। और देखिए 6 : 7-11। तुलना कीजिए छान्दोग्य उपनिषद्, 6 : 8, 6।

4. ऋग्वेद, 10 : 12, 1। तुलना कीजिए महाभारत, 12 : 311, 3।

5. 4। तुलना कीजिए, सांख्य के सूक्ष्म शरीर की इस उपनिषद् की 16 तत्त्वों की सत्ता के साथ।

6. भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड, पृष्ठ 416-23; देखिए श्वेताश्वतर उपनिषद्, 1 : 4, 4 : 5।

7. 1. 10, 4 : 10, 3. 12, और 4 : 1।

8. देखिए भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड, पृष्ठ 129। पादटिप्पणी ; कोष : सांख्य, पृष्ठ 14-15। 'नृसिंहापत्नीय', 'गर्भ' तथा 'चूलिका' ये सब सांख्य के सिद्धान्तों में अत्यन्त प्रभावित हैं।

9. 3. 2, और देखिए छान्दोग्य उपनिषद्, 6 : 3।

जैकोवी का यह विचार कि साख्य एक पूर्ववर्ती भौतिकवादी सम्प्रदाय का ही परिष्कृत रूप है, प्रमाणित नहीं होता। परमार्थ सत्ता तथा आत्मा के स्वातन्त्र्य पर आग्रह रहने के कारण, साख्य ने मानसिक प्रतीति-सम्बन्धी समस्त भौतिकवादी विचारों के विरुद्ध प्रचार को अपना लक्ष्य बनाया। साख्य के विकास में हमें कोई भी अवस्था ऐसी प्रतीत नहीं होती कि जहाँ पर इसका भौतिकवाद के साथ साम्य प्रदर्शित किया जा सके।

प्रारम्भिक बौद्ध दर्शन के साथ साख्य का सम्बन्ध होने से अधिकतर इतनी बात की कल्पना की जाती रही है कि दोनों में परस्पर विचारों का आदान-प्रदान हुआ है।<sup>1</sup> यद्यपि जो साख्यग्रन्थ आज हमें उपलब्ध हैं, वे बौद्ध धर्म के प्रादुर्भाव के बाद के हैं और हो सकता है कि इनपर बौद्ध सिद्धान्तों का प्रभाव पड़ा हो, परन्तु साख्य के विचार बुद्ध से पूर्व विद्यमान थे,<sup>2</sup> और बौद्ध मत को साख्य का उद्भव-स्थान मानना असम्भव है। ससार दुःखमय है, वैदिक यज्ञों को गौण स्थान देना तथा कठोर समस्याओं का त्याग, ईश्वरवाद के प्रति उदासीनता तथा ससार के सतत बनने (परिणामिनित्यत्व) में विश्वास, ये सब साख्य तथा बौद्धमत में एकसमान हैं। ये आकस्मिक समानताएँ परस्पर आदान-प्रदान की कल्पना के औचित्य को सिद्ध करने के लिए पर्याप्त नहीं हैं, विशेषतः जबकि दोनों में परस्पर भेद भी स्पष्टरूप से लक्षित होता है। बौद्धधर्म साख्य के मुख्य-गुणों की प्रकल्पना में से एक को भी स्वीकार नहीं करता। यदि बौद्धों की कार्य-कारण-शृंखला, जिन्हीं अज्ञानों में, साख्य के विकासवाद के साथ समता रखती है तो इसका कारण यह है कि दोनों का ही उद्भवस्थान उपनिषदों में है। क्या बुद्ध के समय में साख्य स्वरूप से अनीश्वरवादी था, यह ठीक-ठीक नहीं कहा जा सकता।

महाभारत में हमें स्पष्टरूप से साख्य के समान एक निश्चयात्मक विचार-पद्धति मिलती है।<sup>3</sup> अनुगीता में पुरुष तथा प्रकृति के भेद की व्याख्या दी गई है।<sup>4</sup> पुरुष ज्ञान का प्रमाता (विषयी) है जो पञ्चीसवा तत्त्व है और उसके विपरीत अन्य चौबीस तत्त्व जो प्रकृति के हैं वे ज्ञान के विषय (प्रमेय) हैं।<sup>5</sup> आत्मा तथा प्रकृति के मौलिक भेद को पहचान लेने पर ही मोक्ष की प्राप्ति हो

1 देखिए भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड, पृष्ठ 386-87।

2 "हिन्दू तथा बौद्ध ग्रन्थों दोनों में इस विषय के पर्याप्त प्रमाण मिलते हैं कि साख्य और योगदान निःसन्देह प्राचीन तथा प्रामाणिक ग्रन्थ हैं और बुद्ध के समय से पूर्व इनका प्रचलन था।" (राजेन्द्रलाल मिश्र, योगसूत्र, पृष्ठ 16)। बौद्ध किम्बदन्तियों में कहा गया है कि कपिल बुद्ध के पूर्ववर्तियों में से एक थे। देखिए मार्बे कृत 'साख्यप्रवचनसूत्रवृत्ति', पृष्ठ 3; तुलना कीजिए, ब्रह्मजाल-सूत्र से 'एसे भ्राता है जिनमें कुछ तपस्वी और ब्राह्मण हैं, जो नित्यवादी हैं और जो चारों ओर से घेरना करते हैं कि आत्मा और जगत् दोनों विद्यमान हैं। उन्हें तक का व्यसन है, और अपने तक के निष्कर्षों की निम्न प्रकार से घोषणा करते हैं जो उनकी तर्कशैली से तथा प्रास्त्रीय ज्ञान से अच्छी तरह परिभाषित होकर निकले हैं। आत्मा नित्य है, और यह जगत्, जो किसी नई वस्तु को जन्म नहीं देता, पर्वत के शिखर की भाँति अचल है एक सुदृढ़ खम्भे की भाँति स्थिर है, और ये जीवित प्राणी, यद्यपि वे एक जन्म से दूसरे जन्म में जाते हैं, जीवन्त की एक स्थिति में गिरकर फिर से दूसरी स्थिति में पहुँच जाते हैं, किन्तु वे सर्वदा रहते हैं।'<sup>1</sup>

3 भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड, पृष्ठ 409-11।

4 14 50, 8 से आगे।

5 महाभारत, 12 306, 39 40।

सकती है।<sup>1</sup> आत्माओं की अनेकता अनुभवगम्य है। जीवात्माएँ सभी तक अनेक हैं जब तक कि उनका सम्बन्ध प्रकृति से है; किन्तु जैसे ही वे प्रकृति से अपने पार्थक्य का साध्य ज्ञान प्राप्त कर लेती हैं, वे छद्मीसर्वे तत्त्व अर्थात् ईश्वर के पास लौट जाती हैं।<sup>2</sup> महाकाव्यों के दर्शन का स्वरूप निश्चित रूप से ईश्वर-वादी है और उनमें जो कुछ साध्य के अर्थ विद्यमान हैं उन्हें ईश्वरवाद की ही ओर लगाया गया है। कहा गया है कि आत्मा अपने-आपसे गुणों का प्रादुर्भाव करता है, अर्थात् एक मकड़ी अपने-आपसे जाला बुनती है।<sup>3</sup> प्रकृति पुरुष के बल में उद्वेग करती है।<sup>4</sup> कहा गया है कि वह पुरुष की ही उपज है, जिसके अन्दर वह (प्रकृति) समय-समय पर मगा जाती है।<sup>5</sup> महत्, महकार और मन सर्वोपरि आत्मा के विश्व-सम्बन्धी व्यापार हैं। सांख्यदर्शन के सस्थापक कपिल को एक बहुत बड़ा महात्मा तथा पुण्यस्मृतिपुरुष माना गया है। मह स्पष्ट है कि सांख्य ने अपना परवर्ती विविष्टरूप महाकाव्यों में भी प्राप्त नहीं किया था, क्योंकि उदाहरण के रूप में उनमें तन्मात्राओं का वर्णन नहीं है। तत्त्वों की व्यवस्था तथा विकास के सम्बन्ध में भिन्न-भिन्न विचार मिलते हैं। इस त्रिपय पर दार्शनिक साध्य के प्रति निकटतम पहुच अनुगीता में पाई जाती है।<sup>6</sup> पञ्चशिक्ष<sup>7</sup> तथा असित देवल<sup>8</sup> के विचारों का उल्लेख किया गया है। कहा गया है कि आसुरि ने पञ्चशिक्ष को साध्य की शिक्षा दी, और महाकाव्य में उक्त सुभद्र की पुनरुक्ति साध्यकारिका में हुई है। आसुरि तथा पञ्चशिक्ष दोनों ही ईश्वरवादी साध्य के अनुयायी हैं और ब्रह्म की सर्वश्रेष्ठता में आस्था रखते हैं। जीवात्मा का स्वातन्त्र्य केवल अपेक्षाकृत है। सांख्य के विचारों तथा पञ्चशिक्ष के विचारों में ब्यौरे-सम्बन्धी कितने ही महत्वपूर्ण मतभेद पाए जाते हैं।<sup>9</sup>

मनु<sup>10</sup> यद्यपि साध्य का नाम नहीं लेते, तो भी प्रथम अध्याय में दिया गया

- 1. 12 307, 20 ।
- 2 12 : 350, 25-26 , 12 351, 2-4 ; 3 12 : 285, 40 ।
- 4 12 . 314, 12 , 12 : 315, 8 । 5 12 . 303, 31 से आगे ।
- 6 14 : 40-42 । 7. 12 . 219; 12 : 321, 96-112 ।
- 8 12 274 ।

9 मन के ही समान, जिसे बड़े बड़े ज्ञानिनिष्ठ मानता है, पञ्चशिक्ष तन्मात्राओं की छोटी कमें-श्रिय मानता है। 12 : 219 में दिए गए विवरण से 12 : 318, 96-112 में दिया गया विवरण मिलता है, जिसमें कहा जाता है कि पञ्चशिक्ष ने तीस उल्लेखों को माना है। कभी-कभी यह कहा जाता है कि यह विद्वता विचार पञ्चशिक्ष संप्रदाय का एक पूर्वसूत्र है। यह निर्वचन करना कठिन है कि यह पञ्चशिक्ष संप्रदाय की परम्परा का एक पञ्चशिक्ष बही है जिसका उल्लेख महाभारत में आया है या उनमें मिलता है, क्योंकि महाभारत में जो उसके विचार दिए गए हैं, उनमें तथा साध्य और योग के ग्रन्थों में दिए गए पञ्चशिक्ष के विचारों में भेद है। प्रोफेसर राममुनि परक के निकितासाहस से इसमें लगभग मिलते-जुलते विचारों का एक समूह खोजा देते हैं, "द्विष्टरी आफ द्वािष्टपन त्रिदासकी", पृष्ठ 213 से आगे। किन्तु उन्मात्राओं का कोई उल्लेख नहीं है, और पुरुष तथा प्रकृति दोनों को अन्वय माना गया है, और न ही पुरुष को विविध तथा आवनाशुय माना गया है। ब्रह्म की दशा को प्राप्त कर लेने की शोष ब्रह्म बना है। इन विवरण पर वैशान्त, भाव-वैदिक तथा शौडरर्शन और सांख्यदर्शन के विचारों का प्रभाव पडा है।

10 भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड, पृष्ठ 421-22 ।

सृष्टि का वर्णन, ज्ञान के तीन उद्भव-स्थान,<sup>1</sup> तथा तीनों गुणों का व्यीरेवार वर्णन<sup>2</sup> सांख्य के प्रबल प्रभाव को दर्शाते हैं। पुराणों<sup>3</sup> तथा परवर्ती वेदान्त रचनाओं में सांख्य-सिद्धान्तों का उपयोग किया गया है, यद्यपि वे इसके अनीश्वरवादी तत्त्वज्ञान को कोई प्रश्रय नहीं देते और उक्त दर्शन की प्राचीनता का निर्णय करने में बहुत कम उपयोगी सिद्ध होते हैं।

सांख्य के विचार, जैसेकि हमें उपनिषदों, महाभारत, भगवद्गीता और मनुस्मृति में मिलते हैं, ईश्वरवाद की ओर झुकते हैं।<sup>4</sup> पुरुष और प्रकृति स्वतन्त्र सत्ताएँ नहीं थीं, बल्कि केवल ईश्वर की ही स्थितियाँ थीं। अश्वघोष के बुद्धचरित में हमें बुद्ध तथा उसके भूतपूर्व शिक्षक 'अराड' की भेट का वर्णन मिलता है जो सांख्य-सिद्धान्तों को मानता था, यद्यपि उनमें ईश्वरवादिता का पुट था। यह अधिक सम्भव प्रतीत होता है कि सांख्य का सबसे पूर्व का रूप एक प्रकार का यथार्थवादी ईश्वरवाद था, जो उपनिषदों के विशिष्टाद्वैत के समीप पहुँचता है। सांख्य के इस प्रकार के रूप को तो उपनिषदों के उपदेशों का युक्तियुक्त परिष्कृत रूप माना जा सकता है। किन्तु द्वैतवादी सांख्य को, जो पुरुषों के अनेकत्व तथा प्रकृति की स्वतन्त्रता पर बल देता है और परमतत्त्व के वर्णन को बिल्कुल छोड़ देता है, उपनिषदों की शिक्षाओं के अनुरूप किसी भी अवस्था में नहीं कहा जा सकता। प्रश्न उठता है कि सांख्य ने जो परमतत्त्व के सिद्धान्त को सर्वथा छोड़ दिया वह कैसे हुआ, क्योंकि इसको साथ लेकर ही तो सांख्यदर्शन को सन्तोषजनक माना जा सकता था। बौद्धदर्शन के उदय के पश्चात् तक सांख्य ने एक सुव्यवस्थित दर्शन का रूप धारण नहीं किया था। जब बौद्धधर्म ने यथार्थवाद को चुनौती दी तो सांख्य ने उस चुनौती को स्वीकार किया और आत्माओं तथा प्रमेय पदार्थों की यथार्थता के पक्ष में युक्तियुक्त आधार पर तर्क उपस्थित किया। जब इस दर्शन का विकास विशुद्ध युक्तियुक्त आधार पर हुआ तो इसे बाध्य होकर यह स्वीकार करना पड़ा कि ईश्वर की सिद्धि में कोई प्रमाण नहीं है।

### 3. साहित्य

परम्परा एक मत होकर कपिल को सांख्यदर्शन का रचयिता स्वीकार करती

1. 12 : 105 ।

2. 12 : 24-25 ।

3. देखिए भागवत, 3 : 5, मत्स्य, 3 ; अग्नि, 17; मार्कण्डेय, 45 ।

4. "महाकाव्य तथा अन्य प्राचीन सामग्री के अध्ययन ने मुझे निश्चय करा दिया है कि ऐसा एक वाक्य भी नहीं है जिसके आधार पर सांख्य पर ब्रह्म अथवा ईश्वर के प्रति अविश्वास का बोध लगाया जा सकता हो" (फ्रैंकलिन इजर्टन : अमेरिकन जर्नल आफ फिलॉसोफी, 45 : 1, पृष्ठ 8) । महाभारत, 12 : 11039 को साधारणतः सांख्य और योग के भेद पर बल देनेवाला माना जाता है। सांख्य ईश्वर को नहीं मानता तथा योग ईश्वर को मानता है। इजर्टन उक्त सम्मति का विरोध करता है, किन्तु महाभारत के उन वाक्यों का समाधान करना कठिन है जो ब्रह्मसि तत्त्वों वाले सांख्य को पच्चीस तत्त्वों वाले सांख्य से भिन्न करते हैं। पच्चीस तत्त्वों वाला सांख्य परमतत्त्व अथवा ईश्वर के प्रति सर्वथा उदासीन है (12 : 300) । किन्तु यह सत्य है कि महाभारत पिछले मत का समर्थन नहीं करता ।



है।<sup>1</sup> कुछ कहते हैं कि वह ब्रह्मा का पुत्र है,<sup>2</sup> दूसरे कहते हैं कि वह विष्णु का अवतार है,<sup>3</sup> और कुछ उसे अग्नि का अवतार मानते हैं।<sup>4</sup> उक्त मत यद्यपि सब कल्पनात्मक हैं, पर इतना अवश्य है कि कपिल नामक एक ऐतिहासिक व्यक्ति अवश्य रहा है जो सांख्य विचारधारा के लिए उत्तरदायी है। यदि हम उसका समय बृद्ध से पूर्व की सत्राब्दी में रखें तो हम भूल नहीं करेंगे।<sup>5</sup> यह दर्शाने के लिए हमारे पास कोई प्रमाण नहीं है कि 'सांख्यप्रवचनसूत्र' और 'तत्त्वसमाप्त' का निर्माण कपिल ने किया, यद्यपि कपिल को उक्त दोनों ग्रंथों का कर्ता कहा जाता है। ईश्वरकृष्ण अपनी कारिका में अपने को आसुरि और पञ्चसिद्ध में से गुजरने वाले कपिल की शिष्य-परम्परा में मानता है।<sup>6</sup> आसुरि सम्भवतः 600 ई० पू० हुआ, यदि यह वही आसुरि है जो शतपथ ब्राह्मण से सम्बन्ध रखता है। शब्द के विचार से पञ्चसिद्ध को पहली शताब्दी में रखा जा सकता है। कुछ एक इधर-उधर पाए जाने वाले शब्दों के आधार पर, जो हम तक पहुंच सके हैं, पञ्चसिद्ध तीन गुणों की प्रकल्पना को मानता था। वह पुराणों<sup>7</sup> की भौतिक आकार का मानता था,<sup>8</sup> और पुरुषों<sup>9</sup> व प्रकृति के सम्बन्ध का कारण कर्म नहीं, बल्कि भेद का अभाव मानता था।<sup>10</sup>

ईश्वरकृष्ण की सांख्यकारिका सांख्य-सम्प्रदाय का सबसे प्राचीन तथा सबसे अधिक प्रसिद्ध पाठ्य-ग्रंथ है। इसके नाम से यह स्पष्ट है कि सांख्यदर्शन का यह पहला ग्रन्थ नहीं है। चीनी परम्परा के अनुसार, विन्ध्यवास ने वायेमण के ग्रन्थ को फिर से लिखा। यदि विन्ध्यवास वही है जो कारिका का रचयिता है<sup>11</sup> तो परिणाम यह निकलता है कि कारिका एक अन्य पूर्वलिखित ग्रंथ पर आधारित थी, जिसके विषय में हमें कुछ पता नहीं है।<sup>12</sup> यह तीसरी शताब्दी का ग्रन्थ

1. श्वेताश्वतार उपनिषद्, 5 : 2। तुलना कीरति, महाभारत, वीरावर्ग।

छात्राय भक्ता कृतिः परमधिः पुरुषतः।

शिरश्चर्मो योगस्य भक्ता बान्धुः पुरुषतः ॥

2. महाभारत, 12 : 340, 67, रामायण, 1 : 40-41।

3. भाष्य, 3 : 24, 36 ; 2 : 7, 3।

4. सांख्यप्रवचनभाष्य, 6 : 70।

5. वेबर का मत है कि सांख्य दर्शन चीन में सबसे पुराना है (हिस्ट्री मांड इण्डियन लिटरेचर, पृष्ठ 235)। महाभारत सांख्य तथा योग की बहुत शोचन उल्लेख करता है। उदात्त ६, 12 : 13711।

6. सांख्यकारिका, 70। महाभारत के अनुसार (12 : 218, 24-15), कपिल के उत्तराधिकारी हैं—आसुरि, पञ्चसिद्ध, शार्व्य और जन्तु। चीनी परम्परा के अनुसार, एक पञ्चसिद्धी शताब्द का शिष्य था। यह प्रकट है कि वह पञ्चसिद्ध में प्रिय था। देखिए पूर्व : वैशेषिक शिक्षावली, पृष्ठ 7-8। महाभारत में 'वनवन-संस्थितशत' पर एक परिच्छेद है और उसमें की कुछ सामग्रियों को योगभाष्य में उद्धृत किया गया है।

7. सांख्यप्रवचनभाष्य, 1 : 127।

8. योगभाष्य, तत्त्वव्याख्यान, 1 : 36।

9. सांख्यप्रवचनभाष्य, 6 : 68।

10. उदात्त का विचार है कि विन्ध्यवासी ईश्वर कृष्ण की एक उपाधि थी (वर्नर आफ रायन एतिहासिक सोसायटी, 1905)। गुणरत्न उन्हें किन्न-चिन्न मानता है (दर्शन-संशोधिका, पृष्ठ 102, 104)।

11. भाष्य में इसे बताया गया है कि सांख्यदर्शनों का केवल एक भाग ही हम तक पहुंच सभा है और एक बड़ा भाग शाल की पत्तियों से छुटा हो गया है। 1 : 3, 10। विज्ञानसिद्ध का मत है कि अनेक ग्रन्थों की कृति का अर्थ है—आचार्य-संस्थितम् (सांख्यप्रवचनभाष्य, धूमिका)। सांख्यकारिका

है।<sup>1</sup> गौडपाद ने कारिका पर एक टीका लिखी। क्या यह टीकाकार वही है जो माण्डूक्योपनिषद् पर लिखी गई 'कारिका' का रचयिता है? इसका निर्णय नहीं किया जा सकता, क्योंकि दोनों ग्रन्थों में विचारों की भिन्नता है। वह क्योंकि वाचस्पति से पूर्व हुआ, इसलिए उसे आठवीं शताब्दी में रखा जा सकता है।<sup>2</sup> वाचस्पतिकृत साख्यतत्त्वकौमुदी (नौवीं शताब्दी) एक प्रसिद्ध ग्रन्थ है। नारायणकृत साख्यचन्द्रिका कारिका पर लिखा गया ग्रन्थ है।

साख्यप्रवचनसूत्र के, जो कपिल का बनाया हुआ कहा जाता है,<sup>3</sup> छ अध्याय है। इनमें से पहले तीन अध्याय साख्य के सिद्धान्तों की व्याख्या के लिए उपयोग में लाए गए हैं, चौथे में दृष्टान्तरूप में कहानियाँ दी गई हैं, पाचवें में

की अन्तिम कारिका में इस प्रकार का पाठ मिलता है: "सम्पूर्ण षष्टितन्त्र के विषयों का सत्तर कारिकाओं में प्रतिपादन किया गया है, किन्तु दृष्टान्त के रूप में समझानेवाली कहानियों तथा विवादात्मक प्रश्नों को छोड़ दिया गया है।" यह माना जाता है कि उक्त कारिका प्रक्षिप्त है, क्योंकि गौडपाद ने, जो कारिका का सबसे प्रथम टीकाकार है, इसका उल्लेख नहीं किया है। गुणरत्न ने षष्टितन्त्रोद्धार का उल्लेख किया है। कहा जाता है कि आगुरि ने इसे प्रचलित किया और पञ्चशिख ने इसे निरीश्वरवादित्वा का रूप देकर इसे कपिल की रचना बताया। तो भी इस सब विषय में कोई निश्चित मत नहीं दिया जा सकता। वाचस्पति तथा नारायण की सम्मति में षष्टितन्त्र से किसी ग्रन्थ का उल्लेख नहीं होकर केवल साठ विषयों की किसी योजना का ही उल्लेख है। संभवतः यही समाधान जैन 'अनुयोग-द्वारसूत्र' में उल्लिखित षष्टितन्त्र के विषय में भी सत्य हो। अहिबुध्न्य-महिता (12) के अनुसार, साख्य एक ईश्वरवादी दर्शन है, जिसमें साठ विभाग हैं, जिसके दो भाग हैं अर्थात् दत्तिस प्रकृति के तथा अट्टाईस विप्रकृति-सम्बन्धी विभाग हैं। वाचस्पति अपनी तत्त्वकौमुदी (72) में राजवातिक से एक सन्दर्भ उद्धृत करता है, जिसका आशय यह है कि इसका नाम षष्टितन्त्र इसलिए पड़ा क्योंकि यह प्रकृति सम्बन्धी साठ विषयों का, इसके एकत्व का, तथा पुरुष से भेद आदि का प्रतिपादन करता है। एक चीनी परम्परा के अनुसार, षष्टितन्त्र का रचयिता पञ्चशिख को बताया गया है, किन्तु कभी-कभी इसका श्रेय वार्यगण्य को दिया गया है। देखिए भामती, 2 1, 3।

1 बौद्धमित्र परमार्थ (छठी शताब्दी) ने चीनी भाषा में इसका अनुवाद किया और इसपर टीका भी लिखी। चीनी परम्परा के अनुसार, विन्ध्यवास का वसुदन्धु से पूर्व हुआ बताया जाता है जो कारिका से दूसरी कारिका को उद्धृत करता है। देखिए यूई. वैशेषिक फिलासफी। चाहे विन्ध्यवास कारिका का रचयिता हो, जैसा कि कौष का सुझाव है, (साख्य, पृष्ठ 79, इण्डियन जैजिक एण्ड एटोमिज्म, पृष्ठ 248, कर्ममीमांसा, पृष्ठ 59), अथवा उसपर टीका करनेवाला हो, जैसा बेलबलकर का मत है, (भण्डारकर कौमोरोशन वाल्यूम, पृष्ठ 175 78), ईश्वरकृष्ण वसुदन्धु से पूर्व हुआ, जिसका समय अब चौथी शताब्दी बताया जाता है। स्वप्नेश्वर ईश्वरकृष्ण तथा कालिदास को एव बताया है। ईश्वरकृष्णनाम्ना कालिदासेन कृता कारिका। देखिए हाल : साख्यसार, पृष्ठ 29। ईश्वरकृष्ण निश्चित रूप से अनौश्वरवादी प्रतीत होता है। यद्यपि कहा जाता है कि कारिका में सत्तर कारिकाएँ थी, तो भी हम तक केवल उनहत्तर ही पढ़ सकी हैं। वाल्यगयाधर तिलक ने साख्यकारिका, 6। पर गौडपाद की टीका से विलुप्त कारिका की पुन रचना इस प्रकार की है।

कारणमीश्वरमेके ब्रूयते काल परे स्वभाव वा।

प्रजाः कथ निर्गुणतो व्यक्त कालस्वभावएव ॥

गौडपाद के ध्यान में इस प्रकार की एक कारिका थी, और आगे चलकर सम्भवतः इसे दवा दिया गया क्योंकि यह विपमतापूर्वक निरीश्वरवादी थी।

2 'माठरवृत्ति' साध्यदर्शन का एक ग्रन्थ है, जिसका सक्षिप्त रूप ही गौडपादकृत भाष्य कहा जाता है। किन्तु वृत्तियाँ साधारणतः भाष्यों के पाछे आती हैं, और इस तथ्य के आधार पर कि माठरवृत्ति में साध्यकारिका की अन्तिम तीन कारिकाओं पर टीका की गई है, इसका निर्माण-काल पीछे का प्रतीत होता है। देखिए भण्डारकर कौमोरोशन वाल्यूम।

3 स्वप्नेश्वर अपने 'वैमुक्षीप्रभा' ग्रन्थ में 'साख्यप्रवचनसूत्र' का पञ्चशिख का बनाया हुआ बताया है और इनके कपिलकृत माने जाने का आधार इस तथ्य में देखता है कि कपिल ने इन परंपरा का प्रारम्भ किया था। देखिए हाल रचित साख्यसार पृष्ठ 8।

प्रतिपादनों के विचारों का खण्डन किया गया है, और छठा अध्याय उपसंहार के साथ समाप्त होता है। इस ग्रन्थ का निर्माण चौदहवीं शताब्दी में हुआ माना जाता है, मुख्यतः इस आधार पर कि माघवकृत सर्वदर्शनसंग्रह में इसका उल्लेख नहीं है, और उक्त ग्रन्थ में सांख्य-विषयक विवरण कारिका के आधार पर दिया गया है।<sup>1</sup> जहाँ कारिका में पूर्णरूप से द्वैतवाद का परिष्कार किया गया है, वहाँ सूत्र में एकरवैतवाद के प्रति अधिक समन्वयात्मक प्रवृत्ति दिखाई देती है।<sup>2</sup> अनिरुद्धकृत सांख्यसूत्रवृत्ति का समय पन्द्रहवीं शताब्दी है, जबकि महादेवकृत सांख्यसूत्रवृत्तिसार 1600 ई० के लगभग लिखा गया बताया जाता है। नागेशकृत सप्तसांख्यसूत्रवृत्ति कुछ अधिक महत्त्व को नहीं है। सांख्यप्रवचनसूत्र पर सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ विज्ञानभिक्षुकृत सांख्यप्रवचनभाष्य (मालहवी शताब्दी) है। यह ग्रन्थकार सांख्य तथा ईश्वरवादी वेदान्त के अन्तर को न्यूनतम करने का प्रयत्न करता है, क्योंकि ऐसे ही वेदान्त को यह मध्यम वेदान्त मानता है। इसकी सम्मति में अद्वैत वेदान्त उक्त वेदान्त का आधुनिक मित्यारूप है। विज्ञानभिक्षु ने और भी ग्रन्थ लिखे, अर्थात् सांख्यसार, योगवार्तिक, योगसारसंग्रह। इनके अतिरिक्त, उनमें ब्रह्मसूत्र पर विज्ञानमृत नामक टीका भी लिखी।

#### 4. कार्यकारणभाव

अब हम उन युक्तियों पर विचार करेंगे जिनके आधार पर सांख्य पुरुष और प्रकृति के द्वैतवाद पर पहुँचता है। कार्यकारणभाव के सिद्धान्त का उपयोग करके सांख्य प्रकृति के अस्तित्व को युक्ति देता है।

यह प्रकल्पना कि कार्य वस्तुतः अपने कारण में पहले से विद्यमान रहता है, सांख्य दर्शन के मुख्य सखणों में से है। कारण की परिभाषा करते हुए सांख्य कहता है कि कारण वह सत्ता है जिसके अन्दर कार्य गुप्त रूप में विद्यमान रहता है। इसके समर्थन में वह निम्नलिखित युक्तियाँ उपस्थित करता है।<sup>3</sup> (1) अभावात्मक किसी

1 गुणरत्न (चौदहवीं शताब्दी) ने इस ग्रन्थ का उल्लेख नहीं किया है। इसके अनिश्चित, हथपर 'भाष्य' सोलहवीं शताब्दी में प्रकाशित हुआ, और यदि मूल पत्रसे पहले का था तो यह जानना कठिन है कि कार्य का निर्माण और पहले क्यों नहीं हुआ। यह ग्रन्थ सब दर्शनों का उल्लेख करता है। भावार्थानुसारेण समझ नहीं है। अलवेदनी जिनमें अपनी पुस्तक चारहवीं शताब्दी के पूर्वार्ध में लिखी, ईश्वररूप तथा बौद्धवाद के ग्रन्थों से भी अभिन्न है, किन्तु वह 'मूल' से अन्तर्भिन्न प्रतीत होता है।

2 तुलना कीजिए शब्दों : "विशेषकर सूत्रों का स्वविज्ञान एवं निरन्तर अनुसंधान स्थापना के लिए प्रमाण प्रस्तुत करने में बहुत ही परिश्रम करता है कि सांख्यदर्शन को विद्याएँ एक शरीरधारी ईश्वर के विद्वान्त, ब्रह्म की एक सर्वतोप्राप्ती एकता के विद्वान्त, ब्रह्म की आनन्द-स्वरूप मानने के विद्वान्त और विध्यलोक की प्राप्ति को उच्चतम उद्देश्य मानने के विद्वान्त के सर्वथा विरुद्ध नहीं है (दीर्घ 1 : 95, 154 · 5 : 64, 68, 110 · 6 : 51, 58, 59)। इसमें स्पष्ट नहीं कि सांख्यसूत्र में, अनेक स्थानों पर, सत्यता के साथ दिखाई देने वाले वेदान्त के प्रमाण के परिणाम मिलते हैं। सबसे अधिक स्पष्ट रूप में, 4 : 3 में, जो वेदान्तसूत्र 4 : 1, 11 की अवस्था: पुनरावृत्ति है; और 5 : 116 में जहाँ सांख्य के प्रचलित वाक्य के स्थान में वेदान्त की पारिभाषिक सत्ता 'ब्रह्मरूपता' का प्रयोग किया गया है" (सावेदुत एस० बी० वी० की वाक्य, पृष्ठ 11)।

भी क्रिया का विषय नहीं हो सकता। आकाशकुसुम उत्पन्न नहीं किया जा सकता। असत् को कभी भी सत् नहीं बनाया जा सकता। नीले को हज़ारों कलाकार भी पीले में परिवर्तित नहीं कर सकते।<sup>1</sup> (2) उत्पन्न पदार्थ उग सामग्री से भिन्न नहीं है जिससे कि वह बना है। (3) उत्पन्न होने से पूर्व वह सामग्री के रूप में विद्यमान रहता है। यदि इसे स्वीकार न किया जाए तो हर किसी वस्तु से हर एक वस्तु उत्पन्न हो सकेगी। (4) कार्यकारणभाव-सम्बन्धी योग्यता उसी से सम्बद्ध रहती है जिसके अन्दर आवश्यक क्षमता रहती है। (5) कार्य का स्वरूप वही होता है जो कारण का होता है। अपने तात्त्विक रूप में कपड़ा घागो से भिन्न नहीं है। ऐसे पदार्थों में जो एक-दूसरे से तात्त्विक-रूप में भिन्न हैं, कार्यकारण सम्बन्ध नहीं हो सकता।<sup>2</sup> जो कुछ छिपा हुआ है उसके प्रकाश में आने का नाम ही विकास है, अथवा अरस्तू के शब्दों में, यह सम्भाव्य सत्ता के रूप में सक्रमण है, अथवा, हेगल के शब्दों में, यह गुप्तावस्था से प्रकटरूप में आना है। इस मत को धर्मशास्त्र का भी समर्थन प्राप्त है।<sup>3</sup> सत्कार्यवाद के उक्त सिद्धान्त के अनुसार कारण तथा कार्य उसी एक पदार्थ की अविकसित तथा विकसित अवस्थाएँ हैं। समस्त उत्पादन उद्भाव अर्थात् विकास और समस्त विनाश अनुद्भाव अर्थात् कारण के अन्दर विलय हो जाना है।<sup>4</sup> अत्यन्त अभाव नामक कोई वस्तु नहीं है। भूतकाल तथा भविष्यत् की अवस्थाओं का नाश नहीं होता है, क्योंकि उनका प्रत्यक्षज्ञान योगियों को होता है।<sup>5</sup> साख्य विकास (आविर्भाव) तथा अन्तर्जय (तिरोभाव) की प्रकल्पना को स्वीकार करता है।

कारण तथा कार्य भिन्न-भिन्न अवस्थाएँ हैं और इसीलिए एक-दूसरे से भिन्न है,<sup>6</sup> यद्यपि इस भेद का आधार हमारे क्रियात्मक स्वार्थ है। घड़ा अपने अन्दर जल को रख सकता है, किन्तु मिट्टी नहीं रख सकती। जहाँ उपादान कारण तथा कार्य मौलिक रूप से एक ही है, वहाँ क्रियात्मक रूप में वे भिन्न-भिन्न हैं क्योंकि उनसे भिन्न-भिन्न प्रयोजन सिद्ध होते हैं। तादात्म्य मौलिक है, भेद केवल क्रियात्मक रूप में है। साख्य दो प्रकार के कारणों अर्थात् उपादान तथा नैमित्तिक में भेद करता है। जहाँ उत्पादन कारण कार्य के अन्दर प्रविष्ट होता है, वहाँ नैमित्तिक कारण बाहर रहते हुए अपना प्रभाव डालता है। यद्यपि कार्य कारण के अन्तर्गत है तो भी ऐसी एक वस्तु की आवश्यकता होती है जो इसे कारणात्मक स्थिति से स्वतन्त्र कर सके। बीज में से तेल निकालने के लिए उसे हम पेलते हैं, अनाज को प्राप्त करने के लिए धान को कूटते हैं। जब इस सहकारी शक्ति का अभाव रहता है तो कार्य उत्पन्न नहीं होता।<sup>7</sup> यद्यपि कार्य शक्तिरूप

1 नहि नील शिल्पिसहस्रेणापि पीत कर्तुं शक्यते (तत्त्वकौमुदी, पृष्ठ 9)।

2 देखिए तत्त्वकौमुदी, पृष्ठ 9।

3 छान्दोग्योपनिषद्, 6 2, 2। और देखिए भगवद्गीता, 2 16।

4 साख्यप्रवचनमूल, 1 120-21।

5 साख्यप्रवचनभाष्य, 1 121।

6 कारणकार्यविभागात् (साख्यकारिका, 15)।

7 व्यास इन महत्कारणों की क्रिया को दृष्टान्त से इस प्रकार दिखाते हैं: "जिस प्रकार अनेक देतों का स्वामी एव ही लेता है—जिसमें जल ऊपर तक भर गया है—अन्य लेतों को, जो उसी ऊचाई पर हैं या उससे नीचे हैं, जल पहुँचा देता है, वह अपने हाथों से वहाँ जल नहीं डालता, बल्कि केवल बीच की रूकावट रूप बाधा को खोल देता है और जल अपने बल से अन्य देतों में बँट जाता है, अथवा जिस प्रकार वही व्यक्ति धान के पीछे की जड़ों में जल तथा मिट्टी में घूँसे हुए रासायनिक द्रव्यों को हाथ से डेलकर नहीं पहुँचाता है, बल्कि केवल बाधा देनेवाली घास आदि

मे कारण के अन्दर विद्यमान रहता है, परन्तु यह शक्तिमत्ता सब एकसाथ वास्तविक रूप धारण नहीं करती। रुकावट का दूर कर देना शक्तिमत्ता के वास्तविक रूप में आने का सहचारी कारण होता है। व्यास के अनुसार, ये सहचारी अवस्थाएँ हैं—देव काल, रूप तथा आकार।<sup>1</sup> एक पत्थर के टुकड़े से पौधा नहीं निकल सकता।<sup>2</sup> दो प्रकार के कार्यों में भेद किया गया है। दूध में से मलाई का उत्पन्न होना एक सरल अभिव्यक्ति की अवस्था है। जब सोने से आभूषण बनाया जाता है तो यह पुनरुत्पत्ति का दृष्टान्त है। जब किसी वस्तु के स्वभाव में परिवर्तन होता है तो हमारे समस्त धर्म-परिणाम की अवस्था आती है। जब गुप्त वास्तविक रूप में आ जाता है और परिवर्तन केवल बाह्य होता है तो यह लक्षण-परिणाम की अवस्था है। केवल समय के व्यतीत होने पर जो अवस्था में परिवर्तन होता है वह अवस्था-परिणाम है।<sup>3</sup> परिवर्तन हर जगह तथा हर एक क्षण में हो रहा है। हम एक ही जलधारा में दो बार पग नहीं डाल सकते, क्योंकि जल दो क्षण के लिए भी वहीं नहीं रहता। और यह भी सत्य है कि जहाँ ध्वनित उसी जल-धारा में दो बार पग नहीं डालता, क्योंकि इस बीच जैसे जलधारा में परिवर्तन हो गया वैसे ही उस व्यक्ति में भी परिवर्तन हो गया। सब वस्तुएँ तथा अवस्थाएँ, बाह्य तथा आन्तरिक, इस परिवर्तन के विधान के अधीन हैं।<sup>4</sup> इसी परिवर्तनरूप प्रक्रिया में से मनुष्य का मस्तिष्क पूर्ववर्तिनी तथा पश्चाद्वर्तिनी के सम्बन्ध द्वारा कार्यकारणभाव के निमग्न की रचना करता है।<sup>5</sup>

## 5. प्रकृति

साध्य प्रकृति की व्याख्या करने का प्रयत्न करता है कि यह तत्वों का एक अत्यधिक सम्मिश्रण है जो सदा परिवर्तित होता रहता है। भौतिक द्रव्य अपने-आपमें भंतर्भौतिक तत्वों से उत्पन्न पदार्थ है, और उसके रूपों के विभाजन को प्रकृति भी निधियों का प्रकटीकरण कहा गया है। यदि समस्त कार्य अपने कारणों के अन्तर छिपे हुए रहते हैं, और यदि हम एक अनन्त पश्चाद्भूति से बचना चाहते हैं, तो एक आविर्कारण, जिसका अन्य कोई कारण न हो, अवश्य स्वीकार करना होगा। कार्यकारणभाव के सिद्धान्त से अनुमान द्वारा यह परिणाम निकलता है कि इस आनुभविक विश्व का परम (अन्तिम) आधार अव्यक्त प्रकृति है। साम्यकारिका में प्रकृति के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए निम्नलिखित युक्तिया दी गई है।<sup>6</sup> (1) व्यक्तिगत पदार्थों का परिमाण परिमित है। जो कुछ परिमित है वह अपने से बाह्य किसी वस्तु पर निर्भर है। इसलिए सान्त सान्त

को मार्ग में रोड़ा देता है, जिससे वह जल का धीम स्वयं वहीं में प्रवेश कर जाता है; इसी प्रकार निमित्त कारण की भी त्रिया होती है जो तत्पदान कारणों के साथ मिलकर सहायक का कार्य करता है।" (योगशास्त्र, 4-3)।

1 योगशास्त्र, 3-14।

॥ किन्तु शास्त्रदर्शन के अनुसार, कोई कारण कोई भी कार्य उत्पन्न कर सकता है (क्योंकि यह वस्तु प्रकृति के परिमित रूप है), यदि केवल बाह्य उपस्थित करेवाली रुकावटों को दूर कर दिया जाए। विज्ञानविद्यु का मत है कि यदि अन्तर के अन्दर से रूपों की वह व्यवस्था जो उसने पीनर गुप्त शक्तिमत्ता को विकसित होकर अन्तर के रूप में सृष्टि से रोनी है, ईश्वर की इच्छा ॥ इत ही आए तो पत्थर में भी एक पौधा तय सकता है।

3 योगशास्त्र, 3-13।

4 गार्ग्यप्रश्नब्रह्मसूत्र, 1 : 121।

6 15 वी 16।

5 बुद्धिनिर्माण।

के रूप में विश्व का उद्भव-स्थान नहीं हो सकता। (2) सब व्यक्तिगत पदार्थ कुछ व्यापक लक्षण रखते हैं, और इससे वे यह उपलक्षित करते हैं कि उन सबका कोई एक सामान्य उद्भव-स्थान होना चाहिए, जहाँ से वे सब निकलते हैं। साख्य यह नहीं मानता कि भिन्न-भिन्न तत्त्व एक-दूसरे से पूर्णरूप में भिन्न हैं। (3) वस्तुओं के विकास में अपने को व्यक्त करता हुआ एक क्रियात्मक तत्त्व अवश्य है। विकास एक ऐसे तत्त्व को उपलक्षित करता है जो अपनी किसी भी स्थिति के समान नहीं हो सकता। जो अपने उत्पन्न पदार्थों के अन्दर रहता हुआ भी उनसे बृहत्तर है। (4) कार्य कारण से भिन्न है और इसलिए हम यह नहीं कह सकते कि सान्त तथा सोपाधिक जगत् अपना कारण अपने-आप है। (5) विश्व का एकत्व प्रकट है, जिससे एक ही कारण का निर्देश मिलता है। साख्य निम्नतम स्तर से उच्चतम स्तर तक विश्व के नैरन्तर्य को मानता है। पदार्थ एक निश्चित व्यवस्था में विकसित होते हैं तथा विलीन होते हैं। जगत् को प्रकृति का परिणाम कहा गया है, और प्रकृति जगत् का कारण है। प्रत्येक वस्तु किसी उत्पादक कारण का कार्य है, क्योंकि असत् से कोई वस्तु उत्पन्न नहीं होती। यदि कारण में कार्य से कम पदार्थ हैं तो इस अधिकांश को असत् से उत्पन्न मानना पड़ेगा। इससे परिणाम यह निकलता है कि कारण के अन्दर कार्य से या तो अधिक या कम से कम उतनी ही यथार्थता अवश्य होनी चाहिए। डेकार्ट के शब्दों में, तर्क का स्वाभाविक प्रकाश हमें यह दिखाता है कि परम कारण को कार्य की पूर्ण यथार्थता, तात्पर्य तथा मूल्य को अपने अन्दर रखना चाहिए। ऐसी कोई वस्तु विकसित नहीं हो सकती जो प्रारम्भ में किसी रूप में अन्तर्निहित न हो।<sup>1</sup> जबकि प्रत्येक कार्य का कारण है, प्रकृति का कोई कारण नहीं है।<sup>2</sup> बल्कि वह सब कार्यों का कारण है और उन्हींसे उसका अनुमान किया जाता है।<sup>3</sup> इसे प्रधान नाम दिया गया है, क्योंकि यह सब कार्यों का आधार है,<sup>4</sup> ब्रह्मा अथवा वह जो बढता है<sup>5</sup>, माया अर्थात् वह जो मापती है या सीमा बनाती है। यह सत्ता की प्रारम्भिक आकृति है, जिससे जीवनो की भिन्न-भिन्न व्यवस्थाएँ निकलती हैं। साख्य पुरुष अथवा आत्मा का उद्भव अनात्म अथवा प्रकृति से निकलने की असम्भवता को मानता है।

उत्पन्न पदार्थों के कारण होते हैं, किन्तु प्रकृति का कारण नहीं है। उत्पन्न पदार्थ पराधीन हैं; किन्तु प्रकृति स्वाधीन है। उत्पन्न पदार्थ सख्या में अनेक हैं, देश और काल में सीमित हैं, किन्तु प्रकृति एक है, सर्वव्यापक है और नित्य है।<sup>6</sup> उत्पन्न पदार्थ वे चिह्न हैं जिनसे उनके उद्भव का अनुमान किया जाता है। प्रकृति कभी नष्ट

1. तुलना कीजिए इसके साथ भुव्य तथा औपवायिक कारणों के भेदों की, जो डेकार्ट ने किए हैं।

2. साध्यप्रवचनसूत्र, 1. 67।

3. साख्यप्रवचनसूत्र, 1. 110, 136।

4. प्रधीयते (साध्यप्रवचनभाष्य, 1. 125)। लोकाचार्य लिखते हैं इसे प्रकृति कहा जाता है, क्योंकि यह सब परिवर्तनों का उद्भव-स्थान है, अविद्या कहते हैं क्योंकि यह समस्त ज्ञान के प्रतिकूल है, माया कहते हैं क्योंकि यह चित्त-विचित्र सृष्टि का कारण है। प्रकृतिरित्युच्यते विचारोत्पादकत्वाद् विद्या ज्ञानविरोधित्वात्, माया विचित्रसृष्टिकरत्वात् (वत्सनाथ, पृष्ठ 48)। समस्त भौतिक आकृतियों के एक सार्वभौम, अदृश्य आदिश्रोत के विषय में प्लेटो का इसी प्रकार का विचार था। देखिए 'टाइमियस', पृष्ठ 24।

5. भगवद्गीता, 14. 3।

6. साध्यकारिका, 10, साख्यप्रवचनसूत्र, 1. 124, और भी देखिए योगभाष्य, 1. 12। साध्यप्रवचनभाष्य, 1. 76।

नहीं हो सकती और इसलिए यह कभी पैदा भी नहीं हो सकती थी। एक बुद्धिमत्पन्न तत्त्व ऐसी सामग्री नहीं हो सकता जिससे जड़ जगत् का निर्माण हो सके, क्योंकि आत्मा प्रकृति के रूप में परिवर्तित नहीं हो सकती। इसके अतिरिक्त, कर्तव्य का सम्बन्ध पुरुष अथवा आत्मा के साथ नहीं है, बल्कि अहंकार के साथ है, जो स्वयं उत्पन्न पदार्थ है।<sup>1</sup>

यह आपत्ति कि प्रकृति प्रत्यक्ष में नहीं दिखाई देती, कुछ अधिक महत्त्व की नहीं है। कितने ही ऐसे पदार्थ होते हैं जिन्हें यथार्थ माना जाता है किन्तु जो प्रत्यक्ष ज्ञान के विषय नहीं होते। ऐसे पदार्थों के सम्बन्ध में जो या तो अत्यन्त निकट हैं या अत्यन्त दूर हैं, प्रत्यक्ष सफल नहीं हो सकता। इन्द्रियों के अथवा मन के दोष, किसी अन्य पदार्थ के बीच में आ जाने से, अथवा किसी अधिक आकर्षक, उत्तेजक पदार्थ की उपस्थिति से प्रत्यक्ष निरर्थक हो जाता है। प्रकृति की सूक्ष्मता इसे प्रत्यक्ष के अग्रोष्म करती है।<sup>2</sup> व्यास प्रकृति की व्याख्या इस प्रकार करते हैं कि "प्रकृति वह है जो कभी नहीं है और न ही अभाववात्मक है, जिसका अस्तित्व है और नहीं भी है, जिसके अन्दर कोई अभाव नहीं है, जो अणुगत है, विशेष लक्षण से रहित है और सबको मुख्य वृष्टभूमि है।"<sup>3</sup> यदि उसे सत् कहा जाए, जो आत्मा के प्रयोजन को सिद्ध करता हो, तो प्रकृति भगवत् है, यद्यपि यह वर्गीकार वृत्त की भाँति असत् नहीं है। फिर, ऐसा कोई पदार्थ जो सत् है, नष्ट नहीं हो सकता, और उत्पन्न पदार्थ प्रकृति के अन्दर अपना अस्तित्व रखते हैं यद्यपि एक अणुगत दशा में। इसके अन्दर समस्त अवस्थित अस्तित्व उपलब्धित है। भिन्न-भिन्न गुण अपने को मिटाते नहीं हैं बल्कि साम्यावस्था में रहते हैं, जो निष्क्रियता नहीं है, बल्कि एक प्रकार की प्रसारण है। प्रकृति इतनी सत् नहीं है जितनी कि शक्ति है। तीनों गुणों की साम्यावस्था होने के कारण<sup>4</sup> यह समस्त भौतिक तथा मानसिक परिवर्तनों का आधार है। यह विद्युत् क्षमता है।<sup>5</sup> हम प्रकृति तथा गुणों के पदार्थस्वरूप को नहीं जानते, क्योंकि हमारा ज्ञान दृश्यमान जगत् तक सीमित है।<sup>6</sup> यह शब्द तथा स्पर्श से रहित है,<sup>7</sup> जो प्रियात्मक रूप में एक सीमा है जिससे परे हम नहीं जा सकते। यह आनुभूतिक रूप में एक अमूर्तभाव है, केवल नाममात्र है।<sup>8</sup> किन्तु इसकी सत्ता को समस्त सृष्टि की पूर्व भूमिका के रूप में स्वीकार करना ही होता है।<sup>9</sup>

साध्य में दिया गया जगत् का वर्णन, जिसमें इसको एक समान द्रव्य का रूप दिया गया है और समस्त पदार्थ जिनके केवल भिन्न-भिन्न विन्यास (आकृतियाँ) हैं जिनका निर्माण इसके परम घटकों के भिन्न-भिन्न मिश्रणों के द्वारा हुआ है, कुछ-कुछ भौतिकवाद के सिद्धांत के साथ सादृश्य रखता है। मांस्य तथा भौतिकवाद दोनों का ही

1 साध्यप्रवचनभाष्य, 6, 54।

2 साध्यकारिका, 8।

3 नि सत्तासत नि उल्लसन्निरसद्व्यक्तयतिग प्रधानम् (योगशास्त्र, 2 : 19; साध्यप्रवचन-भाष्य, 1 : 61)।

4 साम्यावस्था (साध्यप्रवचनभाष्य, 1 : 61)।

5 तुलना कीजिए श्वेदे, 10 : 92।

6 व्यास 'पटितान्त्र' से विन्यास का एक श्लोक उद्धृत करते हैं—

गुणानां परम रूप न दृष्टिपथमूच्छति।

यत् दृष्टिपथं प्राप्य तन्ममेव सुतुच्छरुम् ॥ (योगशास्त्र, 4 : 13)।

१म पर दृष्टगती करते हुए वाचस्पति का कहना है कि प्रकृति पाया नहीं, अपितु माया जैसी है—मायेव न तु भावा।

7 साध्यप्रवचनभाष्य, 1 : 128; विष्णुपुराण, 1 : 2, 20-21।

8 सज्ञामावम् (साध्यप्रवचनभाष्य, 1 : 68)।

9 प्र = पदार्थ, इति = सृष्टि रचना; अथवा प्र = भाग, इति = बँटना।

प्रयास उस बहुत-कुछ अव्यवस्थित विचार की अपेक्षा जो ऊपरी रूपों से हमारे मस्तिष्क में वनता है, विश्व के एक अधिक युक्तियुक्त भाव को प्राप्त करने की ओर है। ये दोनों ही सिद्धान्त एक आद्य द्रव्य की परम यथार्थता पर बल देते हैं, जिसे ये नित्य अविनश्वर तथा सर्वव्यापी मानते हैं। विविध वस्तुओं की प्रचुरता, जो हमें अपने साधारण अनुभव में दिखाई देती है, इसी अकेले द्रव्य के कारण है। किन्तु सांख्य प्रतिपादित प्रकृति की तुलना हम विशुद्ध एवं सरल भौतिक द्रव्य के साथ नहीं कर सकते। सांख्य के विचारक प्रकृति की पुरुष को उत्पन्न करने तथा पुरुष की प्रकृति को उत्पन्न करने की अक्षमता से भली प्रकार अभिन्न हैं। वे स्वीकार करते हैं, जबकि भौतिकवादी स्वीकार नहीं करते, कि प्रकृति का विकास एक प्रयोजन को लेकर होता है, "यह एक ऐसा तोरणद्वार है जिसमें से अछूते जगत् की झलक मिलती है।" सांख्य-प्रतिपादित प्रकृति कोई भौतिक द्रव्य नहीं है, और न ही वह एक चेतनता-सम्पन्न सत्ता है, क्योंकि पुरुष को बहुत सावधानी के साथ इससे पृथक् रखा गया है। यह केवल भौतिक जगत् के पाँचों तत्त्वों को ही उत्पन्न नहीं करती, बल्कि मानसिक तत्त्वों की भी जननी है। यह समस्त प्रमेय-विषयक जीवन का आधार है। सांख्य इस विचार पर विज्ञान के द्वारा नहीं, बल्कि अध्यात्म के द्वारा पहुंचता है। यथार्थतत्त्व को उसकी पूर्णता के साथ अपरिवर्तनशील प्रमांता (विषयी) और परिवर्तनशील प्रमेय (विषय) के रूप में पृथक् किया गया है, तथा प्रकृति परिणमनशील जगत् का आधार है। यह अविश्रान्त क्रियाशील जगत् के तनाव की प्रतीक है। यह बिना चेतनता, बिना किसी पूर्व-निर्धारित योजना के बराबर क्रियाशील रहती है, यह ऐसे लक्ष्य के प्रति क्रियाशील है जिसे यह समझती नहीं।

## 6. गुण

प्रकृति का विकास इसकी अपनी तीन घटक शक्तियों अथवा गुणों से होता है,<sup>1</sup> जिनकी कल्पना प्रकृति के कार्यों के लक्षणों के आधार पर की गई है। प्रकृति एक त्रिगुणात्मक (तीन लड़ों वाली) रस्ती है। बुद्धि में, जो कार्य है, सुख, दुःख तथा सम्मोह—ये गुण पाए जाते हैं, और इसलिए इसकी कारणरूप प्रकृति में भी तदनुकूल गुण अवश्य होने चाहिए। ये गुण प्रत्यक्ष के विषय नहीं हैं, किन्तु इनके कार्यों द्वारा इनके अस्तित्व का अनुमान किया जाता है। इनमें से प्रथम गुण को 'सत्त्व' कहते हैं। यह कार्यक्षम चेतना है और इसलिए चेतनामय अभिव्यक्ति की ओर प्रवृत्त होता है तथा मनुष्य में सुख उत्पन्न करता है। व्युत्पत्तिशास्त्र के अनुसार, सत्त्व शब्द की व्युत्पत्ति 'सत्' से है, अर्थात् सत् वह है जो यथार्थ अथवा विद्यमान है। क्योंकि चैतन्य को इस प्रकार की संज्ञा दी जाती है, इसलिए सत्त्वगुण को कार्यक्षम चैतन्य कहा गया है। गौण अर्थों में, 'सत्' का अर्थ 'पूर्णता' भी है और इस प्रकार 'सत्त्व' वह तत्त्व है जो सौजन्य एवं सुख को उत्पन्न करता है। इसे ऊपर उठने योग्य अर्थात् हलका बतलाया गया है।<sup>2</sup> दूसरा गुण रजस् है जो समस्त क्रिया का स्रोत है और दुःख को उत्पन्न करता है। रजोगुण हमें एक उत्तेजनामय सुख तथा सतत उद्यम के जीवन की ओर ले जाता है।<sup>3</sup> तीसरा तमोगुण है जो क्रिया-

1. साहयकारिका, 16।

2. सुपप्रकाशलाघव (सत्त्वकौमुदी, 13)।

3. दुःखोपष्टम्भकत्व, प्रवर्तकत्व, जवरि तमस् का लक्षण बताया है—मोहगुस्तावरणः (तत्त्व-कौमुदी, 13)।



मीलता में बाधा पहुँचाता है तथा उदासीनता अपना निरुत्साह उत्पन्न करता है। यह अज्ञान तथा आतस्य की ओर ले जाता है। सत्व, रजस्, और तमस् के कार्य क्रमशः प्रकाश (अभिव्यक्ति), प्रवृत्ति (क्रियाशीलता) और निवसन (अवरोध)<sup>1</sup> है और वे क्रमशः सुख, दुःख और आतस्य (तन्ना) को उत्पन्न करते हैं। तीनों गुण कभी पृथक् नहीं रहते। वे एक-दूसरे को पुष्ट करते हैं तथा एक-दूसरे में मिले-जुले रहते हैं। वे एक-दूसरे के साथ पविष्ट रूप से सम्बन्ध हैं, वैशेषिक दौषधिसा, श्वेत तथा दौषक को बर्ती परस्पर करते हुए रहते हैं।<sup>2</sup> ये तीन गुण ही प्रकृति के सारभूत तत्व हैं। सब वस्तुएं इन तीन गुणों से मिलकर बनी हैं,<sup>3</sup> और ससार में जो वेद पाए जाते हैं वे भिन्न-भिन्न गुणों की प्रधानता के कारण हैं। गुणों की इस प्रकार की कल्पना का भाविद्योत निःसन्देह मनोवैज्ञानिक है, क्योंकि इनके अन्दर जो वेद लिए गए हैं वे भावना के भिन्न-भिन्न प्रकारों के आधार पर हैं। किन्तु इतने प्रारम्भिक काल में भी, जो साहस्यकारिका का नाम है, गुण प्रकृति के घटकों अथवा अवयवों को प्रकट करते हैं।<sup>4</sup> इन्हें गुणों की संज्ञा दी गई है, क्योंकि प्रकृति जकेली विरोध्य है और ने उसके अन्दर केवल अवयव (घटक) रूप में हैं। इन्हें किसी वस्तु-विशेष के विकास की भिन्न-भिन्न अवस्थाओं के रूप में माना जा सकता है। सत्व इस सारभूत तत्व अथवा स्वल्प का द्योतक है जिसकी हमें प्राप्ति करना है, और तमस् उन बाधाओं का द्योतक है जो सत्व उद्वेग की प्राप्ति के मार्ग में आती हैं। इसी प्रकार रजस् उस ध्वनि का द्योतक है जिसके द्वारा बाधाओं पर नियम प्राप्त की जाती है तथा सारभूत रूप अभिव्यक्त होता है। सत्व द्वारा प्रतिपादित

करता है। बाधाओं का हटा दिए जाने पर वस्तु अभिव्यक्त हो जाती है। जो अभिव्यक्त होता है वह सत्व अथवा वस्तु का रूप है; अभिव्यक्त का कारण रजोगुण है; तमस् वह बाधा है जो सत्व को अभिव्यक्ति के मार्ग में उपस्थित रहती है और जिस पर विजय प्राप्त करनी है।<sup>5</sup> जहाँ सत्व और तमस् क्रमशः सिम्ब्यात्मक रहें तथा नियेधात्मक अस्त

1. तत्कालाभिव्यक्तिश्रीतम् (योगसूत्र, 2 : 18) ;

2. साहस्यकारिका, 13 ;

3. त्रिगुणानुक्तः ।

4. तुलना कीजिए श्वेतश्वतर उच्यते, 4 : 5 । "अवयवेषु मोक्षितवस्तुह्यस्यात्..."

मकराकार्यं इहमे ध्यान्तोप्येतिपद्य मे कश्चित् त्रीन् एषीं का बाधास पश्ये हैं, (6 : 4) । तत्कालाभिव्यक्त-मन्मथान के एक अनुपायो ह्यप्य इतनी व्याख्या इस प्रकार से करते हैं : "इत एव मे मान, श्वेत तथा रजस्, सत्व और तमस् का उत्पन्न करना चाहिए । सत्व रजस् (धामनेय) है, क्योंकि यह स्वभावतः सतुल्य को लाल बना देता है, वेचैरी उत्पन्न करता है, रजसति । श्वेत मान है (अविचार्य रूप तं कल्पानकर), क्योंकि यह स्वभावतः सतुल्य को उन्नत बनाता है। कृष्णरजस् तमस् (अज्ञान) है, क्योंकि यह अज्ञानकारण उत्पन्न करता है । क्योंकि तीनों रूप साथ प्रकृति के हैं, हमने उन्हें 'अज्ञा' कहा गया है, क्योंकि जिनका अन्त न हुआ हो" (शक्तिशास्त्र, 1 : 4, 9) । गुण नाम इनका कारण है क्योंकि वे भावना को उत्पन्न हैं (सुख अर्थात् सत्व) (वाचस्पत्ययनशास्त्र, 1 : 6) ।

5. श्वेत श्वेत श्वेत है "अनेक पदना में तीन प्रकार के सुवतार्य होते हैं : पुष्टिपम्य सार, शक्ति और भवत । निष्कृत श्वेत में वे वस्तुओं के अन्दर अविचार्य रचनात्मक अवयवों के रूप में प्रवेश करते हैं । किसी वस्तु का सार (तत्व) यह है जिस रूप में वह अपने की बुद्धि के माते अभिव्यक्त करती है, और इस प्रकार की अभिव्यक्ति के बिना पेटनाम्य अणु में कुछ भी नहीं रह सकता

के अनुरूप है, रजस् उक्त दोनों के मध्य सघर्ष का द्योतक है। प्रत्येक वस्तु का अपना आदर्श सारतत्त्व होता है जिसे प्राप्त करने का वह प्रयत्न करती है, और वास्तविक ढाचा होता है जिससे छटकारा पाने का वह प्रयत्न करती है। पिछली अवस्था इसकी तमोऽवस्था है तथा पहली सत्त्वावस्था है, और प्रयत्न करने की प्रक्रिया राजसी अवस्था की द्योतक है। परिणाम में, सत्त्व वह है जिसके द्वारा कोई भी वस्तु अपने को चैतन्य में अभिव्यक्त करती है। क्योंकि ये लक्षण जीवन-मात्र में पाए जाते हैं, इसलिए ये मूल प्रकृति के कारण माने गए हैं।<sup>1</sup>

ये गुण वैशेषिक के गुण नहीं हैं, क्योंकि इनके अन्दर लघुता, क्रियाशीलता आदि गुण विद्यमान हैं।<sup>2</sup> विज्ञानभिक्षु इनको यथार्थसत्ता के प्रकार बताते हैं<sup>3</sup> तथा प्राचीन उप-षिदों में<sup>4</sup> इन्हें मनोवैज्ञानिक अवस्थाओं का रूप दिया गया है जो भौतिक तथा मानसिक बुराई को उत्पन्न करती हैं। रचना की दृष्टि से ये गुण अत्यन्त सूक्ष्म बताए गए हैं। ये सदा परिवर्तनशील हैं, यहाँ तक कि जिसे साम्यावस्था कहा जाता है उसमें भी ये गुण निरन्तर एक-दूसरे में परिवर्तित होते रहते हैं।<sup>5</sup> किन्तु ये परिवर्तन अपने-आपमें तब तक कोई विषयनिष्ठ परिणाम उत्पन्न नहीं करते जब तक कि साम्यावस्था में क्षोभ उत्पन्न नहीं होता। गुणों की साम्यावस्था में क्षोभ उत्पन्न होने पर ये गुण एक-दूसरे पर क्रिया-प्रतिक्रिया करते हैं तथा विकास होता है। गुणों की नानाविध प्रतिक्रिया के कारण ही जगत् में विविधता पाई जाती है। जिस विशेष घटना में जो कोई गुण सर्वोपरि रहता है वह उसमें अभिव्यक्त होता है, यद्यपि अन्य गुण भी अनुपस्थित नहीं रहते। भौतिक जड़ पदार्थों में तमोगुण प्रधान है तथा सत्त्व और रजस् गौण है। गतिमान पदार्थों में रजोगुण प्रधान है और अन्य गुण प्रच्छन्न हैं। इस प्रकार 'सत्त्व, रजस् और तमस्' इन पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग प्रधान पक्ष को लक्ष्य करके किया जाता है, एकान्तिक तथा अनन्यस्वरूप को लक्ष्य करके नहीं किया जाता। यद्यपि कार्यरूप जगत् की उत्पत्ति में तीनों गुण एकसाथ भाग लेते हैं, तो भी वे कभी एकीभूत नहीं होते। पारस्परिक प्रभाव अथवा सामीप्य के कारण उनके अन्दर परिवर्तन होता है। वे विकसित होते हैं, परस्पर मिलते हैं तथा पृथक् होते हैं। उनमें से कोई भी अपनी

(समष्टियुद्धि)। किन्तु यह सारतत्त्व तीन लक्षणों में से केवल एक है। यह न तो पुंज को और न गुरुत्व को धारण करता है। न यह बाधा ही देता है और न कोई कार्य ही करता है। उसके बाव तमस् का अर्थ है जो पुंज, निष्क्रियता, भौतिक सामग्री है, जो गति के मार्ग में सदा चेतनामय चिन्तन के भी मार्ग में बाधा देता है। किन्तु युद्धि-सामग्री तथा भौतिक सामग्री कोई कार्य नहीं कर सकती। और अपने-आपमें रचनात्मक क्रियाशीलता से रहित हैं। समस्त कार्य रजोगुण से होता है जो शक्ति का अर्थ है और जो भौतिक द्रव्य की बाधा पर विजय प्राप्त करके युद्धि को भी शक्ति प्रदान करता है, जिसकी आवश्यकता इसे अपने चेतनामय नियमन तथा अगुकूलन के लिए होती है" (दि पाजिटिव साइसेज आफ दि हिन्दूज, पृष्ठ 4)। कुछे लोगों को डा० सीस का उक्त प्रयास साख्य की व्याख्या से अधिक उसका पुनर्लखन प्रतीत होगा।

1 कभी-कभी यह कहा जाता है कि क्रियाशीलता का, जो सम्पूर्ण विश्व की विशेषता है, बाधा पहुँचाने वाले से अलग कोई अर्थ ही नहीं है। इस प्रकार रजस् अर्थात् नियाशील पक्ष तमस् अर्थात् निष्क्रिय पक्ष के अस्तित्व का संकेत करता है। उसके बिना सब वस्तुएँ निरन्तर गतिमान रहेंगी। सन्नियता अपने-आपमें युक्तियुक्त उद्देश्य को पूरा करती है और इसलिए सरवपक्ष भी विद्यमान है (तत्त्वश्रीमुदी, 13)।

2 साध्यप्रवचनभाष्य, 1 61।

3 चाचरपत्ति तथा साख्यकारिका इन प्रकार की व्याख्या नहीं देते।

4 श्वेताश्वतार उपनिषद् तथा मैत्रायणी उपनिषद्।

5 सात्त्वपरिणाम।

शक्ति को नहीं खोता, भले ही दूसरे शक्ति रूप में यहाँ न कार्यरत हों।<sup>1</sup> प्रकृति तथा सम्बन्ध वदायै इन गुणों को धारण करते हैं और इसलिए वे अचेतन हैं। वे अपने-आपमें तथा पुरुष में भेद करने की शक्ति से वंचित हैं। वे सदा विषय (विषय) कोटि में ही रहते हैं, जबकि वेकनमान पुरुष ही प्रयासा (विषयी) की कोटि में है।

गुणों के विषय में विज्ञानविद्यु में एक बिलकुल भिन्न मत पाया जाता है, जो अनुसार वेदों में अनुसार वेदों में होगा कि व्यापक करते हैं, क्योंकि इन प्रकार का मत छोटे-छोटे वेदों की व्याख्या नहीं कर सकता।<sup>2</sup> यद्यपि गुणों की अभिव्यक्तियाँ अस्थिर हैं, तो भी कुछ सामान्य तथ्यों, जैसे लक्ष्मी, की धारण करने के कारण इनका तीन प्रकार का वर्गीकरण किया गया है।<sup>3</sup> कारण-कार्य-सम्बन्धी इन तीनों सत्य आदि द्रव्यों में से प्रत्येक मात्राविषयिणी अभिव्यक्तिवा राखता है।<sup>4</sup> गुणों की न तो सृष्टि होती है और न नाश ही होता है। यद्यपि ठोस सृष्टि प्रकारों में घन एवं सूक्ष्म, बृद्धि एवं ह्रास, सम्भव है, जो परिवर्तन आवश्यक तथा अन्तर्हित से वास्तविक में कर्माकार के कारण होते हैं, तो भी अन्तर्हित तथा वास्तविक मिलकर सदा एकसमान ही रहते हैं। यह ठीक उसी प्रकार है जैसेकि चोमर के खेल में होता है। पासे सदा वही रहते हैं, किन्तु वे क्योंकि भिन्न-भिन्न प्रकार से पड़ते हैं इसलिए उनका अर्थ हमारे लिए भिन्न-भिन्न होता है। समस्त परिवर्तन अनन्त काल से विद्यमान अविनाश्य सत्ताओं की स्थिति, व्यवस्था, उनके वर्गीकरण, विषय तथा पुरुषकरण से सम्बन्ध रखता है, जो तथा ही परस्पर सघटित तथा विघटित होती रहती है।<sup>5</sup>

## 7. विकास

प्रकृति वह भौतिक द्रव्य है जिसमें वे वह जगत् विकसित होता है। अत्यन्त सदा में प्रकृति केवल प्रतिक्रियाओं का संश्लेषण है। जब वे साम्बावस्था में एकत्र रहती हैं तो उनमें कोई क्रिया नहीं होती है। विश्राम की अवस्था को प्रकृति की स्थायिक तथा कहा गया है।<sup>6</sup> तो भी बाह्य क्रिया की अनुपस्थिति का कारण यह नहीं है कि कार्य करने की प्रवृत्ति का भी अभाव है। व्यक्त होने की प्रवृत्तियाँ (सत्त्व) और क्रियाशीलता (रजस्) अत्यन्त तथा निष्क्रियता (तमस्) की प्रवृत्तियों से प्रविष्ट रहती हैं। तन्मय जगत् के सर्वोपरि तत्त्व का विचार एक ऐसे एतत्त्व के रूप में करता है जिसके साथ तत्त्वों का वपाय विरोध है। एक व्युत्पन्न इकाई को या तो विरन्तर क्रियाशील या विरन्तर निष्क्रिय होना चाहिए। प्रकृति स्वल्प से अस्थिर नहीं है और इसलिए इसे अनिवार्य रूप

1 बौद्धशास्त्र, 2 : 18।

2 शास्त्रशास्त्रशास्त्र, 1 : 127।

3 शास्त्रशास्त्रशास्त्र, 1 : 128।

4 वही।

5 तत्त्वशास्त्र, 13-16 ; तत्त्वशास्त्र, 2 : 20 ; 4 : 13-16 ; और योगशास्त्र, 4 :

6 बौद्धशास्त्र, 2 : 18।

मे भिन्न-भिन्न होने की आवश्यकता नहीं है।<sup>1</sup> जब गुणों की साम्यावस्था में क्षोभ होता है तो प्रकृति का नाश होता है,<sup>2</sup> एक पक्ष के अत्यधिक बोझ से तनाव कम होता है और परिणामन की क्रिया प्रारम्भ हो जाती है। पुरुष के प्रभाव में आकर प्रकृति विकसित होती है। पुरुष के उद्देश्यों की पूर्ति प्रकृति के तीन विशिष्ट अवस्थाओं में व्यक्त होने का कारण है :<sup>3</sup> क्योंकि प्रकृति एक है और सर्वव्यापक है, इसलिए सब वस्तुओं का आधार प्रकृति है और, एक अर्थ में, प्रत्येक वस्तु अपने लक्षणों में अन्य वस्तुओं के साथ सांभार रखती है। किन्तु तथ्य यह है कि वस्तुएँ सब कार्यों को एकसाथ व्यक्त नहीं करती। विकास का कारण देश, काल, विधि तथा कार्यकारणभाव में अनुक्रम के एक निश्चित विधान का अनुसरण करता है।<sup>4</sup> हम नहीं कह सकते कि यह विकास क्यों होता है। हमें इसे केवल स्वीकार करना होता है। प्रकृति जो अपने अन्दर सब वस्तुओं की सम्भाव्यताओं को धारण करती है, विचार के उपकरणों के रूप में और विचार के विषयों के रूप में विकसित होती है।

महत्, जो सकल विश्व का कारण है, प्रकृति के विकास में सबसे प्रथम उत्पन्न पदार्थ है। यह व्यक्ति की बुद्धि का आधार है। जहाँ 'महत्' शब्द विश्वीय पक्ष को दर्शाता है, वहाँ बुद्धि शब्द से, जो इसका पर्यायवाची होकर प्रयुक्त होता है, तात्पर्य तत्समान मनोवैज्ञानिक पक्ष है, जो प्रत्येक व्यक्ति में रहता है। सांख्य में 'महत्' के मनोवैज्ञानिक पक्ष पर बल दिया गया है। बुद्धि के पर्यायवाची शब्दों<sup>5</sup> तथा गुणों—धर्म, ज्ञान, वैराग्य, ऐश्वर्य—और इनके विपरीतों से यह स्पष्ट है कि बुद्धि को मनोवैज्ञानिक अर्थ में लेना चाहिए। किन्तु इसकी उपाधियों, यथा महत्, ब्रह्मा आदि, से यह उपलक्षित होता है कि प्रयोग विश्व-सम्बन्धी अर्थ में भी किया गया है।<sup>6</sup> बुद्धि को अशरीरी पुरुष के साथ मिश्रित न करना चाहिए। इसे समस्त मानसिक प्रक्रियाओं का सूक्ष्म द्रव्य माना गया है। यह वह क्षमता है जिससे हम पदार्थों में भेद करते हैं तथा प्रत्यक्ष ज्ञान से जानते हैं कि वे क्या हैं। बुद्धि के व्यापार हैं निश्चय करना तथा निर्णय पर पहुँचना। और सब इन्द्रियाँ बुद्धि के लिए कार्य करती हैं, जो सीधे पुरुष के लिए कार्य करती हैं। इस प्रकार पुरुष समस्त जीवन का अनुभव करने योग्य होता है तथा अपने व प्रकृति के अन्तर भेद कर सकता है।

प्रकृति के अन्य उत्पन्न पदार्थों के समान बुद्धि में भी तीन गुण हैं। अपने सात्त्विक रूप में यह कर्तव्यपालन, ज्ञान-सम्पादन, इच्छा की अधीनता से स्वातन्त्र्य तथा दैवीय शक्तियों में पहचानी जाती है; अपने राजस रूप में यह इच्छाओं को उत्पन्न करती है; और अपने तामस रूप में यह उपेक्षा तथा अज्ञान आदि को उत्पन्न करती है। विज्ञानभिक्षु का कहना है कि सब आत्माएँ दैवीय हैं,<sup>7</sup> यद्यपि उनके अन्त स्थित ऐश्वर्य की रजस् तथा तमस् गुण द्वारा

1 देखिए स्पेंसर : फर्स्ट प्रिंसिपल्स, पृष्ठ 19।

2 प्रकृतिनाश।

3 लयाणा त्ववस्याविशेषाणामादौ पुरुषार्थता कारण भवति (योगशास्त्र, 2/19) इसपर वाचस्पति को भी देखिए।

4 परिणामक्रमनियम।

5 मति, स्वाप्ति, प्रज्ञा, ज्ञान।

6 परवर्ती वेदान्त में बुद्धि को समष्टिरूप में हिरण्यगर्भ की उपाधि करके लिया गया है।

7 सर्व एव पुरुषा ईश्वर इति।

रूपावट मिलती है।<sup>1</sup> तत्त्वों द्वारा निर्मित सृष्टि से प्रत्यक्षसमे अथवा बोद्धिक सृष्टि भिन्न है, जो चार प्रकार की है, अर्थात् अज्ञान (विपर्यय), अशक्ति, तृप्ति (स्तोत्र), और पूर्णता (सिद्धि)। इनके पञ्चम उपविभाग हैं।<sup>2</sup> अज्ञान के पांच प्रकार माने गए हैं, अर्थात् अविद्या, अस्मिता (अथवा अहंभाव), इतमें से प्रत्येक अठार प्रकार का है; राग (इच्छा), जो दस प्रकार का है; द्वेष अशक्ति (अथवा मय) जो अठारह प्रकार के है। अशक्ति के भट्टाईस प्रकार हैं, तृप्ति के नौ प्रकार और सिद्धि के आठ प्रकार हैं।

बुद्धि दोनो ही है, निरव भी और अनित्य भी। यह प्रकृति की कारणानुसूया में कीलकित के रूप में अद्वैत बनकर निरवमान रहती है और तब इसके व्यापार प्रकट नहीं होते। जब यह कार्यावस्था में परिवर्तित हो जाती है तो यह बुद्धि कहाती है। विज्ञान-भिन्न इसे कभी असफल न होने वाली तथा सब संस्कारों को धारण करने वाली मानता है।<sup>3</sup> स्मृतिवा बुद्धि में संपूर्ण रहती है, मन अथवा अहंकार में नहीं रहती; "सत्प्र-ज्ञान द्वारा अहंकार तथा मन के विषय हो जाने पर भी स्मृति गेय रहती है।"<sup>4</sup>

यह स्पष्ट है कि कारिका ने जो व्यापार बुद्धि के बताए हैं वे इसके द्वारा केवल सभी सम्पन्न हो सकते हैं जबकि यह अहंकार के पीछे हो, तथा मन और इन्द्रियों के भी पीछे हो, और दोस तत्त्वों के समान कोई जेय पदार्थ विद्यमान हो। किन्तु सांख्य का मत है कि प्रथम अवस्था में जब बुद्धि उपस्थित होती है, वे सब उपस्थित नहीं होते। इसलिए हमें इसको विश्व-सम्बन्धी वषों में रहण करना चाहिए, अर्थात् विषयी तथा विषय, प्रत्यक्ष करनेवासे तथा प्रत्यक्ष के विषय में भेद का आधार सम्भवा चाहिए। किन्तु तब ही एक विश्वात्मता की मानना होगा, जिसे सांख्य स्वीकार नहीं करता। महत् की स्थिति को एक अनिश्चित दशा में छोड़ दिया गया है। बुद्धि प्रकृति के उत्पन्न पदार्थ तथा अहंकार की उत्पादिका के रूप में इस बुद्धि से भिन्न है जो इन्द्रियों, मन तथा अहंकार की प्रक्रियाओं को बल में रहती है। यदि दोनों को एकसमान माना जाए तो प्रकृति के सम्पूर्ण विकास को विगमविच्छेद मानना पड़ेगा, क्योंकि अहं तथा अनह दोनों ही बुद्धि से उत्पन्न हैं। इस प्रकार की सदिग्धता प्रकृति के अन्त पदार्थों में भी पाई जाती है।

अहंकार (अहंभाव) अथवा व्यक्तित्व का तत्त्व बुद्धि के पदवात् उदय होता है। इसके व्यापार के द्वारा भिन्न-भिन्न आरमानों में से प्रत्येक एक एक मानसिक पृष्ठभूमि में युक्त हो जाती है। इमें महत् पर विश्व-संबन्धी तथा मनोवैज्ञानिक पक्षों में भी भेद करना है। मनोवैज्ञानिक दृष्टि से, अहं का मान एक अनह अथवा प्रमेय विषय (पदार्थ) के बिना असम्भव है। किन्तु विपर्ययिष्ठ का विकास सांख्य की विकास-संबन्धी प्रकल्पना से अहंकार के उदय के पीछे ही होता है। हमें एक विश्वात्मक अहंकार की संभावना को स्वीकार करना ही होगा, जिसमें से व्यक्तित्व विषय तथा विषयी उदय होते हैं। अहंकार को भौतिक सामग्री के रूप में सिधा गया है, और जहाँ बुद्धि अपने व्यापार में अधिक ज्ञान-विषयक है वहाँ अहंकार अधिक क्रियात्मक है। मनोवैज्ञानिक दृष्टि से, अहंकार

1. भाष्यप्रवचनभाष्य, 2 : 15। और शेषिद् बोधभाष्य, 1 : 2।

2. साधनकारिका, 46।

3. भाष्यप्रवचनभाष्य, 2 : 41-42।

4. भाष्यप्रवचनभाष्य, 2 : 42।

का कार्य अभिमान अथवा आत्मप्रेम हे। कर्तृत्व का सबन्ध इसके साथ हे, आत्मा अथवा पुरुष के साथ नहीं है।<sup>1</sup> महत् की अहंकार के प्रति वही स्थिति है जो चैतन्य की आत्म-चैतन्य के प्रति है। पहला पिछले की तर्क-सबन्धी पूर्वकल्पना है। हम अहंकार के अस्तित्व का अनुमान इसके कार्यों से करते हैं।<sup>2</sup> इसे द्रव्य माना गया है, क्योंकि यह अन्य द्रव्यों का उपादान कारण है। पुरुष अहंकार के द्वारा ही प्रकृति की क्रियाओं को अपनी क्रियाएँ समझने लगता है। मन के द्वारा इसे जो सवेदनाएँ तथा सुभाव मिलते हैं वह उन्हे आत्मा के अर्पण कर देता है। इस प्रकार यह भावो तथा निर्णयो के निर्माण में सहायक होता है। अहंकार वह नहीं है जो सार्वभौम चैतन्य को व्यक्तित्व का रूप देता है, क्योंकि साध्य के अनुसार व्यक्तित्व पहले ही विद्यमान है। बाह्य जगत् से जो सस्कार आते हैं उन्हे यह व्यक्तित्व प्रदान करता है। जब अहंकार पर सत्त्व की प्रधानता होती है तो हम अच्छे कर्म करते हैं, जब रजस् की प्रधानता होती है तब बुरे कर्म करते हैं, और जब तमो-गुण की प्रधानता होती है तब ऐसे कर्म करते हैं जिन्हे न अच्छे कह सकते हैं, न बुरे। प्रगाढ निद्रा (सुषुप्ति) में अहंकार का कार्य अनुपस्थित रह सकता है, किन्तु इच्छाएँ तथा प्रवृत्तियाँ सब रहती हैं।<sup>3</sup> यह जानना कठिन है कि आत्मभाव महत् अथवा बुद्धि से किस प्रकार उत्पन्न होता है।

गुण अहंकार से विकसित होने में तीन विभिन्न मार्गों का आश्रय लेते हैं, जिनके कारण इसे सात्त्विक, राजस तथा तामस कहा जाता है। अहंकार से इसके सात्त्विक (वैकारिक) रूप में मन, पाचो ज्ञानेन्द्रिया तथा पाचो कर्मेन्द्रिया विकसित होती है, और इसी से इसके तामस (भूतादि) रूप में पाच सूक्ष्म तत्त्व उत्पन्न होते हैं। राजस (तैजस) रूप दोनों में अपनी भूमिका अदा करता है और परिणामों में उपस्थित रहता है।<sup>4</sup> तन्मात्राओं अथवा पाच सूक्ष्म तत्त्वों से, तमस् के आधिपत्य होने से, मूर्तरूप पञ्चभूत उत्पन्न होते हैं। इन सब विकासों में यद्यपि कोई एक गुण प्रधान रह सकता है, किन्तु अन्य भी उपस्थित रहते हैं, अपने-अपने कार्य करते हैं और अप्रत्यक्ष रूप में पदार्थों के विकास में सहायक होते हैं।

मन वह इन्द्रिय है जिसका महत्त्वपूर्ण कार्य इन्द्रियों से प्राप्त सामग्री का सस्लेषण करके उन्हे विचार (प्रत्यय) के रूप में परिणत करना, नार्यों के वैकल्पिक मार्गों का सुभाव देना, तथा इच्छा द्वारा दिए गए आदेशों का कर्मेन्द्रियों द्वारा पालन कराना है। जिस प्रकार बुद्धि तथा आत्मभाव के विषय में है, उसी प्रकार मन के विषय में भी इन्द्रिय तथा उसके कर्म में कोई भेद नहीं किया गया है। इन्द्रियों को द्वार माना गया

1 साध्यप्रवचनसूत्र, 6 54। विज्ञानभिक्षु, छान्दोग्य उपनिषद् का भाष्य उद्धृत करता है, 'वद्वा स्या प्रजायेय' (मैं अपने अनेक रूप धारण करूँ, उत्पन्न होऊँ)। और इसपर टिप्पणी करता है "तत्त्वो तथा अन्य सबकी रचना से पूर्व अभिमान का अस्तित्व है और इस प्रकार इसे सृष्टि रचना का कारण कहा गया है।" (साध्यप्रवचनभाष्य, 1 63)।

2 साध्यप्रवचनसूत्र, 1 : 63।

3 साध्यप्रवचनभाष्य, 1 63।

4 सात्त्विकारिका, 24 25। विज्ञानभिक्षु का मत है कि सात्त्विक अहंकार मन को उत्पन्न करता है, राजस दस इन्द्रियों को और तामस पाच तन्मात्राओं को उत्पन्न करता है (साध्यप्रवचन-भाष्य, 2 18)। अनिच्छ प्रचलित मत को स्वीकार करता है कि राजस एक ऐसी दशा है जो समस्त विकास से पूर्व रहती है, और अन्य गुण घटक अवयवों के स्वरूप का निगम करते हैं। जहाँ वाचस्पति का यह मत है कि महत् से अहंकार उत्पन्न होता है और अहंकार से तन्मात्राएँ, यहाँ विज्ञानभिक्षु का मत है कि अहंकार का पृथक्करण तथा तन्मात्राओं का विकास ये महत् के अन्दर सम्पन्न होते हैं।

है और मन को द्वारदशक कहा गया है।<sup>1</sup> प्रत्यक्ष ज्ञान तथा क्रिया दोनों में ही मन का सहयोग आवश्यक है।<sup>2</sup> भिन्न-भिन्न इन्द्रियों के सम्बन्ध में यह नामा आकृतिर्मा धारण करता है।<sup>3</sup> मन सर्वव्यापक नहीं है, क्योंकि यह एक यन्त्र है जिसमें गति तथा क्रिया रहती है।<sup>4</sup> यह हिंसो से मिलकर बना है। क्योंकि इसका सम्बन्ध इन्द्रियों से है। बुद्धि तथा इन्द्रिया निरपेक्ष नहीं है। इस अर्थ में कि एक नित्य विषयी, अर्थात् ईश्वर विद्यमान है जिसके अधिकार में ये सब हैं।<sup>5</sup>

पाँचो ज्ञानेन्द्रिया क्रमशः दर्शन, श्रवण, गन्ध, रस और स्पर्श के व्यापार हैं। क्षयक्षयकता कार्य को जननी है। क्योंकि हम इच्छा रखते हैं, इसलिए हम क्रियामो लया पदार्थों की रचना उनकी पूर्ति के लिए करते हैं।<sup>6</sup> इन्द्रिया तत्त्वों से नहीं बनी हैं, क्योंकि इन्द्रिया और तत्त्व अहंकार से उत्पन्न होते हैं।<sup>7</sup> इन्द्रिया नित्य नहीं हैं, क्योंकि उनका उदय तथा विलोप दिखाई देता है। प्रत्येक इन्द्रिय एक वृक्ष को ग्रहण करती है। इन्द्रिया, मन के व्यापारो के समान, दर्शन आदि की इन्द्रिया नहीं हैं।<sup>8</sup> वे सूक्ष्म तन्मासुरूप तत्त्वों (भूतों) के निरीक्षण के साधन हैं।<sup>9</sup> कर्मेन्द्रिया जिज्ञा, पाद, हस्त, मसृपग तथा ज्ञान के व्यापार हैं। मन इन्द्रियो सहित उनकी क्रियामो द्वारा पाँच जीवधारक वायुओं की उत्पन्न करता है,<sup>10</sup> जिन्हें वेदान्तदर्शन में एक स्वतन्त्र स्थान प्रदान किया गया है। मन के मत में प्राण (जीवन) इन्द्रियो का एक परिवर्तित रूप है और उनके अभाव स्थिति नहीं रहता।<sup>11</sup>

प्रत्यक्ष के विषयक्य इस जगत् में पाँच इन्द्रियो के अनुरूप पाँच तन्मासाएँ हैं।<sup>12</sup> ये शब्द, स्पर्श, रूप, रस तथा गन्ध के सारतत्त्व हैं, किन्तु भौतिक तत्त्व माना गया है और जो साधारण प्राणियों की दृष्टि के विषय नहीं हैं। इनमें से प्रत्येक केवल एक इन्द्रिय से संबद्ध है, जबकि भूततत्त्व एक से अधिक इन्द्रियो से सम्बद्ध रहते हैं। इन अदृश्य सारतत्त्वों का अनुमान दृश्यमान पदार्थों से होता है, यद्यपि कहा जाता है कि ये योगियों के प्रत्यक्ष का विषय बनते हैं।<sup>13</sup> सूक्ष्म तत्त्वों को विलोप (भेद) से रहित कहा गया है, किन्तु उनके उत्पन्न होने वाले भूततत्त्व एक निश्चित वृक्ष रखते हैं।<sup>14</sup> तन्मासाएँ सब तक इन्द्रियो के

1. साध्यकारिका, 35 : "बुद्धि, बहुकार और मन इत्ये तदा सावधानी के साथ श्रेष्ठ नहीं किया जाता। इन्हे आन्तरिक इन्द्रिय (मन, कान) माना जाता है। केवल अवस्थामो के विविध भेद के अनुरूप शब्द, श्रवण एक और केवल एक ही है; जैसे कि बीज, पीछा या महान वृक्ष आदि के विषय में है, यह कार्य और कारण के पारस्परिक सम्बन्ध के अन्तर्गत आ जाता है।" विशानरित, 'वायु-पुत्रा' के एक श्लोक इस भाष्य का उद्धृत करता है : "मनो यद्गान् पतिव्यं ह्युद्बुद्धिः उपतिरिचयः" (साध्यप्रवचनभाष्य, 2 : 16) ; और देखिए साध्यप्रवचनभाष्य, 2 : 40।

2. साध्यप्रवचनसूत्र, 2 : 26।

3. साध्यप्रवचनसूत्र, 2 : 27।

4. साध्यप्रवचनसूत्र, 5 : 69-70।

5. साध्यप्रवचनसूत्र, 5 : 127।

6. सुनना कीजिए महाभारत उपनिषद्सूत्रवचनः : कर्ष के प्रति मोह के कारण पशु इन्द्रिय उत्पन्न हुई। देखिए महाभारत, शांतिपर्व, 213, 16।

7. साध्यप्रवचनसूत्र, 2 : 28।

8. साध्यप्रवचनसूत्र, 2 : 23।

9. साध्यकारिका, 34।

10. साध्यप्रवचनसूत्र, 2 : 31।

11. 5 : 113।

12. केवल नहीं। देखिए प्रज्ञोपरिषद्, 4 : 8। सुनना कीजिए एम्पिडोसिच कृष्ण तत्त्वों के तत्त्व की प्रवचना के साथ।

13. उपनिषद्सूत्र, 5।

14. सुनना कीजिए इसकी आन्वयो उपनिषद् के इस मत से (6 : 4) कि सूत्र तत्त्वों की उत्पत्ति तीन तत्त्वों के परस्पर विचित्र से होती है, और सूत्र तत्त्वों को उनके अन्तर विषय तत्त्व की

लिए उत्तेजक नहीं बन सकती जब तक कि वे परमाणुओं का निर्माण करने के लिए एक-दूसरे में संयुक्त न हो जाए। तमोगुण से आक्रान्त भूतादि अथवा अहकार सर्वथा समाग व निष्क्रिय होता है तथा पुञ्ज होने के अतिरिक्त अन्य सब प्रकार के लक्षणों से रहित होता है। रजोगुण के सहयोग से यह परिवर्तित होकर सूक्ष्म द्रव्य, कम्पनशील, तेजोमय और शक्ति से परिपूर्ण हो जाता है, और शब्द, स्पर्श, रूप, रस तथा गन्ध की तन्मात्राएँ उदय होती हैं। भूतादि तथा तन्मात्राओं के मध्य आकाश सङ्क्रमण की कड़ी बनता है। कारणाकाश, जो आणविक नहीं है और सर्वव्यापक है, तथा कार्याकाश अथवा आणविक आकाश, जो भूतादि अथवा पुञ्ज इकाइयों और शब्द के सारतत्त्वों के मेल से बना है, इनमें भेद किया गया है। शब्द के सारतत्त्व कारणाकाश में रुके हुए रहते हैं तथा वायु के अणुओं के विकास के लिए माध्यम बनते हैं।<sup>1</sup> व्यासभाष्य के अनुसार, शब्द की तन्मात्रा उत्पन्न होती है अहकार से और अहकारयुक्त शब्द की तन्मात्रा से स्पर्श की तन्मात्रा उत्पन्न होती है, जिसमें शब्द और स्पर्श के गुण विद्यमान रहते हैं, और आगे भी इसी प्रकार अन्य तन्मात्राएँ उत्पन्न होती हैं तथा प्रत्येक उत्पत्ति में एक गुण जुड़ता जाता है।

गौडपाद तथा वाचस्पति के मत में मूर्त तत्त्वों की उत्पत्ति एकत्रीकरण की प्रक्रिया द्वारा सूक्ष्म तत्त्वों के गुणन से होती है। निःसन्देह इसमें यह कठिनाई है कि इस मत से ईथर को, जिसमें केवल एक ही गुण अवगण-योग्यता का है, अनुरूप सूक्ष्म तत्त्व के मूर्ततत्त्व के रूप में नहीं रखा जा सकता।<sup>2</sup> वाचस्पति का मत है कि ईथर का अणु अन्य सारतत्त्व से उत्पन्न होता है, वायु का अणु शब्द और स्पर्श दोनों के सारतत्त्वों से, जिनमें स्पर्श का सारतत्त्व मुख्य है, उत्पन्न होता है, प्रकाश का अणु शब्द, स्पर्श तथा रूप की तन्मात्राओं से, जिनमें रूप की तन्मात्रा मुख्य है, उत्पन्न होता है, जल का अणु चार तन्मात्राओं से, तथा पृथ्वी का अणु पाच तन्मात्राओं से उत्पन्न होता है, जिनमें क्रमशः रस और गन्ध की तन्मात्राएँ मुख्य हैं।<sup>3</sup> विज्ञानभिक्षु का मत इससे कुछ भिन्न है। ईथर का अणु, भूतादि की सहायता से, ईथर की तन्मात्रा से उत्पन्न होता है।<sup>4</sup>

जब मूर्त अणु परस्पर मिलते हैं तो उनके गुण उनसे उत्पन्न पदार्थों में पाए जाते हैं, और इस प्रकार वे किसी तत्त्वान्तर को उत्पन्न नहीं करते।<sup>5</sup> आकाश के अणु में अन्तःप्रवेश की शक्ति रहती है, वायु के अणु में यान्त्रिक दबाव, प्रकाश के अणु में ज्योतिष्मान उष्णता तथा प्रकाश, जल के अणु में लसदार आकर्षण तथा पृथ्वी के अणु में स्निग्ध आकर्षण रहता है। मूर्त अणुओं के संयोग से पृथ्वी तत्त्व उत्पन्न होता है।

अपेक्षाकृत बड़े अनुपात में उपस्थिति रहती है उसी के अनुसार विशेष नाम दिया जाता है। वेदान्त के एक मत के अनुसार, प्रत्येक तत्त्व में एक तत्त्व का आधा तथा अन्य चार तत्त्वों का आठवा हिस्सा सम्मिलित रहता है।

1 देखिए सील पौजिटिव साइसेस आफ दि हिन्दूज।

2 देखिए तैत्तिरीय उपनिषद्, 2। 1।

3 तत्त्ववैशारदी, 1। 44।

4 योगवार्तिक, 1। 45। नाग भूतादि की इस सहकारिता का विस्तार समस्त अणुओं तक करता है। सर्वत्र तन्मात्रास्तत्तद्भूतोत्पादानेऽहकारस्य सहकारित्वं बोध्यम्।

5 अविशेष से विशेष के विकास को तत्त्वांतरपरिणाम कहा गया है। यह केवल गुणों के परिवर्तन, अर्थात् धमपरिणाम से भिन्न है।



तन्मात्राओं की सुख तथा दुःख के अनुभव को उत्पन्न करने की योग्यता तब तक प्रत्यक्ष का विषय नहीं बनती जब तक कि वे तन्मात्राओं के रूप में रहती हैं। क्योंकि यह मूर्त अणुओं की अवस्था में पहचानी जा सकती है, इसलिए मूर्त तत्त्वों में ही शान्त, घोर और मूढ़ का भेद किया जाता है। पृथ्वी आदि के अणु, गुणों के नानाविध परिवर्तनों के द्वारा, दिग्वात्मक सत्ता के नानाविध रूप प्रतीत होते हैं। वस्तुओं में कोई आन्तरिक भेद नहीं है, क्योंकि वे सब एक ही सामग्री से बनी हुई हैं। क्योंकि प्रत्येक वस्तु की सभाव्यता प्रत्येक वस्तु के अन्दर है,<sup>1</sup> इसलिए परिवर्तन सदा पुरुष के निमित्त होता है। मूर्त अणु<sup>2</sup> निर्जीव (जड़) तथा सजीव शरीरों की रचना करते हैं, और एक से दूसरे के विकास में सारतम्य कभी भंग नहीं होता। जड़, वनस्पति तथा पशुजगत ये तीन स्थितियाँ विकास में रहती हैं, जो घटक अवयवों के केवल गुणों के परिवर्तन से लक्षित होती हैं,<sup>3</sup> किन्तु घटक अवयवों के अपने अन्दर परिवर्तन नहीं होते। भिन्न-भिन्न गुणों की अभिव्यक्ति अणुओं की भिन्न-भिन्न व्यवस्थाओं के कारण होती है। साधारणतः चार प्रकार के स्वीकृत शरीरों में सांख्य दो और जोड़ता है, एक इच्छा से उत्पन्न (सांख्यिकम्) और कृत्रिम (सांसिद्धिकम्) पृथिवी इन सब शरीरों का उपादान कारण है,<sup>4</sup> यद्यपि अन्य तत्त्व सहायक के रूप में विद्यमान रहते हैं। मूर्त शरीर पांच तत्त्वों से मिलकर बना है, यद्यपि कुछ के मत में ईश्वर आवश्यक नहीं है। इसी प्रकार कुछ का मत यह भी है कि केवल मात्र पृथिवी ही पर्याप्त है। यह भी कहा जाता है कि जहाँ मनुष्य के शरीर में पृथ्वी तत्त्व सबसे प्रधान है, वहाँ सूर्य में प्रकाश तत्त्व (तेजस्) की प्रधानता रहती है।<sup>5</sup>

तीन गुणों से निर्मित प्रकृति तथा तज्जन्य पदार्थ अविधेक, विषय (प्रमेय), अनेको पुरुषों के लिए सामान्य, अचेतन तथा प्रसवधर्मी कहलाते हैं।<sup>6</sup> प्रत्येक विक्रमित पदार्थ परवर्ती पदार्थ से सूक्ष्मतर तथा पूर्ववर्ती पदार्थ से स्थूलतर होता है। प्रकृति से लेकर पच भूतों तक की शृङ्खला संख्या में चौबीस है, और पुरुष को सांख्य दर्शन का पञ्चीसवाँ तत्त्व कहा गया है।<sup>7</sup> प्रकृति से उद्भूत तेईस तत्त्व कार्य हैं क्योंकि वे प्रकृति और पुरुष से भिन्न हैं, परिमित परिमाण के हैं और उनमें प्रधान के गुण रहते हैं, जैसेकि वृद्धि तथा आत्मसात् कर लेने की शक्ति, और ये तेईस तत्त्व पुरुष के साधनरूप

1 योगभाष्य, 3 · 14 ।

2 क्योंकि वे भिन्न-भिन्न प्रकार के तन्मात्रों की घटक अवयवों के रूप में धारण करते हैं, इसलिए मूर्त अणुओं की वैशेषिक के परमाणुओं के समान नहीं समझा जा सकता। तन्मात्राएँ, जिनके हिस्से नहीं होते, वैशेषिक के परमाणुओं की तुलना में अदृश्य हैं।

3 धर्मपरिणाम ।

5. 3 : 17-19 । सांख्यप्रवचनभाष्य, 3 : 19 ।

4. 5 : 112 ।

6. भाष्यकारिका, 11 ।

7.

(1) पुरुष

(2) प्रकृति (अव्यक्त) = व्यस्त

(3) बुद्धि  
(4) अहंकार अथवा अहंभाव  
(5-9) शब्द, स्पर्श, रस,  
रूप (अथवा रंग) और रस की  
तन्मात्राएँ

10) मन  
(11-15) पाच ज्ञानेन्द्रिया  
(16-20) पाच कर्मेन्द्रिया  
(21-25) पाच मूर्त तत्त्व, अर्थात्  
ईश्वर, वायु, तेज, जल  
और पृथिवी

वन्ते हैं।<sup>1</sup> ससार की सब वस्तुएँ प्रकृति की विकृतियाँ हैं। प्रकृति की स्थिति विकृतियों के प्रति वैसी है जैसीकि मूलभूत द्रव्य की अपने परिवर्तित रूपों के प्रति होती है। महत् अहंकार और पंच तन्मात्राएँ कुछ के कार्य तथा कुछ के कारण हैं। पञ्चभूत तथा ग्यारह इन्द्रियाँ केवल कार्य हैं, औरों के कारण नहीं हैं। जहाँ प्रकृति केवल कारण है, वहाँ ग्यारह उत्पन्न पदार्थ केवल कार्य हैं। पदार्थों में से सात कारण भी हैं और कार्य भी हैं, जबकि पुरुष न कार्य है, न कारण है।<sup>2</sup>

विकास से उत्पन्न ये पदार्थ जो अपने समान अन्य पदार्थों को उत्पन्न करने में समर्थ हैं, अविशेष कहलाते हैं; और जो अपने सदृश अन्य पदार्थों को उत्पन्न करने में समर्थ नहीं हैं वे विशेष कहलाते हैं। जब अहंकार तन्मात्राओं को उत्पन्न करता है, तो हम सूक्ष्म तत्त्वों में अहंकार की विद्यमानता का सहूलियत के साथ पता नहीं लगा सकते। अहंकार से जो उत्पन्न होता है वह एक सर्वथा भिन्न सत्ता प्रतीत होता है, और इस प्रकार के परिवर्तन को 'तत्त्वान्तर-परिणाम' कहा जाता है। इन्द्रियाँ तथा मूर्त तत्त्व किसी सर्वथा भिन्न सत्ता को उत्पन्न नहीं कर सकते। इस प्रकार जहाँ अहंकार विशेष है, वहाँ इन्द्रियाँ आदि अत्यधिक विशेष हैं।<sup>3</sup>

विकास केवलमात्र उसका व्यक्त ही जाना है जिसका अस्तित्व पहले से सम्भाव्यता के रूप में विद्यमान था। प्रारम्भ तथा अन्त का एक समान निर्णय होता है। उन वस्तुओं के वावजूद जिन्हें प्रकृति उत्पन्न करती है, प्रकृति के द्रव्य में न्यूनता नहीं आती। पदार्थों की उत्पत्ति से परिणाम का स्रोत विशेष नहीं होता। कोई भी भौतिक पदार्थ अपनी अर्थात् शक्ति के कुछ भाग के व्यय किए बिना, कार्य नहीं कर सकता। इसलिए प्रकृति स्वरूप से विशुद्ध भौतिक मानना कठिन है।

साध्य द्वारा प्रस्तुत विकास के विवरण की ठीक-ठीक सार्थकता को समझना कठिन है। और हमें कोई सन्तोषजनक व्याख्या इस विषय में नहीं दिखाई दी कि विकास के जो विभिन्न ङग हैं वे ऐसे क्यों हैं।

साध्यदर्शन के विभिन्न तत्त्व तार्किक अनुमान के द्वारा प्रकृति से नहीं प्राप्त किए जा सकते, और वे उससे उत्पन्न पदार्थों के रूप में ऐतिहासिक संयोगों के कारण रचे गए लगते हैं। इन पदार्थों का एक प्रकृति से तर्कपूर्ण विकास नहीं हुआ है। विज्ञानभिक्षु इस दोष से आभन्न है और इसीलिए यह हमें साध्य के विकास-विषयक विवरण को शास्त्र के प्रमाण के आधार पर स्वीकार करने की सम्मति देता है।<sup>4</sup> किन्तु यह दार्शनिक व्याख्या की सम्भावना को छोड़ बैठना है।

1 साध्यप्रवचनसूत्र, 1 129 134, साध्यकारिका, 15 ।

2 साध्यकारिका 3 । तुलना कीजिए इरिजेना "वह जो सृष्टिरचना करता है किन्तु स्वयं अजन्मा है, वह जो रचना करता है और स्वयं भी उत्पन्न हुआ है, वह जिसकी रचना हुई है और जो रचना करता नहीं है, और वह जिसकी न तो रचना हुई और न जो रचना करता है" (डी, डिवीजन नैचुरी, लाइब्रेरी 5) । देखिए यर्मोपनिषद 3 ।

3 देखिए योगभाष्य, 2 19 जहाँ तन्मात्राया तथा प्रकृतित्व के भाव को महत् के अविशेष रूप बताया गया है, जबकि पाँचा तत्त्व तन्मात्राया के विशेष रूप हैं और पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ तथा पाँच कर्मेन्द्रियाँ और मन को 'अस्मिता' के विशेष रूप कहा गया है।

4 अत्र प्रकृतेर्महान् महत्वोऽहंकार इ यदि सृष्टिक्रमे शास्त्रमेव प्रमाणम् (साध्यसार) और देखिए जयन्तहन नाथमजरी, पृष्ठ 452 466 ।

बुद्धि, अहंकार, मन तथा जोरो को विकास की क्रमशः आगे-पीछे आनेवाली स्थितियों को श्रृंखला नहीं मानना चाहिए। ये विकसित आत्माओं के तार्किक विश्लेषण के परिणाम हैं। वाचस्पति लिखता है: "प्रत्येक मनुष्य पहले अपनी बाह्य इन्द्रियों का प्रयोग करता है; फिर वह (मन से) विचार करता है, फिर वह नानाविध प्रमेय विषयों को अहंकार के समक्ष प्रस्तुत करता है, और वह अन्त में बुद्धि के द्वारा निश्चय करता है कि क्या करना है।"<sup>1</sup> जहाँ यह विश्लेषण विषयी (जीवात्मा) के पक्ष में इन भिन्न-भिन्न तत्त्वों की प्रत्यभिज्ञा का स्पष्टीकरण करता है, वहाँ विशदस्तर पर इन तत्त्वों के कार्य ठीक-ठीक क्या होंगे, इसे समझने में हमें इससे कुछ सहायता नहीं मिलती। विश्व-सम्बन्धी योजना का निर्माण मानवीय आत्मा के सादृश्य पर किया गया है; क्योंकि मनुष्य विश्व का एक संक्षिप्त रूप है, जिसमें एक छोटे पैमाने पर यथार्थसत्ता के सब घटक अवयवों को दोहराया गया है। क्रम से आनेवाली जागरिततावस्था तथा स्वप्नावस्था के अनुरूप हमें संसार को रचना तथा संहार को समझना चाहिए। सुषुप्ति अवस्था में आत्मा विद्यमान है, यद्यपि यह संसार का बोध नहीं प्राप्त करती। इसी प्रकार संसार के प्रलय में आत्माएं नष्ट नहीं होती, यद्यपि प्रकृति का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त नहीं होता। जब कोई मनुष्य प्रयाद निद्रा में उठता है और कहता है कि "मैं अच्छी तरह से सोया, मुझे कुछ भी ज्ञान नहीं हुआ," तो यह 'कुछ नहीं' अनारम्भ अथवा अव्यक्त प्रकृति है जिससे कुछ का भाव उत्पन्न होता है। प्रकृति की उस अवस्था को जब यह निश्चिन्त रहती है, जीवात्मा की सुषुप्ति अवस्था के सदृश समझना चाहिए। जब कोई उन्नत अवस्था में उठता है तो पहले चैतन्य का भाव उदय होता है, उसके तुरन्त बाद वह का भाव आता है तथा इच्छा की ध्वनि आती है। इन्द्रियां तथा शब्द, स्पर्श आदि के पाच तत्त्व इसके बाद क्रिया करने लगते हैं। मूर्त तत्त्वों का ज्ञान मनुष्य को तभी होता है जब वह जागृत हुआ होता है। जब आत्मा का मुकबिला अनारम्भ के साथ होता है, तो चैतन्य अथवा बुद्धि शून्य आकाश में पहली चमक है, जो उदय होती है। आत्मा की पता लगता है कि कुछ है। इसके पश्चात् इसे अनारम्भ के भेद से अपने व्यक्तित्व की चेतना होती है। इसकी यह अनुभव होता है कि "मैं पदार्थों को प्रत्यक्ष देखता हूँ।" तब हमें भावूम होता है कि प्रमेय (पदार्थ) एक मानसिक अवस्थाओं की श्रृंखला है जो मत् के द्वारा सद्विस्तृत हुई हैं और तत्त्वों से घिलकर बनी हैं।<sup>2</sup> सांख्य की विकास की पूरी

### 1 तत्त्वबोधोत्पत्ति, 23।

2 सरि मार० जी० अण्डारकर सांख्य की विचार-सम्बन्धी प्रवृत्तियों का चित्रित द्वारा किया गया स्पष्टीकरण देते हैं। जो व्यक्ति अपनी चेतना में ही रहे व्यापार को साक्षात् जानता है, वह कुछ ऐसी संवेदनाओं से अभिन्न होता है जिसका उत्पन्न करने वाला वह नहीं है। वह इसलिए एक भास प्रकृति की धारणा कर लेता है। इसकी यथायथा चैतन्य की स्वतन्त्र क्रिया को मयीदाओं से प्रभावित होती है। "चैतन्य की अवस्था में जब 'मैं' अपने आपको परिमित अनुभव करता है, तो बुद्धि सबसे पूर्व 'मैं' को सृष्टि करती है और तब 'मैं' से 'मिन्न' के साथ विरोध में आती है। 'मैं' को सीमाबद्धता से उसकी पहने की स्वतन्त्रता अथवा असीमता उपलब्ध होती है।" इस प्रकार हमारे समक्ष सीमित अहं, अनहं, परिमितता और परम आत्मा आते हैं। सांख्य का अहंकार सीमित अहं से सम्बद्ध है। शून्य और मूर्त तत्त्व तथा उनकी प्रतिरूप इन्द्रियां, जिन्हें अहं से उत्पन्न बताया गया है, अनहं के अनु-रूप हैं। स्वतन्त्र, अनन्त, परम आत्मा, पुरुष है और इसकी सीमाएं अनहं के बन्धन से हैं। लेकिन क्योंकि सर्वथा स्वतन्त्र पुरुष शोभाओं का उद्भवस्थान नहीं हो सकता, इसलिए साध्य एक विनिश्चित कारण के सत्तत्त्व को स्वीकार करता है, जो स्वतन्त्र से अनन्त है, और जिसकी सत्तता का कारण, अनन्त अहं के साथ घसका घनित सम्बन्ध होने के कारण, अहं अज्ञान के अपने को मानता है। देखिए इन्द्रिय विज्ञानचिन्तन विष्णु, 2। पृष्ठ 200 से आगे।

योजना व्यक्ति के मनोवैज्ञानिक अनुभव के आधार पर स्थित है। किन्तु मनोवैज्ञानिक से तत्त्व-विज्ञान-सम्बन्ध सक्रमण के मध्य में यह ऐतिहासिक तथ्य आ गया कि उपनिषदों में आत्मचैतन्य युक्त ब्रह्मा परमचैतन्य का सबसे प्रथम विकसित रूप बताया गया है। महत् के प्रकृति से प्रथम उत्पन्न होने का विचार कठ उपनिषद् में दिए गए अव्यक्त से महान आत्मा के विकास के विचार से मिलता है।<sup>1</sup> महत् प्रकृति है, जो चैतन्य से प्रकाशित होता है। उपनिषदों में हमें हिरण्यगर्भ अथवा ब्रह्मा का विचार मिलता है, जो विश्वात्मा है और जिसका उद्भव अचरीरी ब्रह्मा से हुआ बताया गया है। एकमात्र उपाय, जिसकी प्रकृति से महत् के उत्पन्न होने का विचार समझाया जा सकता है, वेदान्त की स्थिति को स्वीकार कर लेना ही है। विषय (प्रमेय) तथा विषयी (प्रमाता) से दूर सर्वोपरि ब्रह्म विद्यमान है। जैसे ही इसका विषय से सम्बन्ध होता है, यह विषयी बन जाता है, जिसके सामने एक विषय होता है।<sup>2</sup> जहाँ सर्वोपरि ब्रह्म का स्वरूप विशुद्ध चैतन्य है, वहाँ प्रकृति का चैतन्य-शून्यता है; और जब दोनों परस्पर मिलते हैं तो ये चेतन तथा जड का समागम है, अर्थात् विषय-विषयी है और यही महत् है। यहाँ तक कि असत् भी सम्भाव्य सत् है अथवा सम्भाव्य चैतन्य है। ज्यों ही विषयी अपने को विषय से विरोध स्वभाव का पाता है, इसमें अहंभाव का विचार विकसित होता है। पहले वृद्धि है और उसके पश्चात् अहंभाव। अहंभाव का विचार सृष्टिरचना के पूर्व आता है। "मैं अनेक हो जाऊँगा, मैं प्रजनन करूँगा।"<sup>3</sup> साध्य प्रकल्पना की अस्पष्टता इस तथ्य के कारण है कि एक मनोवैज्ञानिक विवरण को एक तत्त्वज्ञान-सम्बन्धी कथन के साथ भ्रिंशित कर दिया गया है। मनोवैज्ञानिक सामग्री को प्रस्तुत करने की व्यवस्था आवश्यक नहीं है कि यथार्थ विकास की भी व्यवस्था हो जब तक कि विषयी परम निरपेक्ष तथा सर्वोपरि नहीं है। साध्य अपनी पूर्वकल्पित धारणाओं के साथ उपनिषदों से लिए गए विचारों को मिला देता है, जो तात्त्विक रूप से इसके लिए विजातीय हैं।

## 8 देश और काल

विषय के विकास का प्रत्येक व्यापार क्रियाशीलता, परिवर्तन अथवा गति (परिस्पन्द) के लक्षण से युक्त होता है।<sup>4</sup> सब वस्तुएं वृद्धि तथा क्षय के अनन्त परिवर्तनों में से गुजरती हैं। क्षण-भर में समस्त विश्व परिवर्तन में से गुजर जाता है। व्यावहारिक जगत में देश और काल परिमिन प्रतीत होते हैं और आकाश से उत्पन्न हुए कहे जाते हैं, जबकि यह देश में सहास्तित्व वाली वस्तुओं तथा काल में गति करते हुए भौतिक पदार्थों से आवद्ध रहता है।

विज्ञानभिक्षु कहता है "नित्य देश और काल, प्रकृति के रूप के हैं, अथवा

1 3 11।

2 तुलना कीजिए, बृहदारण्यक उपनिषद्, 1 4, 2 ईसाचक्र (उसने चारों ओर देखा)। छान्दोग्य उपनिषद् 6 2 2, तद्वैशत (उसे उसने देखा)। तुलना कीजिए भागवत "जिसे व चित्त क्षयवा मन के नाम से पोषित करते हैं, जो बामुदेव अर्थात् निष्णु कहलाता है वह महत् से ज्ञान है।" यदाहुर्बामुदेवाद्य चित्त तन्महदात्मकम् (3 26, 21)। देखिए साध्यप्रवचनभाष्य, 6 66।

3 छान्दोग्य उपनिषद् 6 2 3।

4 च्यवत सन्निय परिस्पन्दवत्, 'तत्त्वकीमुदी', 10। बौध् देखिए योगभाष्य, 3 13।

आकाश के आदिकारण हैं, और प्रकृति के केवल विशिष्ट परिवर्तित रूप हैं। इस प्रकार देश और काल की सार्वभौमिकता सिद्ध हो जाती है। किन्तु ये देश और काल, जो परिमित हैं, एक न एक उपाधि से युक्त होकर आकाश से उत्पन्न होते हैं।<sup>1</sup> सीमावद्ध देश और काल स्वयं आकाश हैं, जो एक न एक उपाधि से विशिष्ट होते हैं, यद्यपि वे इसके कार्य कहे जाते हैं। देश और काल अपने-आपमें अमूर्तभावात्मक हैं। वे द्रव्य नहीं हैं, जैसाकि न्याय-वैशेषिक का विचार है, बल्कि प्रकृति के विकास की घटनाओं को बांधकर रखने वाले संबंध हैं। घटनाओं की स्थिति देश और काल से सम्बद्ध है। हमें अनन्त देश तथा अनन्त काल का प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता, और इसलिए उनकी रचना हमारे समझने पर है। प्रत्यक्ष के विषय उन पदार्थों से जो परस्पर आगे व पीछे के सम्बन्ध से रहते हैं, हम विकास के मार्ग के प्रदर्शनार्थ एक अनन्त काल की व्यवस्था की रचना करते हैं। व्यास कहते हैं : "जिस प्रकार परमाणु द्रव्य की न्यूनतम सीमा है, उसी प्रकार क्षण काल की न्यूनतम सीमा है,<sup>2</sup> अथवा एक गतिमान परमाणु को एक बिन्दु को छोड़ने तथा दूसरे बिन्दु तक पहुँचने में जो समय लगता है वही क्षण है। किन्तु इनका निरन्तर प्रवाह एक क्रम है। क्षण और उनके क्रम एक यथार्थ वस्तु के अन्दर नहीं संयुक्त हो सकते। इस प्रकार काल, इस विशेष प्रकृति का होने से, किसी यथार्थ वस्तु के माथ तुलना नहीं खाता, बल्कि यह मन से उत्पन्न है, और प्रत्यक्ष ज्ञान अथवा शब्दों का परिणाम है।"<sup>3</sup> किन्तु क्षण विषयनिष्ठ है और क्रम उसका आधार है।<sup>4</sup> क्रम का सार-तत्त्व है क्षणों की अबाधित शृंखला, जिसे विशेषज्ञ विद्वान् काल कहते हैं। दो क्षण एक साथ नहीं हो सकते, क्योंकि यह असम्भव है कि दो ऐसी वस्तुओं का जो एक साथ होती हैं, क्रम बन सके। जब अगला क्षण पहले क्षण के पीछे आता है तब क्रम बनता है। इस प्रकार वर्तमान काल में एक ही क्षण होता है, आगे आनेवाला या पीछे का क्षण नहीं रहता। और इस प्रकार उनका एकत्रीकरण नहीं हो सकता। किन्तु उन क्षणों को जो भूतकाल में विद्यमान थे या भविष्य में होंगे, परिवर्तनों के अन्तर्गत समझना चाहिए। तदनुसार समस्त जगत् प्रत्येक क्षण में परिवर्तन में से गुजर जाता है।<sup>5</sup> इस प्रकार जगत् के ये भ्रमस्त बाह्य रूप इस वर्तमान क्षण के सापेक्ष हैं।<sup>6</sup>

यह जगत् न यथार्थ है और न अयथार्थ है। यह मनुष्यशृंख की भाँति अयथार्थ नहीं है, और यथार्थ भी नहीं है क्योंकि इसका विलोप हो जाता है।<sup>7</sup> तो भी इसे ऐमा न मानना चाहिए कि इसका वर्णन नहीं हो सकता, क्योंकि ऐसी वस्तु की सत्ता नहीं

1 साध्यप्रवचनभाष्य, 2 : 12, 2 : 10।

2 योगभाष्य, 3 : 52।

3 स खन्वय कालो वस्तुशून्योऽपि बुद्धिनिर्माण शब्दानानुपातो (योगभाष्य)।

4 क्षणस्तु बन्नुपतित, नमावलम्बी।

5 तेनैवेन क्षणेन वृत्तानो लोक परिणाममनुभवति।

6 इस प्रकार योगी प्रत्यक्ष रूप में क्षणों और उनके नय दोनों को देख सकते हैं (योगभाष्य,

7 साध्यप्रवचनसूत्र, 5 : 52-53।

हो सकती।<sup>1</sup> साख्य उस मत का प्रत्याख्यान करता है जो यह मानता है कि यह जगत् उसका प्रतिबिम्ब है जिसका अस्तित्व नहीं है।<sup>2</sup> और न यह जगत् केवल विचार-मात्र ही है।<sup>3</sup> यह जगत् प्रकृति के, अपने नित्यरूप में विद्यमान रहता है और अपने अस्थायी परिवर्तित रूपों में विलुप्त हो जाता है।<sup>4</sup> परिवर्तनों के अवीन होने के कारण इस जगत् की प्रतीयमान यथार्थसत्ता है।<sup>5</sup> विश्व-सम्बन्धी प्रक्रिया स्वभाव में दो प्रकार की है, रचनात्मक तथा विनाशात्मक। मूल प्रकृति में से भिन्न-भिन्न व्यवस्थाओं के व्यक्त होने का नाम रचना है और उनके विश्लिष्ट होकर मूल प्रकृति में विलीन हो जाने का नाम विनाश है। प्रकृति की साम्यावस्था में विक्षोभ होने के परिणामस्वरूप विश्व अपने भिन्न-भिन्न तत्त्वों के साथ विकसित होता है, और युग की समाप्ति पर पदार्थ विपरीत गति द्वारा विकास की अपनी पूर्वस्थिति में लौट जाते हैं और अन्त में प्रकृति में विलीन हो जाते हैं। प्रकृति तब तक इसी दशा में रहती है जब तक कि नये विश्व के विकसित होने का समय नहीं आता। विकास तथा पुनर्विलय का यह चक्र अनादि तथा अनन्त है। प्रकृति का यह नाटक कभी किसी जीवात्मा के मोक्ष लेने से समाप्त नहीं होता,<sup>6</sup> यद्यपि मुक्तात्माओं पर प्रकृति की क्रिया का कोई असर नहीं होता। यद्यपि प्रकृति एक ही है, और सब पुरुषों के लिए समान है, तो भी वह अनेक मार्गों से अपने को व्यक्त करती है। बन्धन में पड़ी हुई आत्माओं के लिए यह अपने को सूक्ष्मतम से लेकर स्थूलतम आकृतियों में विकसित करती है, और मुक्तात्माओं के लिए यह पञ्चाद्गति से विलय होते होते अपनी मूल स्थिति में पहुँच जाती है। जिस समय तक दर्शक रहते हैं, प्रकृति का नाटक भी चलता रहता है। सब आत्माएँ मोक्ष लाभ कर लेती हैं, तब नाटक समाप्त हो जाता है और नाटक के पात्र भी विश्राम प्राप्त कर लेते हैं।<sup>7</sup> लेकिन क्योंकि ऐसी आत्माएँ बराबर रहेगी जो प्रकृति की उलझन में से बच निकलने के लिए सघर्ष कर रही हैं, इसलिए प्रकृति की क्रिया की निरन्तर रहने वाली सगीतलहरी बराबर बनी रहेगी। ससार अपने लक्ष्य तक कभी नहीं पहुँचेगा।<sup>8</sup> क्योंकि विलय की दशा एक साधारण दशा है, इसलिए विकास काल में भी विलय की ओर जाने की प्रवृत्ति बराबर पाई जाती है। जब सब पुरुषों की इच्छाओं को ऐसी आवश्यकता होती है कि समस्त अनुभव कुछ समय के लिए रुक जाए, तो प्रकृति अपनी शान्त दशा में लौट आती है। गण इतनी सूक्ष्मता के साथ विरुद्ध है कि कोई भी सर्वप्रधान नहीं होने पाता। इस प्रकार वस्तुओं की तथा गुणों की कोई नई पीढ़ी नहीं बनती। प्रलय की अवस्था तक भी पुरुषों के हित की सिद्धि के लिए है। प्रलय की अवस्था में प्रकृति निष्क्रिय नहीं रहती, यद्यपि इसके परिवर्तन समाप्त होते हैं।

1 साख्यप्रवचनसूत्र 5 54।

2 साख्यप्रवचनसूत्र, 5 55।

3 साख्यप्रवचनसूत्र 1 42।

4 सदसत्त्व्यात्तिवाधावाधात् (साख्यप्रवचनसूत्र 5 56)।

5 साख्यप्रवचनभाष्य 1 26।

6 साख्यप्रवचनसूत्र 3 66।

7 साख्यकारिका 58 59 साख्यप्रवचनसूत्र, 3 63।

8 योगसूत्र 2 22, साख्यप्रवचनभाष्य 2 4, साख्यप्रवचनभाष्य 1 159 1 67

## 9. पुरुष

समस्त इन्द्रियधारो प्राणिषु मे अहमनिर्णय का एक तत्त्व विद्यमान है जिसे सामान्यतः 'आत्मा' नाम दिया गया है। वस्तुतः प्रत्येक प्राणी के अन्दर, जिसमें जीवन है, आत्मा विद्यमान है; और निम्न-निम्न आत्माएं भौतिका रूप में स्वरूप से एक समान हैं। भेद जो प्रतीत होते हैं वे भौतिक संस्थानों के कारण हैं, जो आत्मा के जीवन को मजित और व्यर्थ करते हैं। उक्त यत्नता का नानाविध श्रेणीविभाग उन शरीरों के स्वभाव के कारण है जिनमें आत्माओं का निवास है। जिस तत्त्व से भौतिक संस्थानों का उद्भव हुआ, आत्माओं का उस तत्त्व से सम्बन्ध नहीं हो सकता। इस प्रकार मांस्य सात जीवन की आकर्षक घटनाओं से उन्मुक्त तथा काल और परिवर्तनों से ऊपर उठे हुए पुरुषों के अस्तित्व का प्रतिपादन करता है। इस विषय में चेलाधनी की शास्त्री है कि यद्यपि व्यक्ति एक अर्थ में एक विशिष्ट तथा परिमित सजित वाला प्राणी है, जो परगणोत्पत्ता-सम्बन्धी समस्त आकर्षक घटनाओं तथा परिवर्तनों के अधीन है, तो भी उनके अन्दर ऐसा कुछ अवश्य है जो उसे इन सबसे ऊपर उठाता है। यह न ही मन है, न जीवन है, न शरीर है, बल्कि मौन, शान्त सूचना देनेवाली (शास्त्रीरूप) एवं सभामें रखने वाली आत्मा है, जो इन सबको धारण करती है। जब ससार के तथ्यों पर हम ज्ञानवाच-सम्बन्धी दृष्टिकोण से विचार करते हैं तो हमें एक और विषयी (प्रमाता) और दूसरी ओर विषय (प्रमेय) का दर्शकत्व मिलता है। किसी भी प्रमाता तथा किसी भी प्रमेय के मध्य जो सम्बन्ध है वह बोध-विषयक अथवा, विस्तृत रूप में, अनुभव-विषयक है। ज्ञान प्राप्त करने वाले को सांख्य पुरुष मानता है और ज्ञात विषय को प्रकृत।

पुरुष के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए सांख्य अनेक युक्तियाँ देता है: 1

(1) वस्तुओं का पृथक् किसी दूसरे के लिए होता है। सौदपाद कहता है कि जैसे एक शय्या, जो हिस्से से मिलकर बनी है, उस मनुष्य के लिए है जो उस पर सोता है, इसी प्रकार "यह ससार, जो पांच तत्वों का संग्रह है, अन्त के उपयोग के लिए है; एक आत्मा है जिसके सुखोपभोग के लिए यह उपभोग्य शरीर, बुद्धि इत्यादि सजित, उत्पन्न किया गया है" (2) समस्त जानने योग्य पदार्थों में तीन गुण रहते हैं और इससे उनमें एक द्रष्टा आत्मा भी, जो स्वयं गुणों से रहित है, पूर्वकल्पना होती है, (3) एक ऐसी अभि-प्राप्त शक्ति का, एक विपुल चेतना का होना आवश्यक है, जो समस्त अनुभवों का समन्वय करने वाली हो। (4) क्योंकि प्रकृति बुद्धिसूच्य है, इसलिए प्रकृति से उत्पन्न पदार्थों का अनुभव करने बरता कोई अवश्य होगा चाहिए। (5) कैवल्य (मोक्ष) के लिए पुरुषार्थ किया जाता है, जो इस विषय का उपलक्षण है कि पुरुष का अस्तित्व है, जो प्रकृति से विपुल गुणों वाला है। धीवत की अवस्थाओं से छुटकारा पाने की उत्कण्ठ अभिलाषा का ही साक्ष्य है कि ऐसा कोई यथार्थसत्तावाच्य अवश्य है, जो छुटकारा दिला सकता है।

आत्मा गपवा विषयी रूप चैतन्य का स्वरूप क्या है? यह शरीर नहीं है। चैतन्य तत्वों से उत्पन्न पदार्थ नहीं है, क्योंकि यह उनके अन्दर अन्तम-अन्तम विद्यमान

नहीं है, इसलिए उन सबमें एक साथ भी नहीं हो सकता।<sup>1</sup> यह इन्द्रियो से भिन्न है,<sup>2</sup> क्योंकि इन्द्रिया दर्शन के साधन हैं, किन्तु द्रष्टा नहीं है। इन्द्रिया बुद्धि में परिवर्तन लाती हैं। पुरुष बुद्धि से भिन्न है, क्योंकि बुद्धि अचेतन है। हमारे अनुभवों का एक इकाई में सुसंघटित होना आत्मा की उपस्थिति के कारण है जो भिन्न भिन्न चेतन अवस्थाओं को एकत्र रखती है। विच्छुद्ध आत्मा ही आत्मा है, जो शरीर अथवा प्रकृति से भिन्न है।<sup>3</sup> यदि यह परिवर्तन के अधीन होती तो ज्ञान असम्भव हो जाता। क्योंकि इसका स्वरूप चैतन्य है इसलिए यह विकासात्मक श्रु खला के पदार्थों को आत्मचेतनता में लाने में सहायक होती है। यह विचार तथा संवेदना के समस्त क्षेत्र को प्रकाशित करती है। यदि पुरुष परिवर्तित होता तो समय समय पर असमर्थ हो सकता और इस विषय की कोई सुरक्षित गारन्टी न होती कि प्रकृति की सुख या दुःख रूपी अवस्थाओं का अनुभव होगा ही। पुरुष का सदा प्रकाश रूप परिवर्तित नहीं होता।<sup>4</sup> यह सुषुप्ति अवस्था में उपस्थित रहता है<sup>5</sup> तथा जागरित और स्वप्न अवस्था में भी उपस्थित रहता है जो सब बुद्धि के परिवर्तन हैं।<sup>6</sup> इस प्रकार पुरुष विद्यमान रहता है, यद्यपि यह न कारण है, न काय है।<sup>7</sup> यह वह प्रकाश है जिसके द्वारा हम देखते हैं कि प्रकृति नाम की एक वस्तु है। प्रमेय पदार्थों को प्रकाशित करने के लिए इसे अन्य किसी पदार्थ पर निर्भर करने की आवश्यकता नहीं प्रकृति तथा उसके उत्पन्न पदार्थ स्वतः अभिव्यक्त नहीं होते, बल्कि वे व्यक्त होने के लिए पुरुष के प्रकाश पर निर्भर करते हैं। चैतन्य का भौतिक माध्यम तो है किन्तु भौतिक रूप में व्याख्या नहीं होती। बुद्धि, मन इत्यादि साधन हैं, ये चैतन्य के अन्तिम लक्ष्य की व्याख्या नहीं कर सकते, क्योंकि ये उसकी दासता में हैं। पुरुष केवल चैतन्य है, आनन्द नहीं, क्योंकि सुख सत्त्वगुण के कारण होता है जिसका सम्बन्ध प्रकृतिपक्ष से है। विषय-विषयी का द्वैतभाव सुखकारक तथा दुःखदायक दोनों प्रकार के अनुभव में विद्यमान रहता है। सुख और दुःख का सम्बन्ध बुद्धि से है।<sup>8</sup> इसके अतिरिक्त चैतन्य के साथ-साथ आनन्द का योग पुरुष के स्वरूप में द्वैतभाव प्रविष्ट कर देगा।<sup>9</sup> यदि पुरुष के स्वरूप में दुःख को भी स्थान है तो मोक्ष सम्भव नहीं होगा। पुरुष गति के अयोग्य है, और मोक्ष प्राप्त करने पर यह कही नहीं जाता।<sup>10</sup> यह परिमित आकार का नहीं है, क्योंकि उस अवस्था में यह हिस्से से मिलकर बना हुआ तथा विनश्वर भी हो जाएगा।<sup>11</sup> यह अणु के आकार का नहीं है क्योंकि तब इसे सारे शरीर की अवस्थाओं का बोध कैसे होता है—इसका समाधान करना कठिन होगा। यह किसी क्रिया में भाग नहीं लेता। साख्य पुरुष को सब गुणों से रहित मानता है, क्योंकि अन्यथा इसका मोक्ष सम्भव न होता। वस्तु का स्वरूप अधिच्छेद्य है, और सुख तथा दुःख आत्मा के नहीं हो सकते।

आत्माएँ अनेक हैं, क्योंकि अनुभव बतलाता है कि मनुष्यों में सबको शारीरिक,

1 साख्यप्रवचनसूत्र 5 129 3 20 21 ।

2 साध्यप्रवचनसूत्र 2 29 ।

3 साख्यप्रवचनसूत्र 6 12 ।

4 साध्यप्रवचनभाष्य 1 75 योगसूत्र 4 18 साख्यप्रवचनसूत्र 1 146 ।

5 साध्यप्रवचनसूत्र 1 148 ।

6 साख्यप्रवचनभाष्य 1 148 ।

7 साध्यप्रवचनसूत्र 1 61 ।

8 साख्यप्रवचनसूत्र 6 11 ।

9 5 66 ।

10 साध्यप्रवचनसूत्र 1 49 । साध्यकारिका 3 ।

11 1 50 ।



नैतिक तथा बौद्धिक दृष्टि से भिन्न-भिन्न शक्तियाँ प्राप्त हैं। संसार में चैतन्ययुक्त प्राणी अनेक हैं और उनमें से प्रत्येक, इसकी विषयीनिष्ठ तथा विषयनिष्ठ प्रक्रियाओं के अपने स्वतन्त्र अनुभव द्वारा, इसे अपनी ही विधि से समझता है। दृष्टिकोण में भेद प्रकृति के व्यापार के कारण नहीं हो सकते और इसलिए यह युक्ति दी जाती है कि चैतन्यरूप द्रष्टा भिन्न-भिन्न हैं। इनकी भिन्न-भिन्न इन्द्रियाँ तथा कर्में हैं और ये पृथक् पृथक् जन्म तथा मरण को प्राप्त होते हैं।<sup>1</sup> एक स्वर्ग को जाता है तो दूसरा नरक में जाता है। साध्य चैतन्य की धाराओं की संख्या की दृष्टि से विशिष्टता पर तथा पृथक्-पृथक् धाराओं के व्यक्तिगत एकत्व पर बल देता है। हम व्यक्ति के अनुभवों के सुव्यवस्थित एकत्व का इसके अतिरिक्त कोई कारण नहीं बता सकते कि एक व्यक्तिरूप विषय के अस्तित्व को मान लेना चाहिए। किन्तु भिन्न-भिन्न एकत्वों की विशिष्टता का कारण अवश्य ही आत्माओं के अनेकत्व को दर्शाता है। यदि आत्मा एक होती तो किन्ती एक के मुक्तिलाभ करने पर सब मुक्त हो जाती।<sup>2</sup> यदि आत्मा स्वरूप में प्रकृति के विपरीत है, जबकि प्रकृति एक ही है और सब के लिए एक समान है, अर्थ स्वतः परिणाम निकलता है कि आत्माएँ अनेक हैं। धर्मशास्त्रों के उन वाक्यों का तो जो एकेश्वरवाद का समर्थन करते हैं, यह लगता जाता है कि वे तार्त्विक गुणों का परस्पर अभेद प्रतिपादन करते हैं।<sup>3</sup> वे तार्त्विक अभेद को उपलक्षित करते हैं, किन्तु अखण्डता को नहीं।<sup>4</sup> मोक्ष एक परम निरपेक्ष आत्मा के साथ मिल जाना नहीं है, बल्कि प्रकृति से पृथक् (विमुक्त) हो जाना है। अनेक व्यक्तियों के अन्दर स्थित आत्माओं में एक सामान्य गुण है कि वे प्रकृति के उत्पन्न पदार्थों की क्रियाओं की भूक दर्शक हैं, जिन के माय वे अस्थायी रूप से सम्बद्ध हैं।

साध्य का पुरुष सम्बन्धी विचार उपनिषदों की आत्मा-सम्बन्धी धारणा द्वारा निर्धारित है।<sup>5</sup> इसका न आदि है, न अन्त है, यह गुणों से रहित (निर्गुण) है, सूक्ष्म है, सर्वव्यापी है, एक निरय द्रष्टा है, इन्द्रियातीत है, मन की पहुँच से परे है, बुद्धि के क्षेत्र से परे है, काल, देश तथा कार्यकारण की श्रृंखला से भी परे है, जो इस आनुभविक जगत् की विचित्रता का ताना-बाना बुनते हैं। यह अजन्मा है और कुछ उत्पन्न भी नहीं करता। इसकी नित्यता न केवल सर्वदा स्थायित्व में है, बल्कि अखण्डता तथा पूर्णता में भी है। यह चिद्रूप है, यद्यपि यह व्यावहारिक अर्थों में सब वस्तुओं को नहीं जानता क्योंकि व्यावहारिक बोध केवल धारीक सीमाओं के द्वारा ही सम्भव है। जब आत्मा इन सीमाओं से मुक्त होती है, तो इसे परिवर्तनों का कोई बोध नहीं होता, बल्कि तब यह अपने स्वरूप में रहती है।<sup>6</sup> पुरुष प्रकृति से सम्बद्ध नहीं है।<sup>7</sup> यह केवल दर्शक है, अज्ञेय, उदासीन, निष्क्रिय दर्शक है।<sup>8</sup> पुरुष तथा प्रकृति के लक्षण स्वभाव से परस्पर

1 माध्यमप्रवचनसूत्र, 6 : 45; 1 : 149 और 150।

2 सारूपकारिका, 18।

3 माध्यमप्रवचनसूत्र, 5 : 61; साध्यप्रवचनभाष्य, 1 : 154।

4 वैश्वान्विरह, किन्तु अखण्डता नहीं।

5 बृहदारण्यक उपनिषद्, 4 : 3 : 16; श्वेताश्वतर उपनिषद्, 6 : 11 और 19; अमृत-विन्दु, 5 : 10।

6 माध्यमप्रवचनसूत्र, वृत्ति, 6 : 59।

7 बृहदारण्यक उपनिषद्, 4 : 3, 15।

8 सारूपकारिका, 18।

प्रतिकूल हैं। प्रकृति अचेतन है, जबकि पुरुष सचेतन है। प्रकृति क्रियाशील और सदा संक्रमणशील है, जबकि पुरुष अकर्ता है। पुरुष विना किसी परिवर्तन के निरन्तर रहने-वाला है, जबकि प्रकृति परिवर्तनसहित निरन्तर रहने वाली है। प्रकृति त्रिगुणात्मक है, जबकि पुरुष निर्गुण है। प्रकृति प्रमेय (विषय) है, जबकि पुरुष प्रमाता (विषयी) है।

## 10. लौकिक जीवात्मा

जीव वह आत्मा है जिसे इन्द्रियों के संयोग तथा शरीर द्वारा सीमित होने से पृथक् रूप में पहचाना जाता है।<sup>1</sup> विज्ञानभिक्षु का कहना है कि अहंकारसहित पुरुष जीव है, पुरुष अपने-आपमें जीव नहीं है।<sup>2</sup> जबकि विशुद्ध आत्मा बुद्धि से परे रहती है, बुद्धि के अन्दर पुरुष का प्रतिबिम्ब अहंभाव के रूप में प्रतीत होता है, जो हमारी सब अवस्थाओं का, जिनमें सुख और दुःख भी सम्मिलित हैं, बोध प्राप्त करने वाला है। जब हम यह नहीं जानते कि आत्मा बुद्धि से परे है और लक्षण तथा ज्ञान में इससे भिन्न है तब बुद्धि को ही आत्मा समझ लेते हैं।<sup>3</sup> प्रत्येक बुद्धि, इन्द्रियो आदि को साथ लिए हुए, अपने पूर्वकर्मों के अनुकूल निमित्त एक पृथक् संस्थान है।<sup>4</sup> और उसके साथ विशिष्ट-रूप से लगी हुई उसकी अपनी अविद्या रहती है। अहंभाव उस सचेतन अनुभव की धारा का मनोवैज्ञानिक एकत्व है जिससे एक लौकिक आत्मा का आभ्यन्तर जीवन बनता है। यह एकत्व शारीरिक है और सदा परिवर्तनशील है। किन्तु पुरुष परिवर्तनशील नहीं है, वह कालाबाधित होकर शारीरिक एकत्व के पूर्वकल्पित रूप में उपस्थित है। पुरुष वह आत्मा है जो नित्य है और अपने-आपमें एक है, जबकि जीव प्राकृतिक जगत् का एक अंश है। अहंभाव सत्ताओं के जगत् में उनके साथ की सत्ताएं हैं तथा भौतिक पदार्थों से अधिक परम रूप में यथार्थ नहीं है। अहंभावों का हम अन्य सत्ताओं की भांति, यद्यपि उनसे भिन्न रूप में, अनुभव कर सकते हैं। प्रत्येक अहंभाव मूर्तरूप भौतिक शरीर के अन्दर, जो मृत्यु के समय विलीन होकर भग हो जाता है, एक ऐसा सूक्ष्म शरीर रखता है जो इन्द्रियो समेत मानसिक उपकरण से निमित्त है। यह सूक्ष्म शरीर पुनर्जन्म का आधार है<sup>5</sup> और नानाविध जन्मों में व्यक्तिगत प्रत्यभिज्ञा का तत्त्व है। यह सूक्ष्म शरीर, जिसके अन्दर हमारे सब अनुभवों के संस्कार कायम रहते हैं, लिङ्गशरीर कहलाता है, अर्थात् यह पुरुष की पहचान करानेवाला चिह्न है। लिङ्ग विशिष्ट लौकिक लक्षण है, जिनके विना भिन्न-भिन्न पुरुषों में भेद नहीं किया जा सकता। प्रकृति से उत्पन्न पदार्थ होने के कारण उनमें तीनों गुण रहते हैं। लिङ्ग का विशिष्ट लक्षण गुणों के मिश्रण पर निर्भर करता है। प्रत्येक जीवन-इतिहास का अपना लिङ्ग है। जब तक लिङ्गशरीर उपस्थित है, शारीरिक जीवन तथा पुनर्जन्म भी रहेंगे। अत्यन्त नीचे की पशुयोनि में तमोगुण प्रधान रहता है, क्योंकि हम देखते हैं कि पशु के जीवन में अज्ञान तथा मूर्खता विशिष्ट रूप से लक्षित होती है। उनमें स्मृति तथा कल्पना की क्षमता का विकास अपूर्ण रूप में होता है, और इसलिए जो सुख या दुःख पशु अनुभव करते हैं वह न तो चिरस्थायी

1 सांख्यप्रवचनसूत्र, वृत्ति, 6 63।

2 सांख्यप्रवचनभाष्य, 6 63।

3 योगसूत्र, 2 6।

4 सांख्यप्रवचनभाष्य, 2 : 46।

5 सांख्यप्रवचनसूत्र, 3 16।

होता है और न तीव्र होता है। क्योंकि सत्त्वप्रकृति उनमें अत्यन्त न्यून है, इसलिए पशुओं का ज्ञान केवल वर्तमान कर्म का ही साधन होता है। जब रजोगुण अधिक प्रधान होता है तो पुरुष मानवीय जगत् में प्रवेश करता है। मनुष्य प्राणी वैचैन रहते हैं, और मुक्ति तथा दुःख से छुटकारा पाने के लिए प्रयत्नवान रहते हैं। जब सत्त्वगुण प्रधान होता है, तो रक्षापरक ज्ञान की प्राप्ति होती है तथा प्रकृति उन्हें को और अधिक जीवन की आपदा से बांधकर नहीं रखती। मुक्तात्मा इस संसार के नाटक की एक उदासीन दर्शक होती है। मृत्यु होने पर पुरुष और प्रकृति के मध्य का बन्धन टूट जाता है, और मुक्तात्मा सर्वथा स्वतन्त्र हो जाती है। मोक्ष तथा बन्धन रूप परिवर्तनों का सम्बन्ध सूक्ष्म शरीर के साथ है, जो पुरुष के साथ संलग्न है। पुरुष सदा विशुद्ध चेतन है, यद्यपि जब तक सूक्ष्म शरीर रजोगुण तथा तमोगुण से आच्छन्न रहता है, यह अपने यथार्थ स्वरूप को भूल रहा है। सब लिङ्गशरीरों के अन्दर पुरुष एक ही प्रकार के हैं, और लिङ्गशरीर स्वयं, जो उनके अन्दर भेद उत्पन्न करते हैं, प्रकृति के अन्दर हो रहे निरन्तर विकास से सम्बद्ध हैं। विकास की परिकल्पना मनुष्य को अन्य सब जीवधारियों, यथा पशु-जगत् और वनस्पति-जगत् के साथ रक्त-सम्बन्ध में बांधती है।

लौकिक जीवात्मा स्वतन्त्र आत्मा तथा यन्त्रन्यास, पुरुष और प्रकृति, का सम्मिश्रण है। लिङ्गशरीर, जो प्रकृति का उत्पन्न पदार्थ है और अचेतन है, पुरुष व प्रकृति के परस्पर संयोग से सचेतन हो जाता है। यह सुख तथा दुःख कर्म तथा कर्मफलों के अधीन है, और जन्म-जन्मान्तर के चक्र में भ्रमण करता है। आत्मा अथवा पुरुष सांसारिक कार्यव्यापारों के प्रति बिल्कुल उदासीन रहता है। क्रियाशीलता का सम्बन्ध बुद्धि के साथ है, जो प्रकृति की उपज है। तो भी पुरुष के साथ इसके संयोग से, उदासीन पुरुष कर्ता प्रतीत होता है। वास्तविक कर्तृत्व का सम्बन्ध अन्तःकरण से है, जिसे पुरुष से प्रकाश प्राप्त होता है।<sup>1</sup> अचेतन अन्तःकरण अपने-आपसे कर्ता नहीं बन सकता, किन्तु इसमें चेतनता भरी जाती है। अन्तःकरण में चेतनता का भरना, या इसका प्रकाशित होना इसका चेतनता के साथ एक विशिष्ट प्रकार का संयोग है, जो नित्य प्रकाशमान है। चेतनता अन्तःकरण में प्रविष्ट नहीं होती बल्कि इसमें केवल प्रतिबिम्बित होती है। निःसन्देह, पुरुष का प्रकृति के साथ यह संयोग स्थायी नहीं है। पुरुष प्रकृति के साथ गठ-बन्धन इसलिए करता है कि इसपर प्रकृति का स्वरूप प्रकट हो जाए और यह प्रकृति के साहचर्य से छुटकारा पाकर मोक्ष प्राप्त कर सके। मानसिक तथा भौतिक दोनों ही प्रपञ्चों की पृष्ठभूमि में प्रकृति है। इसके घटक एक अवस्था में स्थाई अथवा द्रष्टा के रूप में व्यवहार करते हैं तथा दूसरी अवस्था में पदार्थ अथवा दृष्ट के रूप में व्यवहार करते हैं। दोनों विकास की भिन्न-भिन्न व्यवस्थाओं को प्रस्तुत करते हैं।<sup>2</sup> प्रकृति कर्म करती है और पुरुष कर्म के फलों का उपभोग करता है। सुख और दुःख प्रकृति की अवस्थाओं से सम्बन्ध रखते हैं और यह कहा जाता है कि पुरुष अपनी अज्ञानता के कारण उनको अनुभव करता है।<sup>3</sup> चैतन्य का प्रकाश प्रकृति के कार्यों से उत्पन्न बताया जाता है; और पुरुष, निष्क्रियतापूर्वक प्रकृति के कार्यों का निरीक्षण करते हुए, अपने यथार्थ स्वरूप को

1. साध्यप्रवचनसूत्र, 1 : 99।

2. तुलना कीजिए वाचस्पति : 'गुणानां इन्द्रिय व्यवसेयात्मकत्व, व्यवसायात्मकत्व च। तत्र व्यवसेयात्मकता ग्राह्यतामास्थाय पञ्चगन्यात्राणि मृतभौतिकानि—व्यवसायात्मकत्व तु ग्रहणस्वरूपमास्थाय साहचर्यापनीन्द्रियार्थान्' (तत्त्ववैशारदी, 3 : 47)।

3. तत्त्वसौमुदी, 5।

भूल जाता है और भ्रम से समझने लगता है कि यही सोचता, अनुभव करता तथा कर्म करता है। यह अपने को जीवन के एक परिमित और विशिष्ट रूप, सजीव शरीर के साथ तादात्म्यरूप, मान लेता है, और इस प्रकार सत्यजीवन से अपने को वंचित कर लेता है। नित्यता की शान्ति को खोकर, यह काल की बेचैनी में प्रविष्ट होता है। पुरुष गति नहीं करता, यद्यपि वह शरीर जिसके अन्दर यह प्रविष्ट है, एक स्थान से दूसरे स्थान तक गति करता है। पुरुष जो निष्क्रिय है, और सहमति अथवा निषेधात्मक आज्ञा देने-वाला माना जाता है, केवल मात्र उस गति का नाम है जो होती प्रकृति में है। पुरुष यद्यपि कर्ता नहीं है तो भी प्रकृति के कर्तृव्य के साथ भ्रमवश कर्ता प्रतीत होता है, जिस प्रकार पुरुष के सान्निध्य से प्रकृति सचेतन प्रतीत होती है।<sup>1</sup> दुःख का अनुभव (साक्षात्कार) केवल प्रतिबिम्ब के रूप में है, जोकि उपाधि की वृत्ति है।<sup>2</sup> वास्तविक बन्धन चित्त का है, जबकि पुरुष पर इसकी केवल छाया पड़ती है।

जीव का सकीर्ण तथा परिमित जीवन आत्मा अथवा पुरुष के तात्त्विक स्वरूप के कारण नहीं है। यह इसके अपने आदिम क्षेत्र से च्युत होने का परिणाम है। पुरुष के अनुभव का अर्थ केवलमात्र पदार्थों के प्रतिबिम्बों का ग्रहण है।<sup>3</sup> जब प्रकृति कर्म करती है तो उसके फलों का अनुभव पुरुष करता है, क्योंकि प्रकृति की क्रिया पुरुष के अनुभव के लिए है।<sup>4</sup> सही-सही अर्थों में, यह अनुभव भी अभिमान (आत्मत्व के भाव) के कारण है, जो अविवेक से पैदा होता है।<sup>5</sup> जब सत्य का ज्ञान हो जाता है तो न सुख है और न दुःख है, कर्तृत्व भी नहीं तथा भोक्तृत्व भी नहीं।<sup>6</sup>

पुरुष तथा जीव के विषय में साख्य द्वारा दिया गया विवरण, अनेक अंशों में, अद्वैत वेदान्त के आत्मा तथा अहंभाष के वर्णन के साथ मिलता है। अद्वैत वेदान्त के अनुसार, आत्मा कर्म से स्वतन्त्र है, शरीर तथा मन के बन्धनों से भी स्वतन्त्र है, जो हमें कर्म में लिप्त करते हैं। आत्मा अपनी आकस्मिक घटनाओं के कारण कर्म करता हुआ प्रतीत होता है। निरुपाधिक आत्मा अथवा पुरुष को जीव माना जाता है, जबकि इसे व्यक्तित्व के सकीर्ण बन्धनों के साथ मिश्रित कर दिया जाता है। सही-सही अर्थों में, अद्वैत में व्यक्तित्व का सम्बन्ध सूक्ष्म शरीर से है और साख्य में लिङ्गशरीर से। विज्ञानभिक्षु पारस्परिक प्रतिबिम्ब के विषय में कहता है, जो किसी हद तक अद्वैत वेदान्त के प्रतिबिम्बवाद के वर्ग का है। अद्वैत वेदान्त का मत है कि आत्मा अन्तःकरण में प्रतिबिम्बित होती है। यह चिदाभास अथवा चित्त की प्रतीति ही जीवात्मा है।

साख्य की प्रकल्पना, स्पष्ट रूप से, मोक्षप्राप्ति के लिए सघर्ष करती आत्मा के लौकिक विचार तथा अद्वैत वेदान्त के आत्मा-विषयक तात्त्विक विचार के मध्य एक प्रकार का समझौता है। अद्वैत वेदान्त के अनुसार, अनन्त तथा वासनाविहीन आत्मा

1 साख्यकारिका 20 और 22, साख्यप्रवचनसूत्र, 1 162—63, योगसूत्र 2 17, भगवद्गीता, 8 21 कठोपनिषद् 3 4।

2 साख्यप्रवचनभाष्य, 1 17।

3 पुरुषस्य विषयज्ञोऽप्रतिबिम्बादानमात्रम् (साख्यप्रवचनभाष्य 1 104)।

4 साख्यप्रवचनसूत्र, 1 105।

5 साख्यप्रवचनसूत्र, 1 106।

6 साख्यप्रवचनसूत्र 1 107।

वस्तु के अर्थात् नहीं हो सकती। इस प्रकार यह कहा गया है कि यद्यपि पुरुष अपने तात्त्विक रूप में निरपेक्ष अर्थात् अस्तित्व रहता है, तो भी यह दुःख के प्रतिविम्ब को, जो अणु-बदल बसता है, अनुभव करता है। वैशेषिक स्फटिकमणि में से एक लाल फूल देखा जा सकता है, यद्यपि स्वयं मणि लाल रंग ग्रहण नहीं करती, इसी प्रकार आत्मा अपरिवर्तित रहती है, अने ही इसके दुःख अथवा सुख की भाँति चेतनता में उपस्थित रहे। विज्ञान-विशु मूर्धपुराण से एक श्लोक इस वाक्य का उद्धृत करता है : "यिष्ठ प्रकार एक विद्युत् मणि के ऊपर रजतवर्ण की सामग्री रखने से वह लोगों को लाल रंग की दिखाई देती है, इसी प्रकार की अवस्था महान् पुरुष की है।"<sup>1</sup> डॉक्टराचार्य स्फटिक के अने गुणदर्शन की उपाय का प्रयोग करते हैं जो अपने अन्दर रखे हुए लाल कृषो के कारण लाल रंग का दिखाई देता है, यद्यपि यह अपने-आपमें सब प्रकार के रंग से रहित है।<sup>2</sup> यदि पुरुष प्रभावित अथवा विशुम्भ प्रतीत होता है, तो यह उस मन के कारण है जो कुछ समय के लिए इसका सहचारी है। यह साहचर्य आत्मा के ऊपर न तो अस्थायी और न कोई स्थायी प्रभाव ही छोड़ता है। क्योंकि सम्पर्क यथार्थ नहीं है, इसलिए उसका कोई प्रभाव भी शेष नहीं रहता।

## 11. पुरुष और प्रकृति

साहचर्य ही सबसे अधिक बिलम्ब अथवा प्रामाणिक विषय पुरुष और प्रकृति के सम्बन्ध की समस्या है। हम पहले बोल आए हैं कि प्रकृति के विवरण में न केवल एक आकारिक सीमन्त है, बल्कि यह अपने अन्दर एक ऐसी योजना को संभोले हुए है जो धार्मिक उद्देश्यों के अनुकूल है।<sup>3</sup> प्रकृति एक ऐसे अणु के रूप में विकसित होती है जो विपत्ति तथा भ्रम में परिपूर्ण है और जिसका प्रयोजन आत्मा को उसकी मोद से जगा देना है। इस अणु का प्रकट दुःखान्तरण आत्मा के लिए आवश्यक बताया गया है, जो निष्काम है, यद्यपि जो कुछ उसके सम्मुख आता है उस सबको वह देखती है। पुरुष की सेवा के उपयुक्त हीना प्रकृति की क्रियाओं का अर्थ माना गया है।<sup>4</sup> यद्यपि प्रकृति की स्वयं

1 अणु वि केवलो रस्य स्फटिको न्ययते बनेः ।

एतन्काद् पदानेन दर्शनमवपूरुष ॥

(सायणप्रवचनभाष्य, 1 : 19) ।

दुःख जो निश्चिन्त रूप में उत्पन्न है, ऐसा उचित होता है कि कर्मा है और ऐसा हीन दुःख के पतार में होता है। दुःखता कोविष्ट ।

प्रत्ये कार्ये निर्वीर्य निर्वीर्या अनुजिर्वेदा ।

अहोर्देवमुपासेत्तदुत्तरीनोऽपि कर्तव्यम् ॥

2 सायणश्रीः ।

(सर्वविज्ञान-सायणसह, 9 : 15)

3 सायणप्रवचनभाष्य, 2 : 1, 3 : 38 ।

4 सायणकारिका, 56 । प्रकृति के सम्बन्ध में सायण का यह उक्तो अर्थ है जिसका उद्देश्य है अपने मोक्षार्थ के लिये प्रचार किया है अथवा अथवा हीना की निष्कर्षितता परिवर्तन में प्रतिपादन है—

"... कोई विचार करता

अपने व जोड़ने में अनिश्चयता

निन्दु देवता के अर्थवा अथवा

" सायणप्रवचन

हृदये दुःखों के अर्थवा ।"

इस लक्ष्य का ज्ञान नहीं है। साख्य जादू के चमत्कार की मिथ्या कल्पना को तो वर्जित मानता है, किन्तु यह स्वीकार करता है कि जगत् के अन्तर्निहित एक उद्देश्यवाद अवश्य है। विश्व की महानता तथा इस जगत् की अद्भुत व्यवस्था का कारण प्रकृति के क्रिया-कलाप के अन्दर देखने का विचार बहुत उत्कृष्ट है। यह क्रियाकलाप यन्त्रवत् होने पर भी ऐसे परिणामों को उत्पन्न करता है जो प्रबलरूप में सकेत करते हैं कि यह किसी अत्यन्त मेधावी द्वारा की गई विलक्षण गणना का परिणाम है। किन्तु साख्य का मत इस विषय में स्पष्ट है कि प्रकृति का कार्यकलाप किसी सचेतन चिन्तन का परिणाम नहीं है।<sup>1</sup> साख्य द्वारा प्रयुक्त दृष्टान्तों से हमारा कुछ अधिक सन्तोषजनक समाधान नहीं होता। बुद्धिहीन प्रकृति के विषय में कहा जाता है कि वह उसी प्रकार कार्य करती है जैसेकि बुद्धिविहीन वृक्ष फलों को उत्पन्न करते हैं,<sup>2</sup> अथवा जैसे गाय का दूध बछड़े के पोषण के लिए धनो से निकलता है। यन्त्र-रचना अपनी व्याख्या अपने आप नहीं कर सकती, और न ही प्रकृति के उत्पन्न पदार्थों को निम्न श्रेणी की अवस्थाओं का यान्त्रिक परिणाम समझा जा सकता है। यदि प्रकृति स्वेच्छापूर्वक क्रियाशील होती, तो मोक्ष सम्भव ही न होता क्योंकि प्रकृति की क्रिया का विराम ही न होता। इसी प्रकार यदि यह स्वेच्छा से निष्क्रिय होती तो ऐहलौकिक जीवन का प्रवाह चलना तुरन्त बन्द हो जाता। साख्य स्वीकार करता है कि प्रकृति की क्रियाशीलता इस विश्व की भ्रोर सकेत करती है कि गति देने वाला कोई है, जो स्वयं गतिमान नहीं है किन्तु गति को उत्पन्न करता है। प्रकृति का विकास इस विषय का उपलक्षण है कि कोई आत्मिक कर्ता है। किन्तु साख्य द्वारा स्वीकृत आत्मिक केन्द्र प्रकृति पर कोई सीधा प्रभाव उत्पन्न करने में असमर्थ है। साख्य का कहना है कि पुरुषों की केवल उपस्थिति-मात्र से प्रकृति को क्रियाशीलता तथा विकास के लिए प्रेरणा मिलती है। यद्यपि पुरुष में रचनात्मक शक्ति नहीं है, तो भी प्रकृति, जो अनेकरूप विश्व को उत्पन्न करती है, पुरुष के सम्पर्क के कारण ऐसा करती है। प्रकृति स्वयं तो विचारशून्य है, किन्तु पुरुष से मार्गदर्शन पाकर वह अनेक प्रकार के जगत् का निर्माण करती है। प्रकृति और पुरुष के संयोग को समझाने के लिए एक अच्छी दृष्टि रखने वाले किन्तु लगड़े मनुष्य से जो अच्छे पैरों वाले किन्तु अधे मनुष्य के कन्धों पर सवार है, तुलना की जाती है।<sup>3</sup> असख्य आत्माओं का, जो प्रकृति की गति का ज्ञान प्राप्त करती हैं, सामूहिक प्रभाव ही प्रकृति के विकास का कारण है। गुणों की साम्यावस्था के अन्दर विकीर्ण, जिसके कारण विकास की प्रक्रिया प्रारम्भ होती है,

1 साख्यप्रवचनसूत्र, 3 61।

2 साख्यप्रवचनसूत्र, वृत्ति, 2 1।

3 साख्यकारिका, 21। श्रीलक्ष्मण महारा है "जैसे, एक लकड़े और एक अधे में, जो धक्के साथी यान्त्रियों से बिछूट गए थे, क्योंकि जल में से गुजरते हुए टांकुओं ने उन्हें तितर-बितर कर दिया था, आपस में मिलने पर वार्तालाप करके एन-डूसरे का विश्वास प्राप्त कर लिया। उनमें पैदल चलने तथा देखने के कार्यों को आपस में बांट लेने का समझौता हो गया, जिसके अनुसार लकड़ा मनुष्य अधे के कंधे पर सवार हो गया और इस प्रकार उसने अपनी यात्रा पूरी की, और अर्धा मनुष्य भी अपने मार्ग पर बराबर चल सका क्योंकि उधे अपने साथी से दिशा का ज्ञान मिलता रहा। ठीक इसी प्रकार देखने की क्षमता आत्मा में है किन्तु गति की नहीं है, यह लकड़े मनुष्य की भांति है, प्रकृति में गतिविषयक क्षमता है किन्तु देखने की क्षमता नहीं, और इसलिए वह अधे मनुष्य के साथ समता रखती है। आगे चलकर जैसे लकड़ा और अर्धा, जब उनका प्रयोजन सिद्ध हो जाता है और वे अपने गन्तव्य लक्ष्य पर पहुँच जाते हैं, अलग अलग हो जाते हैं, इसी प्रकार पुरुष को मोक्ष प्राप्त कराकर प्रकृति कार्य करना समाप्त कर देती है, और पुरुष भी प्रकृति का पूरा ज्ञान प्राप्त कर लेने पर मोक्ष को प्राप्त हो जाता है। और इस प्रकार उनके अपने-अपने प्रयोजन पूरे हो जाने पर उनका परस्पर सम्बन्ध टूट जाता है" (कारिका, पृष्ठ 21 पर भाष्य)।

प्रकृति पर पुरुष के प्रभाव से ही होता है।<sup>1</sup> पुरुषों की उपस्थिति शक्तियों के समुत्पन्न में, जो एक-दूसरे को नियन्त्रित रखता है, विशेष उत्पन्न करती है; विकास की आरम्भिक प्रक्रिया में प्रकृति निष्क्रिय दशा में रहती है, और असंख्य पुरुष भी उसीके समान निश्चेष्ट रहते हैं, किन्तु वे प्रकृति पर एक मान्त्रिक शक्ति का प्रयोग करते हैं। यह प्रयोग प्रकृति की साम्यावस्था को उलट देता है और एक ऐसी गति को गन्म देता है जो पहले तो विकास का रूप धारण करती है और बाद में ह्रास तथा विनाश में परिणत हो जाती है। प्रकृति फिर अपनी निष्क्रिय अवस्था में आती है और फिर पुरुषों द्वारा उत्तेजना प्राप्त करती है। यह प्रक्रिया तब तक निरन्तर चसती रहेगी जब तक कि सब आत्माएं मोक्ष नहीं प्राप्त कर लेंगी। इस प्रकार विद्व-सम्बन्धी प्रक्रिया का पहला और अन्तिम कारण पुरुष है। किन्तु पुरुष की कारणता केवल यन्त्रवत् है, जो अपनी इच्छा के कारण न होकर केवल सान्निध्य के कारण है। पुरुष संसार का संचालन एक इस प्रकार के कर्म से करता है जो शक्ति नहीं है। जैसे लोहे का आकर्षण चुम्बक के प्रति होता है, उसी प्रकार कन यह भी एक विशेष आकर्षण है।<sup>2</sup> साक्ष्य का पुरुष अस्तु के ईश्वर से भिन्न नहीं है। यद्यपि अस्तु ऐसा मानता है कि संसार के प्रारम्भ में गति देनेवाला एक सर्वात्मिक ईश्वर है, तो भी संसार के कार्यकलाप में उस ईश्वर का कोई भाग है, इसको वह नहीं मानता। ईश्वर, अस्तु के मत में, एक ऐसी विचार-मग्न सत्ता है जो अपने अन्दर ही सीमित है, और इसलिये वह न तो विद्व के प्रति किसी प्रकार का कार्य कर सकती है और न उसकी ओर कुछ ध्यान ही दे सकती है। वह सर्वप्रथम गति देनेवाला ईश्वर, कहा जाता है कि, स्वयं एक ऐसा उद्देश्य बनकर जिसकी शक्ति के लिए प्राणी मात्र पुरुषार्थ करते हैं, संसार को गति देता है, किन्तु संसार उसके कर्म से किसी भी रूप में निर्धारित नहीं होता। यदि वह सांसारिक ध्यायारों की चिन्ता करने लगे तो उसके ईश्वरीय अस्तित्व की पूर्णता ही नष्ट हो जाएगी। इस प्रकार ईश्वर, जो विमुक्त ज्ञानमग्न है और स्वयं अचल है, केवल-मात्र अपने अस्तित्व से विद्व में गति का संचार करता है। बाये चलकर अस्तुओं का विकास उनके अपने-अपने स्वभाव के कारण होता है। किन्तु पुरुष को प्रकृति से बाह्य कहा गया है, और प्रकृति पर उसका प्रभाव यद्यपि वास्तविक है पर घुट्टिमय्य नहीं है। दोनों का पारस्परिक सम्बन्ध एक ऐसा रहस्य है जो हमें चारों ओर से घेरे हुए है, किन्तु हम इसके अन्दर घुसकर इसके रहस्य को जान नहीं सकते।<sup>3</sup> हम यह नहीं कह सकते कि प्रकृति पुरुषों के उद्देश्य के

1. किसी भी रचनात्मक विकासवादी दार्शनिक पद्धति को एक सघटनकारक विज्ञान, एक नवीन प्रकृति अथवा सृष्टि की मान्यता होती है। एमर्सेन्ट, जो विरामिक के ज्ञानार में देश-कार की पाता है, शाल की गतिशास्त्रिक अवयव प्रतिपादन करता है। हेबेहाउस, 'माइड इन एवील्यूशन' की दूसरी आवृत्ति की अपनी सूचिका में, उसपूर्वक कहता है कि 'यदि किसी न किसी रूप में समस्त विकास की प्रेरक शक्ति है। जार्ज मीरसान ने अपने 'इन्वेस्ट इवील्यूशन' नामक ग्रन्थ में इसका पारंगत ईश्वर की वताशा है।

2. साक्ष्यकारिका, 57, आर्यभट्टप्रबन्धनसूत्र, 3 96।

3. तुलना कीलिय साकरभाष्य, 2-2, 6। सचराचार्य प्रकृति के विद्यावसाय के प्रयोजन-सम्बन्धी प्रश्न का विवेचन करते हुए कि क्या यह आत्माओं का भोग है अथवा मोक्ष है, कहते हैं : "यदि नहीं सुखोपभोग के लिए, तो उन आत्मा का सुखोपभोग से क्या वास्ता जो सुख अथवा दुःख की आरम्भान् करने में असमर्थ है ? इसके अतिरिक्त मोक्ष का भी कोई अद्वय प्रान्त न होगा (यद्यपि निरिचय आत्मा मोक्ष की अपना अर्थ नहीं कर सकती और प्रदान का समय केवल यह है कि आत्मा आनन्दिय अनुभवों में से मुक्त है)। यदि उद्देश्य मोक्ष होकर ही प्रदान की जिज्ञा निरतिप्राम होनी, यद्यपि इसकी पूर्ववर्ती आत्मा मोक्ष की अथवा में है। यदि सुखोपभोग और मोक्ष दोनों उद्देश्य हैं,

अनुसार कार्य करती है, क्योंकि पुरुष अनादिकाल से स्वतन्त्र है और प्रकृति की क्रियाओं का सुखोपभोग करने के आयोग्य है। परिणाम यह निकलता है कि प्रकृति की क्रियाएँ जीवों के उपयोग के निमित्त हैं, क्योंकि जीव ही पूर्ण अन्तर्दृष्टि न रखने के कारण अपने सूक्ष्म (लिंग) शरीरों के साथ तादात्म्य स्थापित करते हैं, कामनाएँ रखते हैं तथा भेद-परक ज्ञान की आवश्यकता रखते हैं। इस प्रकार प्रकृति प्राणियों को जन्म देती है, जो दुःख भोगने के लिए वाध्य है, जिससे कि उन्हें अवसर मिले कि वे छुटकारा पा सकें।<sup>1</sup>

यथार्थ पुरुष के सम्बन्ध एक यथार्थ सत्कार के साथ हैं, क्योंकि दोनों के मध्य एक कल्पित सम्बन्ध है। जब तक यह कल्पित सम्बन्ध विद्यमान रहता है प्रकृति भी उसके प्रति कार्य करती है। जब पुरुष सदा विकास तथा विलय को प्राप्त होनेवाले प्राकृतिक जगत् से अपने भेद को पहचान जाता है, तो प्रकृति उसके प्रति अपना व्यापार बन्द कर देती है।<sup>2</sup> प्रकृति के विकास का नैमित्तिक कारण केवल पुरुषों की उपस्थिति मात्र नहीं है क्योंकि वे तो सदा ही उपस्थित रहते हैं, बल्कि उनका अपने तथा प्रकृति में भेद न करना (अभेद) है।

प्रकृति के महदादि में परिणत होने से पूर्व केवल अभेद ही रहता है। अदृष्ट, ऐसा धर्माधर्म जिसे हम देख नहीं सकते, उस समय तक उत्पन्न नहीं होता, क्योंकि इसकी उत्पत्ति भी महत् से ही है। और प्रकृति के प्रारम्भिक कर्म के पश्चात् ही यह प्रकट होता है। पूर्वसृष्टि का सचित अदृष्ट कुछ सहायक नहीं होता, क्योंकि भिन्न-भिन्न व्यक्तियों का भिन्न-भिन्न अदृष्ट होता है, और सृष्टि के समय भिन्न-भिन्न अदृष्टों का विभाजन भिन्न-भिन्न व्यक्तियों में हो नहीं पाता। अन्तिम विश्लेषण में, प्रकृति की क्रिया का कारण अभेद ही है,<sup>3</sup> क्योंकि कर्म के साथ सम्बन्ध अभेद ही का कार्य है।<sup>4</sup> इस अभेद के कारण पुरुष तथा प्रकृति का अस्थायी सम्बन्ध स्थापित होता है। यह सम्बन्ध निश्चय ही यथार्थ नहीं होता, क्योंकि सत्यज्ञान के उदय होने पर यह टूट जाता है।

प्रकृति ने किसी न किसी प्रकार से पुरुषों को अपने जाल में फास लिया है। नित्य आत्माओं के प्रारम्भिक बन्धन के कारण की कोई व्याख्या सम्भव नहीं है, क्योंकि आत्माएँ एक समय स्वतन्त्र थीं और प्रकृति उन्हींके समान नित्य है। केवल यह तथ्य लक्षित होता है कि पुरुष प्रकृति के जाल में बिना अपनी स्वीकृति के पकड़े जाते हैं। यह उम अभेद के कारण है जिसका कोई आदि नहीं है। यदि इसका आदि होता तो इससे पूर्व आत्माएँ मुक्त अवस्था में होतीं और

तो प्रधान के अनेक पदार्थ ऐसे होने के कारण जो आत्मा के सुखोपभोग के लिए हैं, अन्तिम मोक्ष का भवन्तर प्राप्त न होगा। और न ही इच्छा की पूर्ति प्रधान की न्यायोचितता का प्रयोजन माना जा सकता है, क्योंकि न तो बुद्धिविहीन प्रधान और न तात्त्विक रूप से विगुण आत्मा ही किसी इच्छा का अनुभव कर सकते हैं। अन्त में यदि तुम कल्पना करो कि प्रधान क्रियाशील है, क्योंकि अन्यथा दृष्टिशक्ति (जो बुद्धिमान् आत्मा के बन्दर है) और सृजनतात्त्विक शक्ति (प्रधान की) प्रयोजनमूल्य हो जाएगी, तो परिणाम यह निकलेगा कि क्योंकि दोनों का किसी समय भी अन्त न होगा, इसलिए प्रतीयमान भगत् का भी कभी अन्त न होगा, और इस प्रकार अन्तिम मोक्ष असम्भव है।<sup>5</sup>

1 साध्यप्रवचनसूत्र, वृत्ति, 2 1।

2 साध्यकारिका, 61, साध्यप्रवचनसूत्र, 3 70।

3 योगसूत्र, 2 24।

4 साध्यप्रवचनसूत्र, 3 67।



इसके परनात् बन्धन में। इसका तात्पर्य होता है कि मुक्तकारण, फिर बन्धन में पड़ती।

हम नहीं कह सकते कि अविद्या का क्या कारण है। इस प्रकार इसे अनादि समझा जाता है, यद्यपि इसका अन्त है।<sup>1</sup> अविदेक को पुरुष तथा प्रकृति के संयोग का कारण कहा गया है।<sup>2</sup> अविदेक, जो कारण है, प्रसङ्गकाल में भी रहता है, यद्यपि पुरुष तथा प्रकृति का संयोग नहीं रहता। यह संयोग यद्यपि परिणाम नहीं है, क्योंकि पुरुष के अन्दर कोई नये युग उत्पन्न नहीं होते। पुरुष और प्रकृति के सम्बन्ध को कर्त्री-कर्मि भोक्ता तथा भोग्य का सम्बन्ध बताया जाता है।<sup>3</sup>

## 12. पुरुष और बुद्धि

प्रकृति से विकसित समस्त पदार्थों में बुद्धि सबसे अधिक महत्त्व की है। इन्द्रियाँ अपने ज्ञेय विषयों को बुद्धि के द्वारा ग्रहण करती हैं, जो उन्हें पुरुष के प्रति प्रदर्शित करती हैं। यह बुद्धि ही है जो प्रकृति तथा पुरुष के मेल को बताती है और पुरुष के लिए समस्त अनुभव-योग सामग्री का सम्भोग सम्पन्न करती है।<sup>4</sup> बुद्धि उस पुरुष के प्रतिबिम्ब से, जो इसके निकट है, वस्तुतः उसके रूप की बन जाती है और सब पदार्थों के प्रतिबिम्बित करती है। बुद्धि यद्यपि प्रकृति से उत्पन्न होती है, तथापि प्रकृति से उत्पन्न होती ही ऐसी प्रतीति में नहीं करता।

अन्तर प्रतिबिम्ब (अभिमान) को मूल से अपना समझ लेता है।<sup>5</sup> अन्तर (अभिमान) के अन्दर भी है, किन्तु यह प्रकृति के अन्तर प्रतिबिम्बित होने के कारण ही है। यह वस्तुतः आत्मा का निज ही प्रकार न हिलता हुआ भी अन्तर्मा अन्त के साथ-साथ के साथ-साथ संयोग नहीं हो सकते हैं। और आत्मा ही बुद्धि में पुरुष का प्रतिबिम्ब है, जो बुद्धि को चेतनात्म्य बनाता है। अर्थात् बुद्धि तथा पुरुष का प्रतीति होने वाला एकत्व है। जब पुरुष देखता है तो उसके साथ ही बुद्धि में भी परिवर्तन ही जाता है। जब बुद्धि में परिवर्तन होता है तो उसे पुरुष की भ्रमक भिन्नता है। इस तरह पुरुष तथा प्रकृति का संयोग प्रतिबिम्बित पुरुष तथा बुद्धि के विभिन्न परिवर्तन के एकत्व के साथ-साथ होता है। पुरुष तथा उसके संलग्न प्रकृति का सम्पर्क इस प्रकार का है कि जो भी मानसिक धरणाएँ मन के अन्तर घटित होती हैं वे सब पुरुष के अनुभव सम्पन्नी जाती हैं; यही सब

1. देविय सांख्यप्रबन्धनसूत्र, 6 : 12-13।

2. सांख्यप्रबन्धनसूत्र, 1 : 19; योगसूत्र, 2 : 23-24।

3. सांख्यप्रबन्धनसूत्र, 3 : 30; देवियसांख्यप्रबन्धनसूत्र, 6 : 12-13।

4. यदि सम्बन्ध नित्य है तो मान के इच्छा अन्त नहीं हो सकता, और यदि यह अन्तिम है तो इसे भी वरीय कह सकते हैं।

5. सांख्यकारिका, 37। सांख्यप्रबन्धनसूत्र, 1 : 161।

6. चेतनासूत्र (सांख्यकारिका, 20)। और देविय सांख्यकारिका, 60।

7. सांख्यप्रबन्धनसूत्र, बुद्धि, 6 : 99।

कि अभेद का सम्बन्ध भी बुद्धि के साथ है, और बन्धन में वह पुरुष में प्रतिबिम्बित होता है।<sup>1</sup>

पुरुष का उस बुद्धि के साथ जो इससे सलग्न है, तात्कालिक सम्बन्ध बतलाया गया है और अन्यो के साथ अप्रत्यक्ष सम्बन्ध बतलाया गया है। इस प्रकार विज्ञानभिक्षु का कहना है कि जहाँ एक ओर पुरुष बुद्धि का साक्षी है अर्थात् बिना किसी मध्यस्थ के बुद्धि की अवस्थाओं का साक्ष्य रखता है, वहाँ यह अन्य सबका बुद्धि की सहायता से द्रष्टा है पुरुष अपने-आपमें स्वतन्त्र तथा निरपेक्ष होते हुए भी जब बुद्धि के सम्पर्क में आता है तो साक्षी बन जाता है।<sup>2</sup> यदि आत्मा तथा शरीर के सम्बन्ध को वास्तविक समझा जाए तो शरीर की त्रुटियों को भी आत्मा की त्रुटियाँ मानना होगा। इससे आत्मा की अनिवार्य निर्विकारता के साख्य के सिद्धान्त के अन्दर त्रुटि आ जाएगी। बुद्धि के विकारों का पुरुष के अन्दर प्रतिबिम्ब ही बन्धन है। इस प्रतिबिम्ब का हट जाना ही मोक्ष है, जो कि बुद्धि के पुन अपनी मौलिक पवित्रता प्राप्त कर लेने पर ही, अर्थात् बुद्धि के प्रकृति में विलय हो जाने पर ही, सम्भव है। इस प्रकार का कथन कि प्रकृति की क्रिया पुरुष के ही हित के लिए है, केवल इस बात का आलंकारिक रूप है कि यह बुद्धि की पवित्रता के लिए है। बुद्धि अपने-आपमें सात्त्विक है, किन्तु व्यक्ति विशेष के अन्दर जाकर, पूर्वजन्म के प्रभावों के सम्पर्क के कारण यही राजस अथवा तामस बन जाती है। दुःख तथा सुख का अनुभव जो हमें प्राप्त होता है, वह बुद्धि तथा विषयरूप जगत् की क्रिया-प्रतिक्रिया द्वारा होता है और पुरुष उसमें केवल दर्शक मात्र है। बुद्धि के द्वारा केवल सुख की प्राप्ति होनी चाहिए, किन्तु उपाजित प्रभावों के कारण इसके दुःखमय परिणाम होते हैं। यही कारण है कि एक ही वस्तु भिन्न-भिन्न व्यक्तियों पर भिन्न-भिन्न प्रकार का असर रखती है। प्रत्येक ज्ञेय पदार्थ को ध्यान बटाने वाले वैयक्तिक प्रयोजन के माध्यम से देखा जाता है। इस प्रकार जो वस्तु एक के लिए सुखदायी है, वह दूसरे के लिए दुःखदायी है, या उसी व्यक्ति के लिए भिन्न समय में दुःखदायी प्रतीत होती है। हम साधारणतः अपनी ही दुनिया में रहते हैं, जहाँ हम अपनी विशेष आवश्यकताओं तथा प्रयोजनों का आवश्यक से अधिक मूल्यांकन करते हैं, तथा अपनी अभिरुचियों को अस्वाभाविक महत्त्व देते हैं। हमारे साधारण जीवन हमारी स्वार्थमय इच्छाओं से बंधे हुए हैं और ऐसे दुःख को उत्पन्न करते हैं जो अनिश्चित सुख के एक अंश के साथ मिश्रित होता है। यदि हम अपनी बुद्धि को शुद्ध कर लें तथा अपनी पिछली प्रवृत्तियों से विमुक्त हो सकें, तो हम ऐसी स्थिति में होंगे कि वस्तुओं का निरीक्षण जिस रूप में वे हमसे सम्बद्ध हैं उस रूप में नहीं, बल्कि जिस रूप में वे परस्पर सम्बद्ध हैं उस रूप में, अर्थात् निरपेक्ष रूप में कर सकें। जब बुद्धि में सत्त्वगुण का प्राधान्य होता है तब इसके द्वारा सत्यज्ञान की प्राप्ति होती है, रजोगुण की प्रधानता में इच्छा उत्पन्न होती है और तमो-गुण की प्रधानता में मिथ्याज्ञान इत्यादि की प्राप्ति होती है।<sup>3</sup>

### 13. ज्ञान के उपकरण

समस्त ज्ञान में तीन घटक रहते हैं, अर्थात् ज्ञात विषय, ज्ञाता विषयी और ज्ञान की

1 तुलना कीजिए साख्यप्रवचनभाष्य, 1 19। "जन्म से तात्पर्य है एक व्यक्तिगत बुद्धि के साथ सयोग। उपाधिरूप बुद्धि के सयोग के कारण ही पुरुष में दुःख का सयोग होता है।"

2 साख्यप्रवचनसूत्र, 6 50।

3 सत्त्व यथार्थज्ञानहेतु, रजो रागहेतुस्तमो विपरीतज्ञानादिहेतु।

प्रक्रिया। संरूपदर्शन में "विशुद्ध चेतनता 'प्रमाता' (जाननेवाला) है; रूपान्तर (वृत्ति) 'प्रमाय' है; परिवर्तनो का विषयों के रूप में चेतनता के अन्दर प्रतिबिम्ब प्रमा है। जैय प्रतिबिम्बित वृत्तियों की विषयवस्तु है।" <sup>1</sup> अनुभव का सम्बन्ध पुरुष से है। <sup>2</sup> बुद्धि, अहंकार, मन और इन्द्रियों ने साथ मिलकर उस उपकरण का निर्माण करते हैं जिसके द्वारा एक बाह्य विषय का ज्ञान प्रमाता (विषयी) को होता है। जब कोई पदार्थ इन्द्रियों को उत्तेजित करता है तो मन <sup>3</sup> इन्द्रियानुभवों को एक बोध के रूप में व्यवस्थित करता है, अहंकार इसे आत्मा को प्रेषित करता है, और बुद्धि उसे विचार के रूप में परिणत कर देती है। <sup>4</sup> बुद्धि, सारे शरीर में व्याप्त होने के कारण, पूर्वजन्मों के संस्कारों तथा वासनाओं को अपने अन्दर रखती है, जो अनुकूल अवस्थाएँ पाकर जागरित हो जाते हैं। "इन्द्रियों के मार्गों से पदार्थों के साथ सम्पर्क होने के कारण, अथवा आनुमानिक चिह्न इत्यादि के ज्ञान द्वारा बुद्धि का सबसे पूर्व रूपान्तर उस विषय के रूप में होता है जिसका ज्ञान प्राप्त करना है। पदार्थ से रजित यह रूपान्तर पुरुष के संयोग के क्षण में एक प्रतिबिम्ब के रूप में प्रविष्ट होता है और वहाँ प्रकाशित होता है, क्योंकि पुरुष, जो अपरिवर्तनीय है, पदार्थ के रूप में रूपान्तरित नहीं हो सकता।" यदि पदार्थ के ज्ञान का तात्पर्य पदार्थ के रूप के साथ तादात्म्य समझा जाए तो इस प्रकार का परिवर्तन पुरुष में सम्भव नहीं है। इसलिए बुद्धि को रूपान्तरित नहीं जाया जाता है। रूपान्तर को व्यक्त होने के लिए बुद्धि का चेतनता के अन्दर प्रतिबिम्बित होना आवश्यक है। <sup>5</sup> इस प्रतिबिम्ब का निर्णय बुद्धि के रूपान्तर द्वारा होता है। पुरुष के अन्दर प्रतिबिम्ब केवल तभी तक स्थिर रहता है जब तक कि जो प्रतिबिम्बित होता है वह उपस्थित रहता है। बुद्धि के रूपान्तर का पुरुष के अन्दर प्रतिबिम्ब रूपान्तर के पीछे नहीं, बल्कि साथ के साथ होता है। जब इन्द्रियों के मार्ग से बुद्धि बाह्य पदार्थ के सम्बन्ध में भाती है और उससे प्रभावित होती है तो यह तब तक पदार्थ का रूप धारण कर लेती है। चेतनाग्रजित इस प्रकार रूपान्तरित बुद्धि में प्रतिबिम्बित होकर बुद्धि के रूपान्तर का अनुकरण करती है, और यह अनुकरण (तदवृत्तनुकार) ही ज्ञान (उपलब्धि) कहलाता है। पुरुष का प्रतिबिम्ब वास्तविक समागम नहीं है, बल्कि केवल प्रतीतिरूप है, और यह पुरुष तथा बुद्धि के भेद की न जानने के कारण है। बुद्धि के अन्दर प्रतिबिम्बित पुरुष का पदार्थ के साथ जो सम्बन्ध है उसे ही ज्ञान कहते हैं। और इस ज्ञान के साथ पुरुष का जो संबंध है वह परिणामस्वरूप इस प्रकार के निर्धारण में कि 'मैं करता हूँ' देखा जाता है, <sup>6</sup> जबकि वस्तुतः यह 'मैं' अर्थात् पुरुष कार्य नहीं कर सकता, और जो कार्य करती है अर्थात् बुद्धि

1 आत्मप्रवचनभाष्य, 1 : 27।

2 आत्मप्रवचनपूरुष, 1 : 143।

3 मन को अनेक कारणों से आरहणी इन्द्रिय ज्ञाना गया है। यदि नित्य पुरुष का कुछ तथा कुछ देनेवाले पदार्थों के साथ अपना छूट का सम्बन्ध होता तो मोक्ष न हो सकता। यदि पदार्थों के साथ सम्बन्ध प्रकृति पर निर्भरता के कारण होता जब भी मोक्ष न होता, क्योंकि प्रकृति नित्य है। यदि अचरित्य पदार्थ, यों क्वचि पुरुष की नित्य प्रमा के साथ सम्बद्ध होते तो दृष्ट और अदृष्ट के बीच कोई भेद न होता, क्योंकि अब विद्यमान वस्तुएँ आवश्यक रूप से एक ही रूप में दिखाई दे पायीं। और यदि पदार्थों का सम्बन्ध प्रमा के साथ नैवत बाह्य इन्द्रियों पर निर्भर करता तो हम अपने प्रत्यक्ष ज्ञानों के अनुभव होने का कोई कारण न बता सकते।

4 तत्त्वप्रवचनपूर्व, 36। साथ ही ज्ञानविषयक प्रकल्पना की समीक्षा के लिए देखिए व्याख्यातिक और व्याख्यातिकतात्पर्यटीका, 3 : 2, 3-9।

5 आत्मप्रवचनभाष्य, 1 : 99।

6 बुद्ध्याकारिणितनैतन्वयव विषयेण सव्यगो ज्ञानम्, ज्ञानेन सम्बन्धचेतनोद्भूत कार्त्तव्योपपत्तयिः (उदपनस्तु बुभुसाञ्जलि, 1 : 14 पर हरिदास शूद्रार्थ)।

वह सोच नहीं सकती।<sup>1</sup>

बुद्धि की कोई भी गति चेतनापूर्ण ज्ञान नहीं हो सकती जब तक कि यह किसी पुरुष का ध्यान आकृष्ट न करे। इस मत के अनुसार, बुद्धि, मन और इन्द्रिया ये सब अचेतन हैं।<sup>2</sup>

भिन्न-भिन्न व्यापारों का कार्य ऋभवद्ध है। यद्यपि कुछेक व्यापारों में यह क्रम इतनी शीघ्रता के साथ सम्पन्न होता है कि ध्यान में भी नहीं आ सकता। जब कोई मनुष्य अघेरी रात में एक व्याघ्र को देखता है तो उसकी इन्द्रियों में उत्तेजना पैदा होती है, मन चिन्तन करता है, अहंकार पहचान करता है और बुद्धि पदार्थ के स्वरूप का निर्णय करती है और उसके बाद वह व्यक्ति अपने प्रिय जीवन की रक्षा के लिए वहाँ से भागता है। इस घटना में भिन्न-भिन्न व्यापार इतनी शीघ्रता के साथ सम्पन्न हो जाते हैं कि वे सब एक माय ही होते जान पड़ते हैं। इसी प्रकार जब कोई मनुष्य किसी पदार्थ को मन्द प्रकाश में देखता है, उसे सन्देहपूर्वक चोर समझने लगता है और शनै-शनै अपने मन में निश्चय करके विपरीत दिशा में चला जाता है। इस घटना में भिन्न स्थितियाँ पृथक् पृथक् ध्यान में आ जाती हैं।<sup>3</sup>

प्रत्यक्ष और विचार, इच्छा और चुनाव के मानसिक व्यापार वस्तुतः, प्रकृतिजन्य पदार्थों की यान्त्रिक प्रक्रियाएँ हैं, जिनसे आभ्यन्तर इन्द्रियों का निर्माण हुआ है।<sup>4</sup> यदि पुरुष इन्हें प्रकाशित न करे अर्थात् इन्हें चैतन्य प्रदान न करे, तो ये अचेतन रहेंगी। पुरुष का यह एकमात्र कार्य है, क्योंकि क्रियाशीलता जितनी भी है प्रकृति से सम्बन्ध रखती है। पुरुष एक प्रकार का निष्क्रिय दर्पण है, जिसके अन्दर आभ्यन्तर इन्द्रिय प्रति-बिम्बित होती है। विबुद्ध रूप में अभीहित आत्मा आभ्यन्तर इन्द्रिय की प्रक्रियाओं को अपनी चेतना से आप्लावित कर देता है और इस प्रकार वे अचेतन नहीं रहती। साख्य बुद्धि के साथ पुरुष के केवल सान्निध्य ही को नहीं मानता, बल्कि बुद्धि में पुरुष

1 जहाँ वाचस्पति का यह विचार है कि आत्मा पदार्थ का ज्ञान उस मानसिक परिवर्तन के द्वारा करता है जिस पर यह अपना प्रतिबिम्ब डालता है, वहाँ विश्वामित्र का मत है कि मानसिक परिवर्तन, जो आत्मा के प्रतिबिम्ब को ग्रहण करता है और उसका रूप प्राप्त करता है आत्मा पर फिर से प्रतिबिम्बित होता है और यह इसी प्रतिबिम्ब के कारण सम्भव होता है कि आत्मा पदार्थ को जानती है। योगशास्त्र 1. 4। तत्त्वबोधसारदी, पृष्ठ 13।

2 किंतु साख्य की प्रकल्पना के अनुसार, बुद्धि, अहंकार आदि तब तक उत्पन्न नहीं हो सकते जब तक कि प्रकृति पर पुरुष का व्यापक प्रभाव न हो। इसलिए हमारे लिए ऐसा सोचना अनावश्यक है कि बुद्धि केवल अचेतन है। बुद्धि का विकास स्वयं पुरुष के प्रभाव से है। बुद्धि और अहंकार आदि को हम पुरुष के प्रयोजन के लिए वने पहले से तैयार ऐसे साधन मानने की आवश्यकता नहीं है जो तब तक अचेतन और निष्क्रिय रहते हैं जब तक कि पुरुष उनके अन्दर से दूरबीक्षण यन्त्र में जैसे देखा जाना है उस तरह न देवे क्योंकि यह मात्स्य वे इस मुख्य सिद्धान्त की उपेक्षा करना होगा कि प्रकृति बुद्धि इत्यादि को तब तक उत्पन्न नहीं कर सकती जब तक कि पुरुष प्रकृति की भाग्यावस्था में जान उत्पन्न नहीं करता।

3 सांयकारिका, 30, तत्त्वकीमुदी, 30।

4 बुद्धि अहंकार और मन इन तीनों आभ्यन्तर इन्द्रियों को प्रायः एक ही समझा जाता है, क्योंकि इन सबका परस्पर निकट-सम्बन्ध है। तुलना की जाए तो यह समुचित भौतिक आभ्यन्तर इन्द्रिय अपने अनात्मस्वरूप में तथा अपने उन समस्त व्यापारों में जिन्हें साख्य इमीका बतलाता है, र्नामुनाल (वात सत्त्वात्) के अनुरूप है' (ई०, आर० ई०, पृष्ठ 2 पृष्ठ 191)।

के प्रतिबिम्ब की भी कल्पना करता है। दर्पण में प्रतिबिम्बित चेहरे को देखने के साथ-साथ हम चैतन्यरूप घटना का भी ज्ञान प्राप्त करते हैं। केवल इसी प्रकार चेतना अपने को पहचान सकती है।<sup>1</sup>

अभौतिक पुरुष तथा प्रकृति के मध्य जो सम्बन्ध है उसे समझना कठिन है। वाचस्पति के अनुसार, देश और काल के स्तर पर इन दोनों में कोई सम्पर्क नहीं हो सकता। इसलिए वह सन्निधि का अर्थ 'योग्यता' लगाता है। पुरुष यद्यपि बुद्धि की अवस्थाओं से पृथक् रहता है, परन्तु भ्रातिवश अपने को बुद्धि के साथ एकात्म समझने लगता है और उमकी अवस्थाओं को अपनी ही अवस्थाएँ मानने लगता है। इसके विरोध में विज्ञानभिक्षु का कहना है कि यदि इस प्रकार की विशिष्ट योग्यता को स्वीकार किया जाए तो कोई कारण प्रतीत नहीं होता कि क्यों पुरुष इस योग्यता को मोक्ष की अवस्था में खो बैठता है। दूसरे शब्दों में मोक्ष सम्भव ही न हो सकेगा क्योंकि पुरुष सदा ही बुद्धि की अवस्थाओं का अनुभव करता रहेगा। इस प्रकार उसके मत से ज्ञान की प्रत्येक घटना में बुद्धि के रूपान्तरों के साथ पुरुष का यथार्थ सम्पर्क होता है। और इस प्रकार के सम्पर्क से आवश्यक नहीं है कि पुरुष के अन्दर भी किसी प्रकार का परिवर्तन हो, क्योंकि परिवर्तन का तात्पर्य नये गुणों का उदय होना है। बुद्धि के अन्दर परिवर्तन होते हैं, और जब ये परिवर्तन पुरुष के अन्दर प्रतिबिम्बित होते हैं तो पुरुष के अन्दर द्रष्टा होने का भाव उत्पन्न होता है। और जब पुरुष बुद्धि के अन्दर प्रतिबिम्बित होता है तो बुद्धि की अवस्था एक चैतन्यमयी घटना प्रतीत होती है। किन्तु विज्ञानभिक्षु भी इतना मान लेता है कि पुरुष तथा बुद्धि के मध्य जो सम्बन्ध है वह ठीक उस प्रकार का है जैसाकि स्फटिकमणि का अपने अन्दर प्रतिबिम्बित गुलाब के फूल से है। उक्त घटना में वास्तविक सन्नामण (उपराग) नहीं होता, यल्कि इस प्रकार के सन्नामण की केवल मात्र कल्पना (अभिमान) होती है।<sup>2</sup>

पुरुष यद्यपि असरूप तथा सार्वभौम हैं और चैतन्य के रूप हैं, फिर भी वे सब वस्तुओं को सब काब में प्रकाशित नहीं करते, क्योंकि वे असंग (सगदोप से मुक्त) हैं और स्वयं प्रमेय पदार्थों के रूप में परिवर्तित नहीं हो सकते। पुरुष अपनी-अपनी बुद्धियों के रूपान्तरों को प्रतिबिम्बित करते हैं, औरों के नहीं। वह पदार्थ जिसमें बुद्धि प्रभावित हुई है, जाना जाता है; किन्तु वह पदार्थ जिससे यह प्रभावित नहीं हुई अज्ञात रहना है।<sup>3</sup>

जागरण, स्वप्न, निद्रा और मृत्यु—इन विभिन्न अवस्थाओं में भेद किया गया है जागरित अवस्था में बुद्धि इन्द्रियों के मार्ग से पदार्थों के रूप में रूपान्तरित होती है। स्वप्न की अवस्था में बुद्धि के रूपान्तर सस्कारों अथवा पूर्वानुभावों के प्रभावों का परिणाम होते हैं। स्वप्नरहित निद्रा दो प्रकार की है और यह लय के पूर्ण अथवा आंशिक रूप के अनुसार होती है। आंशिक लय की अवस्था में बुद्धि पदार्थों के रूप में रूपान्तरित नहीं होती, यद्यपि यह सुख, दुःख तथा आलस्य के रूपों को, जो इसके अन्तर्गत रहते हैं, धारण कर लेती है। यही कारण है कि जब कोई व्यक्ति नींद से उठता है तो

1 'चिन्दायापत्ति' अथवा चेतनता की छाया का पतन (सर्वदर्शनसङ्ग्रह, 15)।

2 सांख्यप्रवचनभाष्य, 6 : 28 ; योगसूत्र, 1 : 4, 7 ; और देखिए योगभाष्य, 2 : 20 ; 4 : 22।

3 सर्वदर्शनसङ्ग्रह, 15।

उसे जिसे प्रकार की नीद आई हो उसकी स्मृति रहती है। मृत्यु में पूर्ण लय की अवस्था रहती है।<sup>1</sup>

## 14 ज्ञान के स्रोत

ज्ञानविषयक चेतनता पाच प्रकार की है प्रमाण अथवा यथार्थज्ञान, विपर्यय अथवा अयथार्थज्ञान, जिसका आधार ऐसा रूप होता है जो प्रमेय पदार्थ का नहीं है,<sup>2</sup> विकल्प, अर्थात् ऐसी ज्ञानपरक चेतनता जो प्रचलित शब्दों से तो प्रकट की जाए किन्तु जिसका आधार कोई वस्तु न हो,<sup>3</sup> निद्रा अर्थात् ऐसा ज्ञान जिसका आधार तमो गुण हो,<sup>4</sup> और स्मृति।

साख्य तीन प्रमाणों को स्वीकार करता है, अर्थात् प्रत्यक्ष, अनुमान तथा शाब्द-प्रमाण को।<sup>5</sup> इन्द्रियों की क्रियाशीलता से जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह प्रत्यक्ष है। जब कोई पदार्थ, जैसे कि एक घड़ा दृष्टिपथ में आ जाता है तो बुद्धि में इस प्रकार एक परिवर्तन होता है कि वह घड़े का रूप धारण कर लेती है<sup>6</sup> और आत्मा घड़े के अस्तित्व से अभिन्न हो जाती है।<sup>7</sup> प्रत्यक्ष के दो प्रकार माने हैं, अर्थात् निर्विकल्प और सविकल्प। वाचस्पति के अनुसार, बुद्धि इन्द्रियों के द्वारा बाह्य पदार्थों के स्पर्श में आती है। उक्त सम्पर्क के प्रथम क्षण में एक अनिश्चयात्मक चेतनता होती है जिसमें कि प्रमेय विषय के विशेष लक्षण नहीं दिखाई देते और हमें निर्विकल्प प्रत्यक्ष होता है। दूसरे क्षण में, मानसिक विश्लेषण (विकल्प) तथा सश्लेषण (सकल्प) को प्रयोग में लाने से प्रमेय विषय एक निश्चित स्वरूप में दिखाई देता है<sup>8</sup> और हमें सविकल्प प्रत्यक्ष होता है। जहाँ वाचस्पति का यह विचार है कि प्रत्यक्षज्ञान में मन की क्रियाशीलता का होना आवश्यक है वहाँ विज्ञानभिक्षु इसे अस्वीकार करता है और कहता है कि बुद्धि इन्द्रियों द्वारा सीधे प्रमेय पदार्थों के स्पर्श में आती है। वाचस्पति के अनुसार, मन का कार्य यह है कि इन्द्रिय-सामग्री को व्यवस्था करे और उसे सविकल्प प्रत्यक्ष का रूप दे। किन्तु विज्ञानभिक्षु का विचार है कि वस्तुओं के सविकल्प स्वरूप का ज्ञान सीधे इन्द्रियों द्वारा होता है और मन केवल इच्छा, सशय तथा कल्पना की क्षमता है। साख्य योगी पुरुषों के प्रत्यक्ष को मानता है, क्योंकि उसके मत में सब वस्तुएँ सब कालों में विकसित अथवा अविकसित (लीन) दशा में विद्यमान रहती हैं। योगी पुरुष का मन, समाधि द्वारा प्राप्त की गई सिद्धियों से भूत तथा भविष्य के प्रमेय पदार्थों के सम्बन्ध में आ सकता है, क्योंकि वे पदार्थ वर्तमान में भी अन्तर्लीन अवस्था में विद्यमान रहते हैं।<sup>9</sup> मन की सिद्धियों से प्राप्त किया गया योगी का प्रत्यक्ष ज्ञान साधारण इन्द्रियजन्य प्रत्यक्षज्ञान जैसा नहीं है। स्मृति में ज्ञान, मन, अहंभाव और बुद्धि ही केवल क्रियाशील रहते हैं, यद्यपि उनकी क्रियाशीलता पूर्वकाल के प्रत्यक्ष ज्ञानों के परिणामों की कल्पना पहले से कर लेती है, अर्थात् जो स्मृति में बनी हुई प्रतिकृति है। प्रत्यक्ष ज्ञान की बाह्य इन्द्रिया केवल ऐसे ही पदार्थों पर अपना कार्य कर

1 साध्यप्रवचनभाष्य, 1. 148।

2 यागसूत्र, 1. 8।

4 योगसूत्र 1. 10।

6 तदाकारोल्लेखी।

7 साध्यप्रवचनसूत्र, 1. 89।

8 पुलना कीजिए व्यास सामान्यविशेषतमुदायो द्रव्यम् (योगभाष्य, 3. 44)।

9 साध्यप्रवचनभाष्य, 1. 91।

3 योगसूत्र 1. 9।

5 साध्यकारिका, 4।

सकती है जो उनके समक्ष प्रस्तुत किए गए हों, किन्तु मन मूल और भविष्य को भी समझ सकता है। आन्धन्तर प्रत्यक्षज्ञान की अवस्था में इन्द्रियों के सहयोग का प्रभाव रहता है। सुप्त एवं तत्समान अवस्थाओं का ज्ञान बुद्धि को होता है।<sup>1</sup>

यदि पुरुष भी जाना जा सकता है तो इसलिये क्योंकि वह बुद्धि के अन्दर प्रतिबिम्बित होता है। आत्म अपने को केवल उसी अवस्था में देख सकता है जबकि दर्पण में उसका प्रतिबिम्ब पड़ता हो, अन्याया नहीं। सब योग आन्धन्तर इन्द्रिय के रूपान्तर हैं। एक प्राथमिक बोध, जैसे कि 'यह पड़ा है', उस इन्द्रिय का रूपान्तर है। जब हमका प्रतिबिम्ब पुष्प पर पड़ता है तो इसका ग्रहण (ज्ञान) होता है। इस प्रकार का ज्ञान कि 'मैं चट्टे को देखता हूँ', आन्धन्तर इन्द्रिय का रूपान्तर है। पुष्प, आन्धन्तर इन्द्रिय के रूपान्तर के प्रतिबिम्ब, अर्थात् 'यह एक पत्ता है' समस्त आन्धन्तर इन्द्रिय में प्रतिबिम्बित होता है। यह दूसरा प्रतिबिम्ब आन्धन्तर इन्द्रिय का रूपान्तर है, इस प्रकार का ज्ञान तक कि 'मैं प्रकृति से भिन्न हूँ' आन्धन्तर इन्द्रिय का रूपान्तर है।<sup>2</sup> प्रस्तुत पदार्थों के अनुकूल बुद्धि में भी परिवर्तन आता है।

अहं की भावना, जिसका सम्बन्ध हमारी समस्त मानसिक घटनाओं से है और जो ————— आत्मा के प्रतिबिम्ब के कारण है। इस वसीया प्रत्यक्ष आत्मा फिर से करता बुद्धि को चेतनता प्रदान करता है। पुरुष अपने ही बुद्धि में चट्टे अपने प्रतिबिम्ब के द्वारा ही जान सकता है, क्योंकि उसी अवस्था में यह प्रमेय पदार्थ का रूप धारण कर सकता है। वाचस्पति के अनुसार, आत्मा अपने को उसी अवस्था में जान सकता है जबकि मानसिक व्यापार से, जिसमें कि आत्मा प्रतिबिम्बित होता है, समूचा ध्यान भूटा लिया जाए, तथा बुद्धि के सरल-स्वरूप में प्रतिबिम्बित आत्मा पर पूर्णरूप से ध्यान केन्द्रित कर दिया जाए। इस कार्य में आत्मज्ञान का प्रमाता (शिष्यी) सात्त्विक-स्वरूप बुद्धि को ही कहा जाएगा, जो अपने अन्दर प्रतिबिम्बित आत्मा के कारण चेतनामय हो गई है; और आत्मा अपने विचिकार रूप में प्रमेय (शिष्य)<sup>3</sup> होगी। ध्यान का मत है<sup>4</sup> कि आत्मा का ज्ञान उस बुद्धि के द्वारा जिसमें आत्मा प्रतिबिम्बित हो रही है, नहीं हो सकता, बल्कि यह आत्मा ही है जो बुद्धि के विशुद्ध स्वरूप में चट्टे अपने प्रतिबिम्ब द्वारा स्वयं अपने को जानती है। पित्तान्-भिन्न का विचार है कि आत्मा अपने को अपने अन्दर पढ़े हुए मानसिक रूपान्तर के प्रतिबिम्ब द्वारा जानती है। यह मानसिक रूपान्तर आत्मा के प्रतिबिम्ब को अपने अन्दर ग्रहण कर लेता है और उसी के रूप में रूपान्तरित हो जाता है। ठीक उसी प्रकार जैसे कि आत्मा एक वास्तु पदार्थ का ज्ञान अपने अन्दर पढ़े उस

1 "स्वपरिहीन निद्रा ये, जबकि पदार्थों के साथ कोई सम्पर्क नहीं रहता, जो सात्त्विक बुद्धि के रूप में स्थल होता है और जिसे हम चान्तिबुद्धि के नाम से पुकारते हैं, वही बुद्धि का शुद्ध सर्वोत्तम आत्ममुख है" (शास्त्रपरमार्थशास्त्र, 1 : 65)।

2 वीजय, 2 : 20, इस प्रकार है : "इष्टा के रूप में आत्मा अपनी निर्वचनता से निरपेक्ष है, जो भी अनुभव द्वारा देखे जाने के योग्य है" (प्रत्यक्षानुभव)।

3 तत्त्ववैतण्डी, 3 : 35।

4 शोपभाष्य, 3 : 35।

मानसिक रूपान्तर के प्रतिबिम्ब के द्वारा प्राप्त करता है जो उक्त बाह्य पदार्थ (प्रमेय) का रूप धारण कर लेता है।<sup>1</sup> क्योंकि आत्मा तात्त्विकरूप में स्वतः प्रकाश है, इसलिए यह अपने अन्दर पड़े उस मानसिक दशा के प्रतिबिम्ब द्वारा जो आत्मा का रूप धारण कर लेती है, अपने को जान सकती है। विज्ञानभिक्षु आत्मा के रूप में रूपान्तरित मनोदशा द्वारा निर्णीत आत्मा को प्रमाता (विषयी) मानता है और आत्मा को उसके विशुद्ध तात्त्विक रूप में प्रमेय (विषय) मानता है।

प्रत्याभिज्ञा (पहचान) को भी प्रत्यक्ष ज्ञान की ही श्रेणी में रखा गया है। यह सम्भव इसलिए है क्योंकि बुद्धि नित्य है और मनुष्यों के अस्थायी ज्ञानों से सर्वथा भिन्न है। नित्य बुद्धि परिवर्तनों में से गुजरती है, जिसके कारण यह भिन्न-भिन्न ज्ञानों के साथ सम्बद्ध हो जाती है जो प्रत्याभिज्ञा के अन्तर्गत हैं। यह आत्मा के विषय में सम्भव नहीं है, क्योंकि आत्मा निर्विकार है।<sup>2</sup>

साध्य के अनुसार, एक बोध का ज्ञान दूसरे बोध में नहीं होता है, किन्तु आत्मा द्वारा होता है। क्योंकि बोध को बुद्धि का व्यापार माना गया है जो अचेतन है, और इसलिए यह अपना ही ज्ञेय पदार्थ नहीं हो सकता, बल्कि केवल आत्मा के द्वारा जाना जा सकता है।<sup>3</sup>

अभाव को भी प्रत्यक्ष ज्ञान की ही कोटि में रखा गया है। साध्य अभाव को निषेधात्मक रूप में न मानकर उसकी अस्तित्वाची शब्दों में व्याख्या करता है। केवल दिखाई न देना अभाव को सिद्ध नहीं कर सकता क्योंकि ऐसा अन्य कारणों से भी सम्भव है, अर्थात् दूरी के कारण अत्यधिक निकट होने के कारण, अत्यधिक सूक्ष्म होने से, अथवा इन्द्रिय में दोष होने से, असावधानी तथा ज्ञेय पदार्थ के छिपे रहने से, अथवा अन्य वस्तुओं के साथ मिश्रित हो जाने से भी न दिखाई देना सम्भव हो सकता है।<sup>4</sup> आभ्यन्तर ज्ञान, आत्मचेतना, पहचान और अभाव का ज्ञान—ये सब प्रत्यक्ष ज्ञान के ही अन्तर्गत आते हैं।

अनुमान दो प्रकार का बताया गया है। विध्यात्मक (वीत) और निषेधात्मक (अवीत)। वीत अनुमान का आधार विध्यात्मक साहचर्य है तथा अवीत निषेधात्मक साहचर्य है।<sup>5</sup> परार्थानुमान के पञ्चावयवघटित रूप को स्वीकार किया गया है।<sup>6</sup> व्याप्ति, निरीक्षण किए गए साहचर्य का परिणाम है, जिसके साथ साहचर्य के अभाव का न देना जाना भी रहता है।<sup>7</sup> व्याप्ति, जो निरन्तर साहचर्य है, कोई पृथक् तत्त्व नहीं है।<sup>8</sup> यह

1 गीगवातिक, 3 35।

2 उक्त प्रकल्पना की आलोचना के लिए देखिए, न्यायसूत्र, 3 2, 19।

3 योगशास्त्र, 4 9।

4 और देखिए तत्त्ववैशारदी, 1 9। साध्यकारिका, 7, साध्यप्रवचनसूत्र, 1 108 9।

5 वाचस्पति पूषवत् तथा सामान्यतो दृष्ट प्रकार के अनुमानों को पहली श्रेणी में तथा जेपवत् को दूसरी श्रेणी में रखता है। देखिए तत्त्वकीमुदी, 5।

6 साध्यप्रवचनसूत्र, 5 - 27।

7 साध्यप्रवचनसूत्र, वृत्ति, 5 28। साध्य और साधन दोनों का, अथवा किसी एक का निरन्तर साहचर्य व्याप्ति है (साध्यप्रवचनसूत्र, 5 29)। पहले प्रकार का दृष्टान्त यह है 'उत्पन्न हुए सब पदार्थ अनित्य हैं' और 'जहाँ जहाँ घुमा होगा वहाँ वहाँ अग्नि होगी,' यह दृष्टान्त दूसरे प्रकार का है।

8 तत्त्वान्तरम, 5 30। पञ्चशिख की सम्मति में व्याप्ति ऐसी शक्ति के धारण करने का नाम है जो स्थिर रहती है (आधेयशान्तियोग, 5 - 32)।



वस्तुओं का परस्पर सम्बन्ध है, किन्तु स्वयं वस्तु नहीं है।<sup>1</sup> 'अर्थापत्ति' तथा 'सम्भव' को भी अनुमान के अन्तर्गत माना गया है।

आप्तवचन अथवा विद्वत्सनीय कथन भी यथार्थज्ञान का एक स्रोत है। शब्द का अपने पदार्थ के साथ वंसा ही सम्बन्ध है, जैसाकि चिह्नित वस्तु के साथ चिह्न का सम्बन्ध है। यह आप्त पुरुषों की शिखा से प्रकट है, प्रयोग तथा प्रथा के विधान, परम्पराओं और इम तथ्य से भी प्रकट है कि शब्द एक ही अर्थ को प्रकट करते हैं।<sup>2</sup> वेदो के विषय में कहा जाता है कि वे किसी पुरुष द्वारा नहीं रचे गए हैं, क्योंकि ऐसा कोई भी मनुष्य नहीं है जो वेदों के रचयिता होने का सामर्थ्य रखता हो।<sup>3</sup> मुक्तात्मा को वेदों से कोई सम्बन्ध ही नहीं है, और संसार के बन्धन में पड़े हुए मनुष्यों के अन्दर वह योग्यता नहीं कि इस कार्य को कर सकें।<sup>4</sup> और न ही वेद नित्य हैं, क्योंकि उनका स्वरूप अन्य कार्यों जैसा ही है। उच्चारण किए जाने के पश्चात् अक्षर नष्ट हो जाते हैं। जब हम कहते हैं 'यह वही अक्षर है' तो इसका आशय यह होता है कि यह उसी वर्ण का है।<sup>5</sup> केवल इसलिए कि वेदों का उद्भव किसी शरीरधारी से नहीं हुआ, हम यह अनुमान नहीं कर सकते कि वे नित्य हैं, क्योंकि अंकुर नित्य नहीं है, यद्यपि इसका विकास भी किसी शरीरधारी से नहीं है।<sup>6</sup> वेदों के विषय इन्द्रियातीत हैं, जो भी "इन्द्रियातीत विषयों में भी व्यापक रूपों के द्वारा, जिनसे पदार्थ, अथवा शब्द द्वारा प्रतिपादित विषय के स्वरूप का निर्णय होता है, अन्तर्दृष्टि हो सकती है।"<sup>7</sup> यद्यपि वेद किसी शरीरधारी की रचनाएं नहीं हैं, तो भी आप्त विद्वानों ने अपने शिष्यों को पदार्थों को व्यक्त करने की उनकी स्वाभाविक शक्ति का पता दे दिया है।<sup>8</sup> अक्षरीयों द्वारा रचित होने के कारण, वेद संशय और परस्पर असंगति में रहित हैं और उन्हें स्वतःप्रमाण के रूप में स्वीकार किया गया है। यदि वेदों की प्रामाणिकता अन्य किसी पर आश्रित होती, तो वे हमारे लिए प्रामाणिक ग्रंथ सिद्ध न हो सकते।<sup>9</sup> कपिल मुनि ने कल्प के प्रारम्भ में उन्हें केवल स्मरण किया। उनके अन्तर्गत जो धार्मिक उपदेश हैं उनको मुक्त पुरुषों ने कसौटी पर कसकर तदनुकूल आचरण किया और उन्हें अन्यान्य मनुष्यों तक पहुंचाया। यदि वे जिनसे हम शास्त्रों का अध्ययन करते हैं, स्वयं प्रेरणाप्राप्त ऋषि नहीं हैं, बल्कि उन्होंने भी उस ज्ञान को दूसरे से लिया है, तो यह ऐसी अवस्था है जैसेकि एक अंधा दूसरे अंधे का मार्गप्रदर्शक हो।<sup>10</sup> हम आप्त पुरुषों को यथार्थ मानकर स्वीकार करते हैं, क्योंकि उनके वाक्यों की प्रामाणिकता ज्ञान की अन्यान्य शाखाओं, यथा आयुर्वेद आदि, में कसौटी पर कसे जाने पर सिद्ध हो चुकी है।<sup>11</sup>

1 5 33 35 ।

2 साध्यप्रवचनमूल, वृत्ति, 5 : 38 ।

3 साध्यप्रवचनमूल, 5 : 46 ।

4 साध्यप्रवचनमूल, 5 : 47 ।

5 साध्यप्रवचनमूल, वृत्ति, 5 : 45 । स्पष्टवाद का स्पष्टन, 5 : 57 में किया गया है और शब्द कार्यरूप होने से अनित्य बतुा गया है (5 : 58) ।

6 साध्यप्रवचनमूल, 5 48 ।

7 अतीन्द्रियैष्वि पदार्थताऽवच्छेदकेन सामान्यरूपेण प्रतीतेर्विषयमाणत्वात् (साध्यप्रवचनभाष्य, 5 : 42) ।

8 साध्यप्रवचनभाष्य, 5 43 ।

9 साध्यप्रवचनमूल, 5 : 51 ।

10 साध्यप्रवचनमूल, 3 : 81 ।

11. साध्यप्रवचनभाष्य, 1 : 98; 4 : 51 ।

साख्य यह जानता है कि अन्य भी कतिपय ऐसी पद्धतियां हैं जो ईश्वर की वाणी होने का दावा करती हैं। इसलिए उसका तर्क है कि इस विषय की खोज के लिए कि कौन-सा ईश्वरीय विधान यथार्थ है और कौन सा नहीं, तर्क का उपयोग करना चाहिए। वाचस्पति का कहना है कि “इन पद्धतियों की अप्रामाणिकता इस कारण से है कि ये युक्तिविहीन कथन करती हैं, इन्हें पर्याप्त समर्थन का अभाव है, इनके अन्दर कहीं-कहीं तर्क-विरोधी कथन पाए जाते हैं, तथा इन्हें म्लेच्छ व इसी प्रकार की अन्यान्य नीच जातियों ने स्वीकार किया है।”<sup>1</sup> अनिरुद्ध ने अपनी वृत्ति में एक श्लोक निम्न आशय का उद्धृत किया है: “आकाश से महान् दत्त केवल इसलिए नहीं उतरते कि कोई आप्त अथवा योग्य पुरुष ऐसा कहता है। मैं तथा तुम्हारे जैसे अन्य पुरुष केवल ऐसे ही कथनों को स्वीकार करते हैं जिनका समर्थन तर्क द्वारा हो सके।”<sup>2</sup>

साख्य ने वेद को ज्ञान का साधन स्वीकार करके अपने को नवीन कृति के रूप में प्रतीत होने से बचाया है। किन्तु जैसा हम देखेंगे, इसने कितनी ही पुरानी लुब्धियों को छाटकर अलग कर दिया है तथा औरों की, भौनभाव धारण करके, उपेक्षा की है। निःसन्देह इसने कहीं भी वेदों का स्पष्ट रूप में विरोध नहीं किया है, किन्तु उनकी नींव को खोजला कर देने की कहीं अधिक भयानक प्रक्रिया का आश्रय लिया है।

बुद्धि का रूपान्तर प्रमाण है और इन रूपान्तरों की यथार्थता अथवा अयथार्थता की परीक्षा परवर्ती रूपान्तरों द्वारा की जा सकती है, बाह्य पदार्थों के द्वारा नहीं। भ्रमात्मक बोध का विषय कोई अभावात्मक पदार्थ नहीं है, बल्कि भावात्मक पदार्थ है। जल की भ्रांति का विषय (पदार्थ) जल है और जब इस भ्रमात्मक बोध का सूर्य की किरणों के बोध से खण्डन हो जाता है, तो पिछले बोध का विषय सूर्य की किरणों हो जाती है।<sup>3</sup> यथार्थता तथा अयथार्थता स्वयं बोध से ही सम्बन्ध रखती है।<sup>4</sup> कभी-कभी यह कहा जाता है कि केवल श्रुति ही स्वतः प्रमाण है, और प्रत्यक्ष तथा अनुमान दोनों में ही भ्रम का रहना सम्भव है और इसलिए इनकी पुष्टि की आवश्यकता होती है।<sup>5</sup> यथार्थता की परख ‘अर्थक्रियाकरित्व’ (अर्थात् कार्य सिद्ध करने की क्षमता) है। इसके अतिरिक्त, हमारा बोध-ग्रहण हमारे अहकार अथवा निजी प्रयोजन की अपेक्षा करता है। ससार का अपने से भिन्न निरपेक्ष ज्ञान प्राप्त करना कठिन है। जीव अपनी ही एकान्त चेतना के अन्दर बद्ध है, और उससे परे यथार्थता के ज्ञान को प्राप्त नहीं कर सकता। परिणाम यह निकला कि प्रत्येक लौकिक ज्ञान एक मुख्य श्रुति से दूषित है। प्रत्येक बोध जिसमें पुरुष का सम्बन्ध है उसे आभ्यन्तर इन्द्रिय के साथ सम्मिश्रित कर देता है। बुद्धि की छाया जैसे ही पुरुष पर पड़ती है वैसे ही पुरुष ऐसा प्रतीत होता है कि वह ज्ञानसम्पन्न है।<sup>6</sup>

1. तत्त्वकौमुदी, 5।

2. न ह्याप्तवचनान्भसो निपतन्ति महासुरा।

युनितमदवचनं ग्राह्यं मयाऽन्यैश्च भवद्विधं ॥ (1 : 26।)

3. प्रमाचद्र इसकी आलोचना इस आधार पर करता है कि यह यथार्थ तथा अयथार्थ बोध के भेद को नष्ट कर देता है।

4. नैय्यायिक इस आधार पर इस मत की आलोचना करता है कि यह यदि बोध आभ्यन्तर रूप से अयथार्थ होते तो हम कार्य न कर सकते। और यदि वे आभ्यन्तर रूप में यथार्थ हैं तो हम अतः प्रतीत बोधों का, जो तथ्य हैं, कोई कारण नहीं बता सकते।

5. साध्यप्रवचनसूत्र, 1 : 147; और देखिए 1 : 36, 77, 83, 154; 2 : 20, 22; 3 : 15, 80; 4 : 22।

6. तत्त्वकौमुदी, 5।

## 15. सांख्य की ज्ञान-सम्बन्धी प्रकल्पना पर कुछ आलोचनात्मक विचार

सार्य के तत्त्वज्ञान के समाप्तोक्त्यात्मक भूतार्थज्ञान को क्रिती ब्रह्माणी अध्याय के लिए स्थापित रखते हुए, महा ह्यम साध्य की ज्ञानविषयक प्रकल्पना के कुछ आश्चर्यजनक दृष्टियों पर संक्षेप में दृष्टिपात करेंगे।<sup>1</sup> इस तथ्य के आधार पर कि इस आधुनिक जगत् में व्यक्ति प्रस्तुत सामग्री को लेकर ही चलता है, साध्य का तर्क है कि विषयी तथा विषय दोनों का स्वतन्त्र अस्तित्व है। जैसाकि हम न्याय की ज्ञानविषयक प्रकल्पना के विवेचन में देख आए हैं, विद्युत् विषयी और विद्युत् विषय भिन्ना अमूर्तभाव हैं, जिनका उस पूर्व अनुभव के अतिरिक्त जिसमें वे कार्य करते हैं, और कोई अर्थ नहीं है। जब साध्य अनुभव के भूत एकरूप को विषयी तथा विषय इन दो अंशों में विभक्त कर देता है और उन्हें काल्पनिक रूप में निरपेक्ष बना देता है, तो यह अनुभवरूप तत्त्व का कारण नहीं बना सकता। जब पुरुष को विद्युत् चैतन्य रूप, एक स्थायी प्रकाश माना गया, जो सब ज्ञेय पदार्थों को प्रकाशित करता है और प्रकृति को चैतन्य का विरोधी तथा सर्वथा विजातीय माना गया, तो प्रकृति कभी भी पुरुष का विषय नहीं बन सकती। सांख्य उस खाई को जो उसने विषयी और विषय के बीच खोद दी है कभी भी पार नहीं कर सकता। निकट स्थिति, प्रतिबिम्ब, और इसी प्रकार के अलंकार केवल शून्यम ज्ञेयत्व हैं, जो केवल काल्पनिक लोगों को ही चिकित्सित कर सकते हैं। यदि पुरुष और प्रकृति ठीक उसी रूप में हैं, जैसाकि साध्य उन्हें मानता है, तो पुरुष कभी भी प्रकृति का ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकता। पुरुष यह कभी नहीं प्रकट कर सकता कि उसके अपने चैतन्य में हुए परिवर्तन, जिनको बुद्धि के रूपान्तरों का प्रतिबिम्ब कहा जाता है, किस प्रकार सम्पन्न होते हैं। साध्य का कहना है कि जब बुद्धि का रूपान्तर होता है तो इस रूपान्तर का प्रतिबिम्ब पुरुष के चैतन्य में पड़ता है। यदि केवल तर्क के लिए प्रतिबिम्ब की इस प्रकल्पना को प्रमाण भी मान लें, तो क्या इस प्रकार अनेकैज्ञानिक विषय-विज्ञानवाद के पाश में नहीं जकड़े जाते? प्रतिबिम्ब को ग्रहण करना तथा एक ऐसी पदार्थता का प्रत्यक्ष ज्ञान जो केवल मानसिक नहीं है, एक बात नहीं है। बाह्य पदार्थ तथा आत्मन्तर विचार में क्या सम्बन्ध है? यदि दोनों में कार्यकारण-सम्बन्ध है तो दोनों में जो नितान्त विरोध है उसका क्या बर्णन? क्या प्रत्यक्ष ज्ञान कभी भी केवल चैतन्य का एक परिवर्तन होता है? क्या यह सदा पदार्थ की अभिसत्ता नहीं है? यदि हम अभिसत्ता तथा पदार्थ की दो भिन्न-भिन्न पदार्थसत्ताएँ मान लें तो क्या हम प्रमाणीकृत अनुभव से दूर नहीं चले जाते? यदि पुरुष और प्रकृति एक-दूसरे से नितान्त असम्बद्ध हैं, तो हम चैतन्यपूर्ण घटना अथवा नीतिरूप प्रक्रिया की भी व्याख्या नहीं कर सकते। यह निश्चय ही एक प्रसंग-दोष है। किन्तु साध्य अपनी इस अस्तोपजनक स्थिति को अनेको अलंकार तथा अर्थ-गतिया प्रस्तुत करते सिपाता है। जब विषयी और विषय एक-दूसरे के सम्पर्क में आते हैं तो कहा जाता है कि परस्पर गुणों का प्रतिबिम्बीकरण होता है; सभी गुणों का

1. सांख्य तथा काण्ड द्वारा प्रतिपादित ज्ञान-विषयक प्रकल्पनाओं के कुछ-कुछ सादृश्य हैं। दोनों में ही इस प्रपञ्चमय जगत् का निर्माण अतीन्द्रिय विषयी (पुरुष) तथा विषय प्रकृति के सह-योग से हुआ है। दोनों ही परलोक में अस्तित्व को स्थायीता को मानते हैं और (प्रकृति) के अस्तित्व को विचार करते हैं, क्योंकि विषयी अपनी निरिच्छता के कारण अपनी सचेतनाओं को उत्पन्न नहीं कर सकते। दोनों ही का मत है कि ईश्वर का अस्तित्व सिद्ध नहीं किया जा सकता। अन्य पक्षों में दोनों के प्रबल मतभेद भी हैं।

सन्नमन भी होता है। जब तक विषयी और विषय एक-दूसरे के सजातीय न हो, एक-दूसरे को प्रतिबिम्बित कैसे कर सकते हैं? बुद्धि, जो जड पदार्थ है पुरुष को कैसे प्रतिबिम्बित कर सकती है? और निराकार पुरुष, जो सतत द्रष्टा है, बुद्धि के अन्दर किस प्रकार प्रतिबिम्बित हो सकता है, क्योंकि बुद्धि तो परिवर्तनशील है? इसीलिए दोनों स्वभाव में परस्पर सर्वथा भिन्न नहीं हो सकते। योगसूत्र के विभूतिपाद में अन्तिम सूत्र में कहा है कि जब बुद्धि भी इतनी विशुद्ध हो जाती है जितना कि पुरुष है तो मोक्ष की प्राप्ति होती है।<sup>1</sup> विशुद्ध बुद्धि पुरुष को बन्धन में डालने का कारण नहीं बनती; और बुद्धि के विनष्ट होने से पूर्व पुरुष का प्रतिबिम्बित विशुद्ध बुद्धि के अन्दर पड़ता है। बुद्धि के द्वारा पुरुष और प्रकृति का सम्पूर्ण ज्ञान तथा उनके परस्पर भेद का भी ज्ञान सम्भव होता है। जब तक बुद्धि स्वार्थपरक उद्देश्यों तथा विशेष-विशेष प्रयोजनों से रजित रहती है, तब तक हम सत्य को नहीं जान सकते।

सारय सिद्धान्त के अनुसार ज्ञानरूपी तथ्य की व्याख्या नहीं की जा सकती, क्योंकि ज्ञान विषयी और विषय के सम्बन्ध का नाम है। साख्य स्वीकार करता है कि विषय (पदार्थ) ज्ञात होने के लिए विषयी पर निर्भर करता है, और विषयी को जानने के लिए विषय (पदार्थ) की आवश्यकता है। दूसरे शब्दों में, यदि दोनों का सम्बन्ध न हो तो ज्ञान ही नहीं सकता। विषयी अपने को पूर्ण रूप में नहीं जान सकता जब तक कि वह विषय को पूर्ण रूप में न जान ले। और यह तब तक विषय (पदार्थ) को नहीं जान सकता जब तक कि विषय विषयी द्वारा व्यक्त न कर दिया जाए। इस प्रकार दोनों का सम्बन्ध क्या आवश्यक नहीं है? दोनों एक-दूसरे के लिए बाह्य नहीं हो सकते। बाह्यता की भावना उसी अवस्था में उत्पन्न होती है जबकि हम इसकी व्याख्या के लिए अनुभवरूपी तथ्य के परे जाते हैं।

चैतन्य के तत्त्व का प्रत्यक्षज्ञान अपने-आपमें कभी नहीं होता। इसका ज्ञान द्वारा अनुमान किया जाता है। इसे विशुद्ध अभिज्ञता कहा जाता है। ज्ञान के सार्वभौम तत्त्व को ही अमूर्त रूप में पुरुष कहा गया है, अथवा यह ऐसा चैतन्य है जिसका कोई आकार नहीं, कोई गुण नहीं और जिसमें कोई गति नहीं है। इसे विशुद्ध प्रमाता (विषयी) बताया गया है। चैतन्य के अस्तस्तत्त्व, जो सदा घटते-बढ़ते रहते हैं, पदार्थ-जगत् से आते हैं, और यह पदार्थ-जगत् ऐसी एक प्रकार की मौलिक एकता है जिसका स्वभाव ही परिवर्तनशीलता है। समस्त विषय (प्रमेय) भौतिक है, जिनके अन्दर इन्द्रिय-सामग्री और मानसिक अवस्थाएँ भी सम्मिलित हैं जो अपने स्वरूप में परिमित हैं। ये आती-जाती रहती हैं और बाह्य वस्तुओं की प्रकृतितिमात्र है, यद्यपि इनका निर्माण सूक्ष्म सामग्री से हुआ है। यद्यपि बुद्धिगत परिवर्तन उसी वर्ग में आते हैं जिसमें ससार की अन्य वस्तुएँ आती हैं, तो भी पुरुष बुद्धि को प्रकाशित करता है क्योंकि बुद्धि अत्यन्त सूक्ष्म स्वरूप की है और उसमें सत्त्वगुण प्रचुर मात्रा में है। प्रकृति के अन्य पदार्थों की अपेक्षा बुद्धि पुरुष के प्रकाश को प्रतिबिम्बित करने के लिए अधिक अनुकूल है।<sup>2</sup> जहा

1 सत्त्वपुरुषयो बुद्धिसाम्ये कैवल्यम् ।

2 मूर्तं द्रव्यं मे पुञ्जं और शक्ति, जो तमोगुण तथा रजोगुण के प्रतिरूप हैं, प्रधान लक्षण हैं। बुद्धि में तमोगुण सबसे न्यून है और सत्त्वगुण सबसे अधिक है, और इसीलिए इसके अन्दर पार-वशकता वा गुण है। यदि बुद्धि के अन्दर केवल सत्त्व और रज्जु गुण के ही अवयव रहते तो वह एक ही समय में समस्त पदार्थों को प्रकाशित कर देती। तमस के अन्ध के कारण वह ऐसा नहीं कर सकती। चेतनता त्पी प्रकाश नहीं-यह प्रतिबिम्बित होता है जहाँ-जहाँ से तमोगुण दूर हो जाता है। एक अर्थ में बुद्धि अपने अन्दर समस्त ज्ञान को क्षमता के रूप में निहित किए रहती है। परिणाम का समस्त प्रम वस्तुतः अन्धकार के आवरण के उठ जाने पर ही आश्रित है।

तक ज्ञान का सम्बन्ध है, हम अन्य वस्तुओं का ज्ञान बुद्धिगत परिवर्तनों अथवा मन-सामग्री के द्वारा ही प्राप्त करते हैं। ज्ञान की प्रत्येक क्रिया के दो अंग होते हैं—एक चेतन्यरूपी तत्त्व, जो इसे प्रकाशित करता है और दूसरा बुद्धि का परिवर्तित रूप। बुद्धि अपने-आपमें तो अचेतन है किन्तु व्यो ही पुरुष द्वारा प्रकाशित होती है, त्यों ही चेतन्य का अन्तस्वत्व हो जाता है। बुद्धि की गतियों अपने-आपमें अचेतन हैं किन्तु पुरुष के माध्य सम्बन्ध ही जाने से उन्हें व्यक्ति के संगत अनुभव मान लिया जाता है। अनुभव के अपने अन्दर दो स्तर हैं, जिनमें से एक निरन्तर रहनेवाला तथा दूसरा परिवर्तनशील है। हम दोनों को पृथक् नहीं कर सकते और ऐसा तर्क उपस्थित नहीं कर सकते कि दोनों का पृथक् अस्तित्व है और केवल अनुभव में जाकर वे एकत्र हो जाते हैं। इस प्रकार की धारणा बनाना कि प्रमाणा और प्रभेय अपने-आपमें पूर्ण हैं, सत्यरूपी बिना ओह के वस्त्र को फाड़ देना होगा। क्योंकि इस प्रकार हम उसके विभिन्न घटकों को पूर्ण इकाई के विरोध में खंड कर देते हैं जबकि वे उस इकाई के अनिवार्य अंग हैं। यदि पुरुष आत्मा है और प्रकृति अनात्म है तो पारिभाषिक दृष्टि से भी परस्पर वे विरुद्ध हैं और इनके बीच कोई सम्पर्क नहीं हो सकता, और साध्य जो इनके पारस्परिक सम्बन्ध की ग्रन्थवत् प्रकृति है, सो ठीक ही है। एक ग्रन्थवत् सम्बन्ध इस विषय का उपलक्षण है कि चेतन्य के विषयो तथा विषय केवल संख्या की दृष्टि से ही नहीं, बल्कि स्वतः पूर्णरूप से एक-दूसरे के अनाश्रित तथा परस्पर भिन्न हैं। बुद्धि के दार्शनिक रूपान्तर भावों जागू के बल से चेतनता के प्रकाश से प्रकाशित हो जाते हैं। इस विषय में हमें चेतनता-युक्त ज्ञान का कोई समाधान नहीं मिलता।<sup>1</sup> दार्शनिक रूपान्तर के अक्षर पर चेतनता का उदय एक विस्मयकारक रहस्य है। किन्तु यह समस्या हमारी अपनी ही निर्माण की हुई है। सबसे पहले तो हम एक विरुद्ध विषयी तथा एक विरुद्ध विषय की सत्ता की धारणा बना लेते हैं, जो अनुभव के क्षेत्र से संबंध बाहर है, और फिर उन दोनों को अनुभव के अन्दर एकत्र करने की पूरी चेष्टा करते हैं। एक अधिक सत्य दार्शनिक ज्ञान हमें बताता है कि विषयी और विषय का भेद चेतन्य अथवा ज्ञान के अन्दर किया जाता है, इसके बाहर नहीं। विषयी और विषय एकत्र नहीं आते, किन्तु वस्तुतः वे एक-दूसरे से पृथक् नहीं किए जा सकते। यदि अनुभव अपने को व्यक्त कर सकता तो यह हमें बताता कि विषयी और विषय एकत्र रूप में प्रस्तुत किए जाते हैं। यदि हम इस विषय को समझें कि सम्पन्न चेतन्यमय अनुभव में भौतिक सम्बन्ध उन मन्त्रियों (भटकों) का सम्बन्ध है जो एक ऐन्द्रिय एवता में हैं, जो एक-दूसरे के अन्दर ठीक बंसे ही रहते हैं जैसे कि किसी जीवित प्रक्रिया में पत्र (पत्र) होते हैं, अथवा जो किसी ऐसे व्यापक के अन्दर रहते हैं जो दोनों के ऊपर है यद्यपि वह दोनों से संबंध भिन्न नहीं है, तो ज्ञान को समझा जा सकता है। व्यापक चेतनता का भौतिक तथ्य सम्पूर्ण ज्ञान की पूर्वकल्पना है। साध्य का पुरुष वस्तुतः यह व्यापक आत्मा होगी चाहिए, यद्यपि सार्वज्ञिक और वाच्यार्थिक आत्मा को परस्पर भिन्न देने से इसे अनेक मान लिया गया है। निःसन्देह प्रत्येक जीव के अन्दर यह विस्मयकारक कार्य कर रही है। एक अर्थ में, हमारा ज्ञान व्यापक तत्त्व की अभिव्यक्ति है। किन्तु, एक दूसरे दृष्टिकोण से, यह एक विवेकपूर्ण प्रक्रिया पर निर्भर है,

1. दुसरा कीजिए : "अचेतन अक्षर के आत्म-प्रकाशित आत्मा की अभिव्यक्ति होती है, यह कथन ऐसा ही है वैसा कि कहा जाए कि बुद्धा हुआ कोयला सूर्य की अभिव्यक्त करता है।"

शास्त्रीगार इकादित्यहाराठी अक्षरतः ।

स्वयं अशोचिषकारात्मानं ध्वनत्तीति न मुमिञ्जत् ॥

शास्त्रीगारः आत्मविद्धि, ब्रह्मसूत्र के रामानुजभाष्य, 2 : 1, 1 में उद्धृत ।

जिसको इसके अनुरूप पदार्थों द्वारा बाहर से उत्तेजना मिलनी चाहिए। जिनके अन्दर बुद्धि का विकास हुआ है उनमें बुद्धि एक ही समान है, और वह सब स्थानों पर अपने को व्यक्तिगत सीमाओं से मुक्त करने के लिए सघर्ष कर रही है। और यह बुद्धि सब वस्तुओं को किसी विशेष सस्थान के दृष्टिकोण से नहीं, बल्कि विशुद्ध विषय के दृष्टिकोण से देखती है। जहाँ एक अर्थ में हमारा ज्ञान हमारा अपना है, वहाँ दूसरे अर्थ में यह हमसे, जो इसे धारण किए हुए हैं, स्वतन्त्र है।

## 16 नीतिशास्त्र

साख्य दुःख की सार्वभौमिकता को स्वीकार करके अपने दर्शनशास्त्र का प्रारम्भ करता है,<sup>1</sup> और यह दुःख तीन प्रकार का है 'आध्यात्मिक', अर्थात् ऐसा दुःख जो मनुष्य के आत्मिक-भौतिक स्वरूप के कारण उत्पन्न होता है, आधिभौतिक, अर्थात् जो दुःख बाह्य-जगत् के कारण उत्पन्न हो, तथा आधिदैविक अर्थात् वह दुःख जो अतिप्राकृतिक कारणों अर्थात् दैवीय शक्तियों से प्राप्त हुआ हो। वह दुःख जो शरीर-सम्बन्धी अव्यवस्थाओं अथवा मानसिक अशान्ति के कारण उत्पन्न हो, प्रथम कोटि का दुःख है, द्वितीय कोटि का दुःख वह है जो मनुष्यों, पशुओं तथा पक्षियों से प्राप्त होता है, और तृतीय कोटि के दुःख का अस्तित्व ग्रहों तथा पञ्चतत्त्वों के कारण है।<sup>2</sup> प्रत्येक व्यक्ति दुःख को कम करने और यथासम्भव उससे छुटकारा पाने का प्रयत्न करता है। किन्तु चिकित्साशास्त्र में निर्दिष्ट औषधियों अथवा धर्मशास्त्रों में विहित उपायों से दुःख को जड़मूल से नष्ट नहीं किया जा सकता है।<sup>3</sup> वैदिक कर्मकाण्ड के अनुष्ठान से मुक्ति की प्राप्ति नहीं हो सकती। बौद्ध तथा जैन मत की भाँति, साख्य भी इसी विषय पर बल देता है कि वैदिक कर्मकाण्डों में महान नैतिक सिद्धान्तों के विपरीत आचरण पाया जाता है। जब हम 'अग्निष्टोम' यज्ञ के लिए किसी पशु की हत्या करते हैं तो अहिंसा के नैतिक सिद्धान्त का व्याघात होता है। जीवहत्या, भले ही यज्ञ में क्यों न की जाए, पाप की जननी है। इसके अतिरिक्त यज्ञ के अनुष्ठान से जिस प्रकार का स्वर्ग प्राप्त होता है वह भी अस्थायी है। स्वर्ग का जीवन तीनों गुणों से उन्मुक्त नहीं है। धर्म के अनुष्ठान और यज्ञ से हम कुछ समय के लिए पाप को दूर कर सकते हैं, किन्तु उससे सर्वथा छुटकारा नहीं पाते। मृत्यु द्वारा भी हम पाप से बचकर नहीं निकल सकते क्योंकि वही भाग्य जन्मजन्मान्तर में भी हमारा पीछा करता है। यदि दुःख आत्मा के लिए स्वाभाविक है तो हम निःसहाय हैं, यदि वे केवल आकस्मिक हैं तथा अन्य किसी वस्तु से उत्पन्न होते हैं तो हम दुःख के उद्भवस्थान से अपने को पृथक् करके दुःख से छुटकारा पा सकते हैं।

बन्धन का सम्बन्ध प्रकृति से है और यह पुरुष के कारण होता है, ऐसा कहा गया है। "यद्यपि दुःख के बोधरूप में बन्धन तथा क्रियाओं के रूप में भेद और अभेद चित्त या धाम्यन्तर इन्द्रिय से सम्बन्ध रखते हैं, तो भी पुरुष का सुख अथवा दुःख केवल उसके अन्दर पड़े दुःख के प्रतिबिम्बरूप में है।"<sup>4</sup> पुरुष का बन्धन एक मिथ्या विचार<sup>5</sup> है, और यह इसके चित्त के निकट होने के कारण है। इसीलिए इसे 'औपाधिक' कहा जाता है।

1 साख्यप्रवचनसूत्र, 6 68, योगसूत्र 2 15।

2 तत्त्वकौमुदी, 1। 3 साख्यकारिका, 2,

4 साख्यप्रवचनभाष्य, 1 58।

5 वाङ्मात्रम्। साख्यप्रवचनसूत्र, वृत्ति, 1 58।

यदि दुःख के साथ पुरुष का सम्बन्ध वास्तविक होता तो उसे दूर नहीं किया जा सकता था। विज्ञानविद्युत् कर्मपुराण से एक श्लोक उद्धृत करता है<sup>1</sup>, जिसका आशय इस प्रकार है 'यदि आत्मा स्वभाव से अशुद्ध, अशुद्धि तथा विकारवान होती तो वस्तुतः इसके लिए संकटो जन्मो मे भी मोक्ष सम्भव न हो सकता।'<sup>2</sup> बन्धन का कारण काल अपवा देण, शरीरधारण अथवा कर्म नहीं है।<sup>3</sup> ये सब अनात्म के साथ सम्बन्ध रखते हैं। किसी एक वस्तु का गुण दूसरी वस्तु के अन्दर परिवर्तन नहीं उत्पन्न कर सकता, क्योंकि इन अवस्था मे या तो सभी को सुखानुभव होगा या सब दुःख अनुभव करेगे।<sup>4</sup> प्रकृति का पुष्प के साथ संयोग होने से ही वन्धन की सृष्टि होती है, पुरुष स्वभाव से नित्य तथा शुद्ध है, ज्ञानस्वरूप तथा बन्धनरहित है।<sup>5</sup> प्रकृति की केवल उपस्थिति ही अनुभव के कारण नहीं है, क्योंकि ऐसा मानने से मुक्तात्माओं को भी अनुभव हो सकेगा; बल्कि इसका कारण है—'अनुभव का विषय, जो मोक्ष की अवस्था मे विद्यमान नहीं होता।'<sup>6</sup> अविवेक वन्धन का कारण है। अविवेक का सम्बन्ध बुद्धि से है, प्रथम इसका विषय है पुरुष। इससे परिणाम यह निकलता कि जब हमारा अविवेक दूर होगा, केवल सभी दुःख भी दूर होगा। ज्ञान तथा अज्ञान ही क्रमशः मोक्ष तथा बन्धन के निर्णायक हैं।<sup>7</sup>

पुरुष सब से स्वतन्त्र है। यह न इच्छा करता है, न द्वेष करता है, न शासन करता है, न आज्ञापालन करता है, न किसीको प्रवृत्त करता है, न रोकता है। नैतिक जीवन मूहम शरीर मे निहित है, जो प्रत्येक जन्म में पुरुष के साथ जाता है। दुःख शारीरिक जीवन का सार है।<sup>8</sup> जब आत्मा अकेली रहती है तो पवित्र रहती है। सर्वोपरि धर्म जो जीवात्मा का सद्य है और जिसे प्राप्त करने के लिए वह पुरुषार्थ करती है, पुरुष की पूर्णता प्राप्त करना है। हमारी समस्त नैतिक क्रियाएँ अपने अन्तःस्व पुरुष की पूर्णतर धारणा को ग्रहण करने के लिए हैं। वह ससारचक्र सर्पण और परिवर्तन से जोत-प्रोत है और ऐसे अग्रयणो के मिलकर बंध है जो एक-दूसरे के प्रति उदासीन तथा बाह्य हैं। जीवात्मा अपने अन्तःस्रको में बराबर अपने साथ एकत्व-स्थापन के लिए पुरुषार्थ करती रहती है और असफल होती रहती है, अर्थात् पुरुष के पद को प्राप्त करने के लिए पुरुषार्थ करती है, जो अनादिकाल से अपने मे एक है और परिपूर्ण है और जिसे किसी बाह्य वस्तु के साथ सम्बन्ध की आवश्यकता नहीं है, प्रत्येक जीव के अन्दर उच्चतम पुरुष विद्यमान है और इसके पुरुषार्थ स्वरूप को ग्रहण करने के लिए अपने से बाहर जाने को आवश्यकता नहीं, बल्कि केवल अपने वास्तविक स्वरूप से अभिन्न होता है। नैतिक प्रक्रिया किसी गई वस्तु का विकास नहीं है, बल्कि केवल उसे खोज निकालना है जिसे हम भूल

1 2, 3, 12।

2 अज्ञानो अज्ञानो विकारो ज्ञानो ज्ञानो भवति ॥

न हि तस्य भवेत्सृष्टिर्बन्धात्तदनेति ॥ (साध्यप्रवचनसूत्र, १ : 7।)

यदि दुःख पुरुष के लिए स्वाभाविक होता तो इसके दूर करने के लिए जो आदेश दिया गया है उसकी कोई आवश्यकता न होती (साध्यप्रवचनसूत्र, १ : ४-११)।

3 साध्यप्रवचनसूत्र, १ : 2-16।

4 साध्यप्रवचनसूत्र, वृत्ति, १ : 17।

5 1, 19।

6 साध्यप्रवचनसूत्र, वृत्ति, 6 : 44।

7 साध्यप्रवचनसूत्र, 2 : 7। यदिरुद्धं यन्नो साध्यप्रवचनसूत्रं वृत्ति मे एक फलक उद्धृत करता है, जिसका आशय यह है : "वस्तुओं के स्वभाव मे बन्धन नहीं है और न ही इसके समाप्त के कारण मोक्ष प्राप्त हो जाता है। दल लोको का निर्माण भूल के अर्थक हुआ है और इनकी कोई वास्तविकता नहीं है" (१-7)।

8 सविद्याविद्या, 55।

गए है। अपने यथार्थस्वरूप में लौट आने का नाम ही मोक्ष है और उस जुए को उतार फेंकना है जिसके अधीन जीवन ने अपने को कर रखा है। यह उस भ्राति को दूर करना है जो हमारे यथार्थस्वरूप को हमारी दृष्टि से छिपाए हुए है। इस प्रकार का ज्ञान कि 'मैं नहीं हूँ' (नास्मि), 'मेरा कुछ नहीं है' (न मे), और 'अहभाव नहीं है' (नाहम्), मोक्ष को प्राप्त कराता है।<sup>1</sup>

मोक्ष ज्ञान के द्वारा प्राप्त होता है अवश्य, किन्तु यह ज्ञान केवल सैद्धान्तिक नहीं है। यह वह ज्ञान है जो धर्माचरण तथा योग आदि से निष्पन्न होता है।<sup>2</sup> जहां बन्धन का मूल मिथ्या ज्ञान (विपर्यय) है, वहां इस मिथ्या ज्ञान के अन्दर केवल अविद्या अथवा अयथार्थ बोध ही नहीं, बल्कि अस्मिता अथवा अहभाव, राग अथवा इच्छा एव द्वेष और अभिनिवेश अथवा भय भी आ जाते हैं।<sup>3</sup> ये अशक्ति अथवा अयोग्यता के कारण उत्पन्न होते हैं, जो अट्टाईस प्रकार की हैं, जिनमें ग्यारह का सम्बन्ध इन्द्रियो से और सतरह का सम्बन्ध बुद्धि से है।<sup>4</sup> नि स्वार्थ कर्म अप्रत्यक्ष रूप में मोक्ष का साधन है।<sup>5</sup> अपने-आप यह हमें मोक्ष की ओर नहीं ले जाता। इसके द्वारा दिव्य लोको में जन्म मिलता है जिसे मोक्ष के साथ मिश्रित नहीं करना चाहिए।<sup>6</sup> सदसद्विवेक के पश्चात् जो वैराग्य होता है, वह उससे भिन्न है जो उससे पूर्व होता है।<sup>7</sup> वैराग्य अथवा अनासक्ति द्वारा ही प्रकृति के अन्दर विलय होता है।<sup>8</sup> प्रकृति के अन्दर इस प्रकार का विलय परम मुक्ति नहीं है, क्योंकि इस प्रकार प्रकृति में विलीन हुई आत्माएँ फिर से ईश्वरो अथवा प्रभुओं के रूप में प्रकट होती हैं, क्योंकि उनकी भूल ज्ञान द्वारा दग्ध नहीं होती। "वह जो पूर्वसृष्टि में कारण (प्रकृति) में विलीन हो गया था, दूसरी सृष्टि में आदि पुरुष बनता है, जो स्वल्प में ईश्वर अथवा प्रभु होता है सर्वज्ञ और सर्वकर्ता होता है।"<sup>9</sup> नैतिक पुण्यकर्म चैतन्य की गहराई तक पहुँचने में हमारे सहायक बनते हैं, जबकि दुष्कर्म इस चैतन्य को अन्धकारमय बनाते हैं। दुराचरण में लिप्त रहने से आत्मा अपने को भौतिक शरीर में अधिकाधिक फसा लेती है।

साध्यसूत्र में योग की पद्धति का प्रमुख स्थान है, यद्यपि साध्यकारिका में ऐसा नहीं है। हम उसी अवस्था में विवेकमय ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं जबकि हमारी भावना-प्रधान उत्तेजनाएँ बक्ष में रहे तथा हमारा अपनी वौद्धिक क्रियाओं पर नियन्त्रण रहे। जब इन्द्रिया नियमपूर्वक कार्य करती हो और मन शान्ति प्राप्त कर ले तो बुद्धि पारदर्शी हो जाती है और उसमें पुरुष का विशुद्ध प्रकाश प्रतिबिम्बित होता है। बुद्धि का आभ्यन्तर स्वरूप सात्त्विक है, परन्तु अपने प्राप्ति किए हुए सबेगो तथा प्रवृत्तियों (वामनाओ) के कारण उसका अपनी अन्त स्थ विशुद्धि से ह्रास हो जाता है। बाह्य पदार्थों से

1 साध्यकारिका 64 । 2 साध्यप्रवचनभाष्य 3 77 और 78 ।

3 साध्यप्रवचनसूत्र और साध्यप्रवचनभाष्य 3 37 ।

4 साध्यप्रवचनसूत्र, 3 38, साध्यकारिका 49 । 5 1 82, 85 ।

6 साध्यप्रवचनसूत्र) 3 52-53 ।

7 तत्त्वबौमुदी, 23 में वैराग्य के चार भेद बताए गए हैं ।

8 वैराग्यात् प्रकृतिलय (साध्यकारिका, 4 साध्यप्रवचनसूत्र 3 54) ।

9 साध्यप्रवचनभाष्य, 3 56। वाचस्पति ने नाना प्रकार के बन्धनों में भेद किया है, जैसे प्रायणित वैकृतिक और दाक्षिणक। प्रथम प्रकार के प्रकृति को निरपेक्ष (परम) आत्मा मानने हैं, दूसरे प्रकार के प्रकृतिजय भौतिक पदार्थों को निरपेक्ष आत्मा समझते हैं, तीसरे आत्मा के यथाव-स्वरूप को भूलकर सांसारिक क्रियाओं में निजी स्वार्थों की सिद्धि के लिए लिप्त रहते हैं (तत्त्व-बौमुदी, पृष्ठ 44, तन्वममाम, पृष्ठ 19) ।



चित्त पर पड़े बोधचिह्न ध्यान द्वारा दूर हो जाते हैं।<sup>1</sup> जब चित्त अपनी भावस्थिति को फिर से प्राप्त कर लेता है और अपने को इच्छाओं से मुक्त कर लेता है, तो बाह्य विषय प्रेम अथवा घृणा को उत्तेजना नहीं देते। जब बाह्य पदार्थ हमारे आह्वारिक हितों को उत्तेजित नहीं करते बल्कि अपने वचान्तररूप को प्रकट करते हैं, तब हमें आध्यात्मिक ध्यान तथा साम्प्रदायिकता प्राप्त करना भेष रूढ़ जाता है। क्योंकि यह सर्वथा अनासक्ति साधारण मनुष्यों की पहुँच से बाहर है, इसलिए वे अव्यक्तिक दृष्टिकोण को कला का आश्रय लेकर विकसित करने का प्रयत्न करते हैं। कलापूर्ण रचनाएँ प्राकृतिक जगत् से एक दार्मिक मूकित प्रभाव करने से समर्थ होती हैं।

गुणों के सिद्धांत<sup>2</sup> में बहुत बड़ा नैतिक महत्त्व छिपा है। संसार के प्राणियों का वर्गीकरण उनके अन्दर विन्ने विन्ने गुणों के अनुसार किया गया है। देवताओं में सत्त्वगुण की प्रधानता होती है तथा रजस् और तमस् ग्लान अवस्था में रहते हैं। मनुष्य में तमोगुण का अंश देवों की अपेक्षा कम ग्लान होता है। पशुजगत् में सत्त्वगुण बहुत ग्लान हो जाता है। वनस्पतिजगत् में ओरो की अपेक्षा तमोगुण अधिक प्रधान रहता है। ऊपर की ओर उन्नति करने में सत्त्वगुण के अंश का क्रमिक रूप में बढ़ना और तमोगुण का ग्लान होना सम्मिलित है, क्योंकि वृक्ष रजोगुण का विशेष परिचित रूप है।<sup>3</sup> वस्तुतः, गुण हमारे जीवन के प्रत्येक रेखे में विस्तृत होते हैं और चेत्यावान हैं। उनकी साम्यता ही हमारे मानसिक स्वरूप की निर्धारक होती है। हमें इस जगत् में बहुत उच्च आध्यात्मिक धर्म रखने वाले, आयेरपूर्ण उच्च धर्मिता वाले और उदासीन हीनात्मा पुण्य विस्तृत हैं। यदि तमोगुण प्रधान हो तो यह निष्क्रियता को उत्पन्न करता है तथा अज्ञान, दुर्बलता, अयोग्यता, विद्वान् के अभाव और कर्म करने में, अर्थात् उत्पन्न करता है। यह असमृद्ध, भावही और अज्ञानी मानव-स्वभाव को उत्पन्न करता है। जिन मनुष्यों में तमोगुण बहुत उच्च कोटि की विकसित अवस्था में रहता है। योद्धा में, राजनीतिज्ञ में और कर्मवीर शक्तिशाली मनुष्य में रजोगुण बहुत उच्च कोटि की विकसित उद्या में रहता है। यद्यपि ये गुण हमारे जीवन के प्रत्येक भाग में अपना असर रखते हैं, तो भी अपेक्षाकृत तीनों गुण जीवन के तीन आवश्यक अवस्थाओं पर, अर्थात् मन, जीवन तथा शरीर पर अपना प्रभाव अधिक रखते हैं। साध्य यज्ञों में किसी प्रकार का पुण्य नहीं मानना। उनके मत में दुर्गों के लिए उच्च विद्या का द्वार अवरोध नहीं है। विज्ञान का हान्य ही ही वह आवश्यक नहीं है, बल्कि जो मुक्तात्मा है वही शिक्षक है। योग्य शिक्षक (गुरु) की प्राप्ति हमारे पूर्वजन्म के सुकृत से होती है।

## 17. मोक्ष

सत्त्वदर्शन में मोक्ष केवल प्रतीतिमात्र है, क्योंकि बन्धन का संकल्प पुरुष के साथ है ही नहीं। बन्धन और मुक्ति पुरुष और प्रकृति के संयोग तथा वियोग की अतिसारी है, जो

1. साम्प्रदायिकसूत्र, 3 : 30; भाष्यपरमपरमात्म, 3 : 30।

2. महा साधन में गुणों की साम्प्रदायिकता माना गया है, यहाँ पैदावा के अनुसार वे बुद्धि के रूप में प्रतिबिम्बित करते हैं।

3. पुरुष रज परिणामविशेषः ।

अभेद तथा भेद ज्ञान का परिणाम है।<sup>1</sup> प्रकृति पुरुष को बन्धन में नहीं डालती किन्तु नानाविध रूपों में स्वयं अपने को बन्धन में डालती है।<sup>2</sup> पुरुष तो पाप और पुण्य दोनों के विरोधी से सर्वथा स्वतन्त्र है।<sup>3</sup> इस प्रकार जहाँ बन्धन प्रकृति की ऐसे व्यक्ति के प्रति क्रिया है जो प्रकृति और पुरुष का भेदज्ञान नहीं रखता, वहाँ मुक्ति प्रकृति की ऐसे व्यक्ति के प्रति निष्क्रियता है जो भेदज्ञान रखता है।<sup>4</sup> जब प्रकृति सचेष्ट रहती है तो यह पुरुष के प्रतिविम्ब को ग्रहण कर लेती है और अपनी छाया पुरुष के ऊपर डालती है। फिर भी पुरुष के अन्दर प्रतीत होता हुआ यह परिवर्तन कृत्रिम तथा अवास्तविक है।<sup>5</sup> सूक्ष्म शरीर के साथ पुरुष का संयोग ही संसार का कारण है, और पुरुष तथा प्रकृति के भेदज्ञान द्वारा इस संयोग का उच्छेद करके मोक्ष प्राप्त हो सकता है। जब प्रकृति अपने को पुरुष से पृथक् कर लेती है तो पुरुष अनुभव करता है कि प्रकृति के प्रयत्नों को अपना मानना मूर्खता थी। पुरुष अपना पृथक्त्व सदा के लिए स्थिर रखता है और प्रकृति फिर से निष्क्रिय हो जाती है। जब तक बाह्य पदार्थ आत्मा के यथार्थस्वरूप को आवृत किए रहते हैं तब तक मोक्षप्राप्ति नहीं हो सकती। जब प्रकृति कार्य करना बन्द कर देती है तब बुद्धि के परिवर्तन भी बन्द हो जाते हैं और पुरुष अपने स्वाभाविक रूप में आ जाता है।<sup>6</sup> "मुक्तात्मा" के लिए प्रधान द्वारा सृष्टिकार्य का रोक दिया जाना इसके अतिरिक्त और कुछ नहीं है कि उसके अनुभव के कारण का उत्पादन नहीं होता, अर्थात् उसकी अपनी उपाधि का विशेष रूपान्तर, जिसे जन्म कहते हैं, नहीं होता।<sup>7</sup> मुक्त हो जाने पर पुरुष के साथ में कोई नहीं रहता, वह अपने अतिरिक्त और किसी को नहीं देखता तथा किसी प्रकार के विजातीय विचारों को भी प्रश्रय नहीं देता।<sup>8</sup> यह अब प्रकृति अथवा तज्जन्म पदार्थों पर निर्भर नहीं करता, बल्कि सर्वथा पृथक् एक नक्षत्र के समान रहता है, जिसे सांसारिक चिन्ताएँ बाधा नहीं दे सकती। यथार्थ में बद्ध तथा मुक्त के अन्दर कोई भेद नहीं है, क्योंकि मुक्ति का अर्थ है उन बाधाओं का दूर हो जाना जो पुरुष के पूर्ण वैभव के अभिव्यक्त होने में अडचन डालती है।<sup>9</sup> समाधि अर्थात् परमानन्ददायक चैतन्य की अवस्था में, सुषुप्ति और मोक्ष की अवस्था में बुद्धि के परिवर्तनों के विलय हो जाने से पुरुष अपने स्वाभाविक रूप अर्थात् ब्रह्मरूपता में रहता है।<sup>10</sup> सुषुप्ति तथा परमाह्लादकर चैतन्य की दशा में भूतकाल के अनुभवों के अवशेष विद्यमान रहते हैं। किन्तु मोक्ष की अवस्था में ये अनुपस्थित रहते हैं।<sup>11</sup> मोक्ष प्राप्त हो जाने पर भेदकारक ज्ञान स्वयं भी विलुप्त हो जाता है, क्योंकि यह एक ऐसी औषधि के समान है जो रोग के साथ-साथ अपने को भी बाहर निकाल देती है। मोक्ष नाम दुःख से छुटकारे का

1 साध्यप्रवचनसूत्र, 3 72।

2 साध्यकारिका, 62।

3 साध्यप्रवचनसूत्र, 3 64, योगसूत्र, 2 22।

4 साध्यकारिका, 61।

5 साध्यप्रवचनसूत्र, 2 8। और तुलना कीजिए साध्यप्रवचनभाष्य, 1: 164

6 साध्यप्रवचनसूत्र 2 34, योगसूत्र, 2 3।

7 मुक्त प्रति प्रधानसृष्ट्युपरमो यत् तद्भोगहेतो स्वोपाधिपरिणामविशेषस्य जन्माद्यन्यानु-  
त्पादनम् (साध्यप्रवचनभाष्य, 6 44)।

8 प्रकृतिवियोगो मोक्ष हृदिन्द्र।

9 साध्यप्रवचनसूत्र, 6 20।

10 योगसूत्र, 1 4।

11 साध्यप्रवचनसूत्र, 5 117।

है, सब प्रकार के जीवन से छुटकारे का नहीं है। सांख्य का दृढ़ विश्वास है कि पुरुष निरन्तर रहता है, और इसीलिए हम सांख्य को निराशावादी नहीं मान सकते। जब प्रकृति का नाटक समाप्त हो जाता है तो इसके विकास अविकसित रूप में लौट आते हैं। पुरुष द्रष्टा रहते हैं यद्यपि उनके देखने के लिए कुछ चेष नहीं रहता। वे ऐसे दर्पण के समान रह जाते हैं जिनके अन्दर कुछ भी प्रतिबिम्बित होने को नहीं है। वे प्रकृति तथा उसके रूपों से पृथक् मदास्थायी मुक्त अवस्था तथा कालातीत अवकाश में विशुद्ध प्रज्ञा के रूप में विद्यमान रहते हैं। मोक्ष की प्राप्ति पर, "पुरुष अवचलित और आत्मसयमी रूप में एक दर्शक की भाँति उस प्रकृति के विषय में चिन्तन करता है जिसने अपना कार्य करना घन्द कर दिया है।"<sup>1</sup> सांख्य के मुक्ति-सम्बन्धी आदर्श को वीद्यों के दृग्गतापरक आदर्श अथवा आत्मा के लोप<sup>2</sup> से, अथवा अद्वैत सिद्धान्त के ब्रह्म में विलीन होने<sup>3</sup> के भाव, अथवा योगदर्शन की अलौकिक सिद्धियों<sup>4</sup> के साथ न मिला देना चाहिए। और न ही मुक्ति आनन्द की अभिव्यक्ति है, क्योंकि पुरुष सर्वगुणातीत है।<sup>5</sup> धर्मशास्त्रों के वाक्य जो आनन्द के विषय में कहते हैं उनका तात्पर्य यही है कि मोक्ष की अवस्था दुःख से छुटकारा पाने का ही नाम है।<sup>6</sup> जब तक पुरुष के अन्दर गुण विद्यमान रहते हैं वह मुक्त नहीं है।<sup>7</sup>

भेदज्ञान के उत्पन्न हो जाने पर प्रकृति तुरत ही पुरुष को स्वतन्त्र नहीं कर देती, क्योंकि पिछले स्वभाव के बल के कारण कुछ और काल तक इसका कार्य चलता रहता है।<sup>8</sup> होता केवल इतना ही है कि शरीर इसमें बाधक नहीं रह जाता। प्रारब्ध-कर्म के बल से शरीर भी चलता रहता है, यद्यपि नये कर्म संचित नहीं होते। जीवन्मुक्त को यद्यपि अविवेक नहीं व्याप सकता तो भी उसके पूर्वसंस्कार उसे शरीर धारण करने के लिए बाध्य करते हैं।<sup>9</sup> बन्धन से मुक्ति और शरीर का चलते रहना ये दोनों अवस्थाएँ एक-दूसरे के अनुरूप हैं (अर्थात् परस्पर-प्रतिकूल नहीं हैं), क्योंकि उनके निर्णायक, भिन्न-भिन्न कारण हैं। मृत्यु के उपरान्त जीवन्मुक्त सम्पूर्ण मोक्ष प्राप्त कर लेता है, जिसे 'विदेहकैवल्य' कहते हैं।<sup>10</sup> जीवन्मुक्त हमें मोक्ष के स्वरूप और उसकी प्राप्ति के उपायों के विषय में उपदेश करते हैं।<sup>11</sup>

यदि प्रकृति के नाटक का अन्त हो जाता है तो पुरुष फिर दर्शक नहीं रह जाता, क्योंकि उसके देखने को फिर कुछ नहीं रहता। तो भी ऐसा कहा गया है कि मुक्तात्मा को ममस्त विश्व का ज्ञान रहता है।<sup>12</sup> इस विषय का ज्ञान ह्यको नहीं है कि मुक्तात्माओं में परम्पर सामाजिक सम्पर्क होता है या नहीं। ऐसा प्रतीत होता है कि वैयक्तिकता का

1 और देखिए माध्यकारिका, 65।

2 सांख्यप्रवचनसूत्र, 5 : 77-79।

3 सांख्यप्रवचनसूत्र, 5 : 81।

4 सांख्यप्रवचनसूत्र, 5 : 82।

5 5 : 74।

6 5 : 67।

7. माध्य का मोक्ष विषयक मत अस्तु के परमानन्द के मत से भिन्न नहीं है जिसका रूप मय प्रकार की क्रियाओं से स्वतन्त्र चिन्तनमात्र है।

8 सांख्यकारिका, 67।

9 सांख्यप्रवचनसूत्र, 3 : 82-83।

10 छांदोग्य उपनिषद्, 8 : 12, 1।

11. 3 : 79।

12 सांख्यप्रवचनसूत्र, सूक्ति, 6 : 59।

सर्वथा लोप हो जाना ही लक्ष्य है, व्यक्तित्व को ऊचा उठाना लक्ष्य नहीं है। प्रकृति तथा अन्य आत्माओं से पृथक्त्व की सबसे उच्च अवस्था तो निष्क्रियता ही है, जिसमें भावना का कोई विश्वास अथवा कर्म की कोई चेष्टा क्षोभ उत्पन्न नहीं कर सकती। बहुत सम्भव है कि इसे मूर्च्छावस्था के समान समझ लिया जाए। प्रशस्तपाद साख्य की मोक्ष-विषयक प्रकल्पना में आपत्ति उठाता है इस आधार पर कि प्रकृति, जो अपने स्वभाव से ही क्रियाशील है, निष्क्रिय नहीं रह सकती। यदि प्रकृति ज्ञानरहित है तो वह इस विषय का ज्ञान कैसे प्राप्त कर सकती है कि पुरुष ने सत्य का साक्षात्कार किया या नहीं ?<sup>1</sup> यदि साख्य के मत में वस्तुओं का केवल तिरोभाव होता है, नाश नहीं होता, तो अज्ञान तथा वासना आदि के भी पूर्णरूप में विनाश की कोई संभावना नहीं है। दूसरे शब्दों में, इसकी पूरी संभावना है कि वे मुक्तात्मा के अन्दर फिर से फूट निकलें।<sup>2</sup>

## 18 परलोक-जीवन

सारत्र दोनो दिशाओं में आत्मा के अनन्त जीवन का निश्चित रूप में प्रतिपादन करता है। यदि आत्मा का जीवन अनन्त काल से न हो तो कोई कारण नहीं कि इसका जीवन अनन्त काल तक रहे। इसलिए आत्मा अजन्मा है। हम आत्माओं की नित्यता को जितना ही अधिक स्वीकार करेंगे, स्रष्टा ईश्वर की आवश्यकता उतनी ही कम होगी।<sup>3</sup> साट्य के मतानुसार, प्रकृति और पुरुष में भेद न करना ही समार का कारण है। यह भेदभाव ही अन्त करण पर एक सस्कार छोड़ता है, जो आगामी जन्म में उसी साधा-तिक दोष को उत्पन्न करता है। लिङ्गदेह, अथवा सूक्ष्म शरीर, के अन्दर, जो एक मूर्त शरीर से दूसरे मूर्त शरीर में निरन्तर सक्रमण करता है, बुद्धि, अहंकार और मन, पांचो ज्ञानेन्द्रिया तथा पांचो कर्मेन्द्रिया, पांच तन्मात्राएँ और भौतिक तत्त्वों के मूलतत्त्व विद्यमान रहते हैं, जो बीज का कार्य करते हैं और उनमें से यह भौतिक शरीर उत्पन्न होता है। भौतिक तत्त्वों के ये सूक्ष्म भाग मानसिक उपकरण के लिए ऐसे ही आवश्यक हैं जैसेकि किसी चित्र के लिए पगदा।<sup>4</sup> यह सूक्ष्म शरीर, जो स्वरूप में अपार्थिव है, अपने नानाविध सक्रमण में किए गए कर्मों के प्रभावों को ग्रहण करता है। नये शरीर के रूप का निर्धारण यही सूक्ष्म शरीर करता है। सुख और दुःख का वास्तविक अधिष्ठान यही

1 'वस्तुतः उदाहरण के रूप में, हम देखते हैं कि उस अवस्था में भी जबकि यह शब्द का प्रत्यक्षज्ञान करवा देती है यह उसी प्रत्यक्षज्ञान की ओर भी काय करती रहती है और इसी प्रकार यह भेदज्ञान करा देने के पश्चात् भी उसी उद्देश्य को लेकर कार्य करती रहेगी, क्योंकि चमकी क्रियाशीलता का स्वभाव (उन्नत ज्ञान से) दूर नहीं होगा' (प्रशस्तपादकृत पदायधर्मसंग्रह पृष्ठ 7)।

2 उदयनकृत परिशुद्धि' 2 2 13, शास्त्रदीपिका, पृष्ठ 323 से आशय।

3 कुछ विचारक, जैसे मीचटेपार्ट, सर्वज्ञानरहित एवं अनुत्पादक ईश्वर के पक्ष में तर्क उप-नियत करते हैं।

4 साख्यकारिका 41। इसलिए हम यह नहीं कह सकते कि केवल बुद्धि, अहंकार तथा मन से ही काम चल जाएगा क्योंकि इन्हें भी एक सूक्ष्म शरीर के आधार की आवश्यकता हाती है। कुछ विद्वानों के मत में यह वास्तव एक स्थूल शरीर की माय उपस्थित करता है। किन्तु इस प्रकार की व्याख्या सन्तोषजनक नहीं है क्योंकि यह प्रबट तथ्य है कि एक जीवन से दूसरे जीवन में सक्रमण-कारण में सूक्ष्म शरीर विना स्थूल शरीर के भी विद्यमान रहता है। विज्ञानविधु का मुदाय है कि एक तीमरे प्रकार का भी शरीर है जिसे अधिष्ठान शरीर कहते हैं और जिसकी रचना भौतिक तत्त्वों के सूक्ष्म रूपा द्वारा होती है तथा जो सूक्ष्म शरीर को ग्रहण करता है (साख्यप्रवचनभाष्य 3 12)।

है।<sup>1</sup> सूक्ष्म शरीर, पुरुष से भिन्न होने पर भी, मनुष्य के विविष्ट सक्षण तथा व्यक्तित्व को बनाता है। इसी के अन्दर संस्कार अथवा पूर्वप्रवृत्तियाँ निहित रहती हैं। सूक्ष्म शरीर की तुलना नाटक के ऐसे पात्र के साथ की जाती है जो नाना प्रकार की भूमिकाओं में कार्य करता है। इसमें यह शक्ति इसलिए है क्योंकि यह प्रकृति के सर्वव्यापकत्व गुण में हिस्सा बढ़ाता है। सूक्ष्म शरीर के साथ पुरुष का संयोग दुःख का कारण भी है और लक्षण भी है, और यह तब तक स्थिर रहता है जब तक यथार्थ अनादृष्टि प्राप्त नहीं हो जाती। जहाँ सूक्ष्म शरीर बराबर बने रहते हैं, वहाँ के शरीर जिनका माता व पिता के द्वारा निर्माण होता है, मृत्यु के समय नष्ट हो जाते हैं।<sup>2</sup> सूक्ष्म शरीर का भौतिक शरीर के साथ सम्बन्ध ही जन्म है, तथा सबसे पृथक् हीना मृत्यु है। उन पुरुषों की अवस्था को छोड़कर जो मोक्ष को प्राप्त कर लेते हैं, विम-शरीर का अस्तित्व एव पुन-जन्म सम्पूर्ण सम्बन्ध तक रहता है, जिसके अन्त में विद्याम तथा साध्यावस्था की पुनरावृत्ति होती है। किन्तु जब सृष्टि का फिर से आरम्भ होता तो वह पुनः अपने मार्ग पर चल देता है।

यथाक्रम शरीर रूपी ढानो में प्रतिष्ठापन का निर्णय भावों (प्रवृत्तियों) द्वारा होता है, जो उन कर्मों के परिणाम हैं जिनका सूक्ष्म तथा भौतिक शरीर के बिना सम्पन्न होना असम्भव है।<sup>3</sup> बौद्ध तथा छकुर की भाँति यह अन्वेषणाध्य-निर्मरता अनादि है और इसे बोध न मानना चाहिए।<sup>4</sup> बुद्धि, अहंकार, सूक्ष्म शरीर तथा स्थूल शरीर का विनाम एक भौतिक प्रक्रिया है और परिणाम भी भौतिक है, यद्यपि इनमें से कुछ पदार्थ इतनी सूक्ष्म रचना वाले हैं कि साधारण इन्द्रियों द्वारा उनका प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता। यह भौतिक संघटन ही एक जीवित प्राणी, देवता, मनुष्य अथवा पशु बन जाता है, जब इसका सम्बन्ध किसी पुरुष के साथ हो जाता है।

धर्म और अधर्म प्रकृति की उत्पत्ति और अंत कारण के गुण हैं।<sup>5</sup> ये विशेष शरीरों तथा इन्द्रियों के निर्माण में—जो जीवित प्राणियों के अवकूल हो, अर्थात् विकास की प्रेणी में उनके अपने-अपने स्वामि के अनुसार हो—सहायक होते हैं। कर्म का विधान भावों अर्थात् बुद्धि की प्रवृत्तियों द्वारा कार्य करता है।<sup>6</sup> प्रत्येक आत्मा अपने शारीरिक संघटन की अपेक्षा करती है, और अपने अदृष्ट के अनुसार उच्चतम से निम्नतम प्राणी तक की

1 साध्यप्रवचनसूत्र, 3 : 9।

2 साध्यकारिका, 39।

3 साधनारिका, 52। जहाँ आत्मस्वप्ति और नाशयण विषयशरीर तथा भाव के परापर-सम्बन्ध की अनुभववर्ता और मनुष्य पदार्थों के सम्बन्ध के रूप में व्याख्या करते हैं, वहाँ विज्ञानमित्र इसे बुद्धि और इनकी उपाधियों के सम्बन्ध बताता है।

4 इन प्रकार सृष्टि तीन प्रकार की है : एक, भौतिक सब जिसमें आत्माएँ एतल शरीरों के साथ रहती हैं। इसमें भाँट उल्लेख्य प्राणियों के और पाँच निम्नतम प्रेणियों के प्राणियों के वगे हैं, जो मध्यम प्रकार के स्थिति, जिसकी उत्पत्ति एक प्रेणी है, तीनों प्रेणियों में होने प्राणियों के घोरद्वय वगैरे होते हैं। दूसरी, शिष्यशरीरों की सृष्टि (सम्भावितवर्ग), और तीसरी बौद्धिक सृष्टि (प्रत्ययवर्ग अथवा भाववर्ग) जिसके अन्तर्गत बुद्धि की प्रवृत्तियाँ, भावनाएँ और अहंकार, जिनके चार विभाग उनके बाह्यवर्तित की काथा देने, अर्थात् बनाने, मनुष्य बनने तथा सम्पूर्ण करने के कारण लिए गए हैं, सम्बन्धित रहती हैं (साध्यकारिका, 53, साध्यप्रवचनसूत्र, 3 : 46)।

5 साध्यप्रवचनसूत्र, 5 : 25, साध्यकारिका, 43।

6 साधनारिका, 40, 43, 55, अथर्वश्रीवा, 7 : 12 ; 10 : 4, 5।

तीन प्रकार के शरीरों के लिए देखिए साध्यप्रवचनसूत्र, 5 : 124।

श्रेणियों मे से गुजर सकती है,<sup>1</sup> जो सख्या मे चौदह है। हमे एक ऐसा शारीरिक सघटन प्राप्त हो सकता है जहा हमारा जीवन अस्पष्ट सवेदनाओं, और पशुओं की सहज प्रवृत्तियों अथवा वनस्पतिजगत की मूढ गतियों तक सीमित हो। वनस्पतिजगत् भी अनुभव का एक क्षेत्र है।<sup>2</sup> ये सब प्रकृतिजन्य वस्तुएं अन्तर्निविष्ट पुरुष के विकास को रोक सकती हैं किन्तु उसे नष्ट नहीं कर सकती।

## 19. क्या सांख्य निरीश्वरवादी है

हम देख आए हैं कि किस प्रकार साख्य के मूल तत्त्वों को उपनिषदों तथा भगवद्गीता मे आदर्शपरक ईश्वरवाद के आगे गौण स्थान प्रदान किया गया है। महाकाव्य के दर्शन ने जहा साख्यप्रतिपादित विश्व के सृष्टि-विषयक सिद्धान्त तथा पुरुष की नितान्त निर्दोषता की प्रकल्पना को अपना लिया, वहा उसने पुरुष तथा प्रकृति को आत्मनिर्भर यथार्थ-सत्ताओं के रूप मे स्वीकार नहीं किया, बल्कि इन्हे एक परम ब्रह्म की अवस्थाओं के रूप मे प्रस्तुत किया। तो भी साख्यदर्शन अपने प्राचीन शास्त्रीय रूप मे ईश्वरवाद का समर्थन नहीं करता। एक परम आत्मा के सर्वोपरि भाव के प्रति अपनी उपेक्षा, तथा अविद्या के सम्बन्ध और आत्मा के ससार मे उलझे रहने के अपने सिद्धान्त से साख्य हमे बौद्ध मत स्मरण कराता है। यह सम्भव है कि साख्य का प्रयत्न व्यवस्थित रूप मे इस प्रकार की औषणा करने मे रहा हो कि युवितयुक्त पद्धति का आश्रय हमे आत्माओं की यथार्थता के प्रत्याख्यान की दिशा मे नहीं ले जाता।

सृष्टिरचना-सम्बन्धी कठिनाइयों का दिग्दर्शन कराया गया है। समस्त कार्य या तो किसी स्वार्थ को लक्ष्य मे रखकर किए जाते हैं या उपकार की दृष्टि से किए जाते हैं। ईश्वर, जिसके सब स्वार्थ पूर्ण हो चुके हैं, अब और कोई स्वार्थ नहीं रखता। यदि ईश्वर स्वार्थमय उद्देश्यों अथवा इच्छाओं से प्रभावित होता है तो वह स्वतन्त्र नहीं है। और यदि वह स्वतन्त्र है तो वह सृष्टिरचना-सम्बन्धी कार्य मे अपने को लिप्त नहीं करेगा।<sup>3</sup> यह कहना कि ईश्वर न तो स्वतन्त्र है, न बद्ध ही है तर्क के समस्त आधार को ही मिटा देना होगा। ससार की रचना को दया कार्य नहीं माना जा सकता, क्योंकि सृष्टि-रचना से पूर्ण आत्माओं को कोई दुःख नहीं था, जिससे छुटकरा पाने की उन्हे आवश्यकता हो। यदि ईश्वर केवल शुभ कामना से ही प्रेरित हो तो उसके द्वारा उत्पन्न सभी प्राणी सुखी होने चाहिए थे। यदि यह कहा जाता है कि आचरण के भेदों के अनुसार ईश्वर को मनुष्यों के साथ भिन्न भिन्न वर्तव्य करना होता है, तो इसका उत्तर यह है कि कर्मविधान ही कार्यकारी सिद्धान्त हुआ और ईश्वर की सहायता अनावश्यक है।<sup>4</sup> फिर भौतिक पदार्थ का उद्भाव एक अभौतिक आत्मा से नहीं हो सकता। पुरुषों का नित्यजीवन ईश्वर की अनन्तता तथा उसके कर्तृत्व के साथ संगति नहीं रखता। ईश्वरवाद अमरत्व मे आस्था को दुर्बल करता हुआ प्रतीत होता है, क्योंकि यदि आत्माओं का स्रष्टा कोई है, तो आत्माएं अनादि न हुईं और तब आत्माएं अमर भी नहीं हो सकती। सारय का, जो ज्ञान की कड़ी सीमाओं के ही अन्दर रहने के लिए उत्सुक है, यह मत है कि ईश्वर की

1 सांख्यकारिका, 44।

2 साख्यप्रवचनसूत्र, 5 12।

3 साख्यप्रवचनसूत्र, 1 93 94।

4 साख्यप्रवचनसूत्र, 5 1। देखिए तत्वकीमुदी, 57।

यथार्थता ताकिक प्रमाणों द्वारा सिद्ध नहीं की जा सकती ।<sup>1</sup> ईश्वर के पक्ष में कोई युक्ति-युक्त प्रमाण, अथवा धानुमानिक ज्ञान अथवा श्रुतिविहित प्रमाण नहीं है । सांख्य इन अर्थों में अनीश्वरवादी नहीं है कि वह यह सिद्ध करता है कि ईश्वर नहीं है । यह केवल यही प्रदर्शित करता है कि ईश्वर है—ऐसी कल्पना करने का कोई हेतु नहीं है ।<sup>2</sup> धर्मशास्त्रों में जो ईश्वरवादपरक वाक्य आते हैं, वे वस्तुतः मुक्तार्त्माओं की स्तुतियाँ हैं ।<sup>3</sup>

वैदिक ऋचाओं के पुरातन देवता हेतुवादी सांख्य की छत्रछाया में रह सकते हैं । किन्तु वे स्वरूप में नित्य नहीं हैं । सांख्य एक व्यवस्थापक ईश्वर की कल्पना को स्वीकार करता है, जो सृष्टिरचनकाल में प्रकृति के क्रमिक विकासों की व्यवस्था करता है । शिव, विष्णु इत्यादि केवल प्रतीतिरूप माने गए हैं ।<sup>4</sup> सांख्य एक ऐसे ईश्वर को मानता है जो पहले प्रकृति के अन्दर लीन था और पीछे से प्रकट हुआ ।<sup>5</sup> आत्माएँ, जो महत् आदि के प्रति अनासक्ति भाव के अभ्यास द्वारा प्रकृति में लीन हो जाती हैं, सर्वज्ञ तथा सर्वकर्ता कही जाती हैं ।<sup>6</sup> ये वे लक्षण हैं जिन्हें हम साधारणतया ईश्वर के बताते हैं, किन्तु क्योंकि सांख्य के मत में प्रकृति सदा दूसरे के शासन में रहती है,<sup>7</sup> इसलिए ये देवता स्वतन्त्र नहीं हैं ।

प्रकृति का अचेतन किन्तु अन्तर्मय हेतुविज्ञान जो हमें लीम्नीश के पूर्वस्थित मामञ्जस्य के सिद्धान्त का स्मरण कराता है, सांख्यदर्शन में एक कठिन समस्या है । यह कैसे होता है कि प्रकृति का विकास आत्माओं की आवश्यकताओं के अनुकूल हो जाता है ? पुरुष के बिना प्रकृति निःसहाय है, और नहीं पुरुष प्रकृति की सहायता के बिना मोक्ष प्राप्त कर सकता है । दोनों को एक-दूसरे से नितान्त विलक्षण मानना कठिन है । सगडे और अधे का दृष्टान्त असंगत है, क्योंकि वे दोनों चेतन हैं और परस्पर परामर्श कर सकते हैं । परन्तु प्रकृति चेतन नहीं है ।<sup>8</sup> फिर, अन्त में केवल पुरुष ही मोक्ष प्राप्त करता है ऐसा कहा गया है, प्रकृति नहीं । चूर्म्बक तथा लोहे के टुकडे की उपमा भी यहाँ ठीक नहीं बैठ सकती, क्योंकि पुरुष और प्रकृति के साम्निध्य का स्थायित्व होने से विक्राम का भी कभी अन्त न होगा । प्रधान ज्ञानविहीन है और पुरुष उदासीन है, और उन्हें परस्पर सम्बद्ध करने वाला कोई तीसरा तत्त्व नहीं है । ऐसी अवस्था में दोनों का सम्बन्ध नहीं हो सकता ।<sup>9</sup> उस नदी की उपमा जो दर्शकों के आगे प्रदर्शन करके अपना नाच बन्द कर देती है, सम्यक् कल्पना प्रतीत नहीं होती । पुरुष भूल से प्रकृति के माथ सम्मिश्रित हो जाता है, और उसके प्रतिकार का उपाय इस गडबड को और अधिक गडबडाता प्रतीत होता है । कहा जाता है कि बुराई को उसका पूर्ण उपभोग करके दूर करना है ; पुरुष को मोक्ष तब होगा जब इसे प्रकृति के कार्यकलाप से सर्वथा विरक्ति हो जाएगी ।

1 सांख्यप्रवचनसूत्र, 5 12 । तुलना कीजिए शक्तिन : "सर्व वस्तुओं के प्रारम्भ-सम्बन्धी रहस्य का हम उत्पादन नहीं कर सकते, और कम से कम में तो अवश्य अज्ञानी बने रहने में ही मन्तोप-नाम करूँगा" (माइफ एण्ड नेटर्स आफ चार्ल्स डार्विन) ।

2 वह यह नहीं कहता "ईश्वरभावात्" किन्तु केवल यही कहता है—"ईश्वरामिदं" ।

3 सांख्यप्रवचनसूत्र, 1, 95, 3 : 54 56 ।

4 सांख्यप्रवचनसूत्र, 3 57 ।

5 प्रकृतिर्नानस्य च—

6 सर्ववित् सर्वकर्ता,

7 सांख्यप्रवचनसूत्र,

8 शांकरभाष्य, 2 : 2, 7 ।

9 शांकरभाष्य, 2 : 2, 7 ।

परवर्ती विचारको ने पुरुष की आवश्यकताओं तथा प्रकृति के कर्मों के इस सामञ्जस्य की व्याख्या करना असम्भव देखा, और इसलिए वाचाओं को दूर करके प्रकृति के विकास के मार्गप्रदर्शन का कार्य ईश्वर के सुपुर्द किया।<sup>1</sup> इस प्रकार उन्होंने उक्त दर्शन की मौलिक योजना को उत्कृष्ट बनाया। साख्य की भाग एक ऐसे सर्वग्राही जीवन के लिए है जो भिन्न-भिन्न पुरुषों को उनके अपने अपने सस्थान सुपुर्द करता है। वाचस्पति का मत है कि प्रकृति के विकास का सञ्चालन एक सर्वज्ञ आत्मा द्वारा होता है। विज्ञानभिक्षु का विचार है कि कपिल द्वारा ईश्वर का निषेध एक प्रकार का नियामक सिद्धान्त है जिसपर उसने इसलिए आग्रह किया कि जिससे मनुष्यों को एक नित्य ईश्वर की ओर अत्यधिक ध्यान लगाना छोड़ने के लिए फुसलाया जा सके, क्योंकि ईश्वर की ओर अत्यधिक ध्यान लगाना सत्य तथा भेदविधायक ज्ञान के मार्ग में बाधक होता है। अनीश्वरवाद को भी वह एक अनावश्यक रूप से अमर्यादित दावा (प्रौढिवाद) मानता है, यह दिखाने के लिए कि साख्यदर्शन को एक ईश्वरवादी प्रकल्पना की आवश्यकता नहीं है। कभी-कभी वह साख्य के अनीश्वरवाद को प्रचलित मतों के प्रति रियायत बताता है।<sup>2</sup> और बहुत ही भोलेपन से यह भी सुझाव देता है कि निरीश्वरवाद का आविष्कार इस निश्चित उद्देश्य को लेकर किया गया है कि दुर्जन पुरुषों को भरमाया जा मके, जिससे कि वे यथार्थ ज्ञान को प्राप्त करने से दूर रहे।<sup>3</sup> ईश्वर के विषय में साख्य के भाव की व्याख्या कर डालने का भी वह प्रयत्न करता है। अनेक स्थानों पर<sup>4</sup> विज्ञानभिक्षु साख्य के विचारों तथा वेदान्त के विचारों में परस्पर समन्वय स्थापित करने का प्रयत्न करता है।<sup>5</sup> वह एक व्यापक पुरुष की यथार्थता को स्वीकार करता है। "वह, सर्वोपरि, अर्थात् व्यापक सार्वभौम, सामूहिक पुरुष है, सब कुछ जानने तथा सब कुछ करने की शक्ति रखता है, और च्मुम्बक पत्थर के समान केवल सान्निध्य के कारण गति देने वाला है।"<sup>6</sup> तो भी साख्य तत्त्वज्ञान-विषयक मौलिक समस्या को दृष्टि से ओझल कर देता है, क्योंकि यह पर्याप्त रूप में सर्वाङ्गीण नहीं है। इसके समक्ष इस प्रकार का एक भ्रमपूर्ण विचार रहा कि उक्त जिज्ञासा का इसके अपने प्रयोजन के साथ कोई सम्बन्ध नहीं है।

## 20 सामान्य मूल्याङ्कन

दार्शनिक विचारधारा के इतिहास का विद्यार्थी मौलिक समस्याओं की पुनरावृत्ति को निरन्तर ही पाता है, भले ही उनके कथन विविध प्रकार के क्यों न हों और भले ही उनके रचयिताओं का काल तथा स्थान एक दूसरे से कितना ही भिन्न क्यों न हो। समस्याओं में परिवर्तन नहीं होता, समाधानों के अन्दर भी उतना परिवर्तन नहीं होता,

1 वाचस्पति, विज्ञानभिक्षु और नागेश। तुलना कीजिए वाचस्पति ईश्वरस्थानि धनाधिष्ठानाय प्रतिवघापनय एव व्यापार (तत्त्ववैशारदी 4 3)।

2 अभ्युपगमवाद (साख्यप्रवचनभाष्य प्रस्तावना)।

3 पापिर्ना ज्ञानप्रतिबन्धाद्यम।

4 साख्यप्रवचनभाष्य, 1 122 5 61 65, 6 52 66।

5 सत्ता के उपादान कारण प्रकृति को ब्रह्म से अविभक्त बताया गया है। और यत् ब्रह्म आत्माया से भिन्न है (साख्यप्रवचनभाष्य 1 69 3 66)।

6 स हि परपुरुषसामान्य सवज्ञानप्रमितमत एवकतु ताजवित्तमच्च (साख्यप्रवचनभाष्य 3 57)। और दक्षिण साख्यप्रवचनभाष्य, 5 12।



जितना कि उनके प्रयोग में होता है। जब विकास की वैज्ञानिक प्रकल्पना जीवन के अत्यन्त अपरिपक्व अकुर से लेकर पूर्ण विकसित पुष्प समान पुरुष तक विकास की एक मुख्यस्थित प्रक्रिया को खोज करती है, तो यह प्रकल्पना ऐसी नहीं है जिसे नया समझा जा सके, क्योंकि यह इतनी ही पुरातन है जितनी कि भारत में उपनिषदों अथवा यूनान में अनाक्सिमाण्डर, हिरेक्लिटस और एम्पिडोकलीज हैं। किन्तु इस विषय में, जो नवीन है वह विकास के व्योम का परीक्षात्मक अध्ययन और आधुनिक विज्ञान द्वारा उक्त प्रकल्पना का प्रमाणीकृत किया जाना है। साध्य की प्रकल्पना, जो मनुष्य के मानसिक अनुभव को आवश्यकता को कुछ सन्तोष प्रदान करती है, एक ऐसा दार्शनिक विचार है जो अधिकतर तत्त्वविज्ञान-विषयक प्रवृत्तियों के संचे के प्रभाव से प्राप्त हुआ है, न कि पदार्थों के अस्तित्व-अन्वेषी अध्ययन से उत्पन्न वैज्ञानिक प्रेरणा द्वारा मिला है। किन्तु साध्य का दार्शनिक मत, जो प्रकृति और पुरुष के द्वैतभाव तथा अनन्त पुरुषों के अनेकत्व का प्रतिपादन करता है और जिसके अनुसार प्रत्येक पुरुष असौमित है और तो भी अर्णों की अनौमितता का व्याघात नहीं करता और उनसे बाह्य तथा स्वतन्त्र अस्तित्व रखता है, दर्शनशास्त्र की मुख्य समस्या का सन्तोषप्रद समाधान नहीं माना जा सकता। द्वैतवाद-परक यथार्थवाद मित्यह तत्त्वविज्ञान का परिणाम है। हमारे लिए प्रारम्भ में ही यह समझ लेना ठीक होगा कि पुरुष और प्रकृति अनुभवजन्य तथ्य नहीं हैं, बल्कि अनुभव से परे की इस प्रकार की अमूर्तभावात्मक सत्ताएँ हैं जिन्हें इस समस्या की ध्याया के लिए मान लिया गया है।

साध्य की पुरुष-विषयक प्रकल्पना का तात्पर्य इस भौतिक तथ्य से है कि चैतन्य गति, तथ्य तथा विद्युत् की भाँति धनित का एक रूप नहीं है। अत्यन्त सन्तुलित विज्ञान केवल मात्र एक ऐसे सम्बन्ध को ही सिद्ध कर सका है जिसमें कतिपय स्नायविक प्रक्रियाय भतिपय चैतन्यपूर्ण घटनाओं के साथ सम्बन्धित रहती हैं। जहाँ भौतिक जीवन से हमें चैतन्य की प्राप्ति नहीं हो सकती, वहाँ चैतन्य को अपने ऐहलौकिक रूप में भौतिक जीवन के माध्यम का संसर्ग मिलता है। इस अनिवार्य सम्बन्ध को दृष्टि से ओझल करना भ्रम है। पुरुष के विषय में कहा गया है कि उसका अस्तित्व मानसिक अवस्थाओं की अविच्छिन्न गति से ऊपर तथा उनसे पृथक् है। इस प्रकार का पुरुष न तो अनुभवजन्य है और न ऐहलौकिक तत्त्वविज्ञान के विचार-क्षेत्र में आता है। यदि हम पुरुष से उक्त सबको पृथक् कर दें जो भौतिक है, अनुभूत पदार्थों के प्रत्येक गुण को उससे हटा दें, तो ऐसी प्रत्येक सामग्री जिसके द्वारा हम इसको निश्चित रूप से लक्षित कर सकें, हमारे बंध के बाहर हो जायगी। निरपेक्षरूपक पद्धति का अत्यन्तमन करके पुरुष की परिभाषा करते हुए, उसे नित्य तथा अखण्ड कहा गया है, "जो परिणामों नहीं है अर्थात् विविधता की छाया में भी रहित है" और सदा अपने विशुद्ध आत्मस्वरूप में अवस्थित है। यहाँ तक कि यह आदर्श क्रियाशीलता से भी वञ्चित है और एक विशुद्ध चेतना को सम्भावना मात्र धनता है। हमारे व्यक्तित्व के अन्दर इसकी कल्पना इस रूप में की गई है कि यह ऐसा एक सत्त्व है जो हमारी मानसिक प्रक्रियाओं को, जिसका उद्गम हमारे भौतिक सघटन द्वारा हुआ है, प्रकाशित करता है। यह उस नाटक के पात्रों में सम्मिलित नहीं है जिसका कि यह साक्षीरूप में द्रष्टा है। यह आत्मा जिसके उपयोग के लिए प्रकृति को कला का अस्तित्व है, कभी रणमंच पर नहीं आती, बल्कि यह कहा जाता है कि समस्त अनुभव उसको ओर लक्षित करता है। हमें जो दृष्टिगत होता है वह जीव्य है, जो विशुद्ध पुरुष नहीं है, बल्कि प्रकृति की उपाधि से युक्त पुरुष्य है। प्रत्येक आत्मा जो हमारे ज्ञान में आती है, शरीरधारी आत्मा है। हम जीव की एकता का विभाजन कर देते हैं जब हम

उसे उस पुरुष की वगल में रखते हैं जो अपने में परिपूर्ण है और बाह्य जगत् के पदार्थों तथा, प्राणियों के माध, जो केवल प्रकृतिजन्य पदार्थों के सघटन है केवल आनुपङ्गिक रूप में सम्बद्ध है। यदि हम अनुभवजन्य तथ्यों में ठीक-ठीक विश्वास करें तो हमें स्वीकार करना होगा कि एक निर्गुण आत्मा, जिसमें से समस्त वस्तुविषय निकाल दिया गया है, केवल एक कल्पित रचना है।

पुरुष के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए दी गई साख्य की युक्तियाँ आनुभविक व्यवृतियों के अस्तित्व का ही प्रमाण बनती हैं अतीन्द्रिय प्रमाताओं के अस्तित्व का नहीं। यह तथ्य साख्य की पुरुषों के अनेकत्व की प्रकल्पना में स्पष्टरूप में प्रकट हो जाता है। पुरुषों के अनेकत्व के विषय में प्रधान हेतु जो दिया गया है वह यह है कि यदि केवल एक पुरुष होता तो जब इसकी बुद्धि भ्रांति से वापिस लौटती तो समस्त सृष्टि की प्रक्रिया का अन्त हो जाता। किन्तु ऐसा कुछ नहीं होता। यह विश्वरूपी नाटक अन्त बद्ध आत्माओं के लिए तब भी निरन्तर चलता रहता है जबकि कुछ एक आत्माएँ मोक्ष प्राप्त कर लेती हैं। यह युक्ति कि यदि पुरुष अनेक न होकर एक ही हो तो शरीरों में अवस्थित सभी जीवात्माएँ एक ही समय में मृत्यु को प्राप्त हो जाएँ और एक ही समय में जन्म ग्रहण करें, इस धारणा के आधार पर है कि जन्म तथा मृत्यु शाश्वत पुरुष पर लागू हैं, जो सारयदर्शन को अभिमत नहीं है। हम केवल यही अनुमान कर सकते हैं कि शरीरधारी आत्माएँ अनेक हैं और भिन्न-भिन्न हैं, क्योंकि वे सब एक साथ न जन्म लेती हैं, न मरती हैं। यदि एक मनुष्य किसी विशेष पदार्थ को देखता है तो अन्य मनुष्य उसे उसी समय में नहीं देखते, क्योंकि प्रत्येक जीवात्मा का अपना अपना शारीरिक सघटन तथा अपनी अपनी रुचि है।<sup>1</sup> अनुभवसिद्ध आत्माओं की अनेकता से, जिसे सभी दार्शनिक स्वीकार करते हैं, नित्य आत्माओं की अनेकता के प्रति, जिसे साख्य मानता है जाने की आवश्यकता प्रतीत नहीं होती। साख्य-प्रतिपादित पुरुष प्रकृति से सर्वथा भिन्न है। हम इसके सम्बन्ध में किसी प्रकार के विशिष्ट लक्षणों, जैसे व्यक्तित्व अथवा सृजनशक्ति आदि का प्रयोग नहीं कर सकते। पुरुषों के विषय में सब प्रकार के विशिष्ट लक्षणों का प्रयोग सम्भ्रम के कारण है। आत्मा सब प्रकार के गुणों से रहित है, अखण्ड है, अविनश्वर है, अचल है, सर्वथा निष्क्रिय तथा धीर है सुख-दुःख तथा अन्य किसी प्रकार की भावना से अप्रभावित रहती है। समस्त परिवर्तन तथा लक्षण प्रकृति से सम्बद्ध हैं। पुरुषों के अन्दर भेद प्रतिपादन करने का कोई आधार प्रतीत नहीं होता। यदि प्रत्येक पुरुष के अन्दर एक ही समान चैतन्य तथा सर्वव्यापकता के लक्षण हैं, एक-दूसरे के अन्दर न्यूनतिसन्यून भेद भी नहीं है, क्योंकि वे सब प्रकार की विविधता से उन्मुक्त हैं तो पुरुषों के अनेकत्व की कल्पना करने का कोई भी कारण नहीं रहता। बिना भेद के बहुत्व असम्भव है। यही कारण है कि गौडपाद सरीखे सारय के टीकाकारों का भी भ्रम व एक पुरुष की प्रकल्पना की ओर है।<sup>2</sup> वस्तुओं का सुखोपभोक्ता एक अवश्य होना चाहिए, वह यह दर्शाता है कि एक सुखोपभोक्ता आत्मा है, निष्क्रिय पुरुष नहीं है। रूप, जन्म, मृत्यु उदभवस्थान तथा भाग्यगम्पद् के पृथक् पृथक् विवरण हमें केवल अनुभूतिसिद्ध ऐहलौकिक जीवों के बहुत्व की ओर ले जाते हैं। तीन वृत्तियों की भिन्न-भिन्न अवस्थाओं से हम मौलिक अनेकत्व का अनुमान नहीं कर सकते, क्योंकि वे तो केवल प्रकृति के रूपान्तर हैं। यह कहा जाता है कि प्रकृति के विषय में जो सारय का यह मत है कि प्रकृति पुरुषों

1. सवसिद्धान्त्यासग्रह, 12. 68-69।

2. देखिए साख्यकारिका, 11 और 44 पर गौडपाद।

के भोग तथा मोक्ष के लिए प्रवृत्त होती है, इस मत की भाँति है कि पुरुषों को अनेक होना चाहिए। यदि पुरुष केवल एक ही होता तो बुद्धि भी एक होती। किन्तु हमें याद रखना चाहिए कि विपुल पुरुष अर्थात् अनात्मन है और उसे किसी विषय की कामना नहीं है। प्रकृति का नाटक असास्वनत्र पुरुषों के लिए नहीं है, बल्कि केवल प्रतिबिम्बित अहंभावरूप जीवात्माओं के लिए है। जीवात्माओं के अनेकत्व के विषय में कोई विवाद नहीं है। अमीक्षण तथा मोक्ष के लिए उत्कण्ठा उन आत्माओं के लिए ही ठीक है जो भेद न करने के कारण दुःख पा रही हैं, भिन्न-भिन्न युक्तिया प्रकृति से सम्बद्ध वास्तविक आत्माओं के ही बहूत्व की सिद्ध करती है, उस पुरुष को नहीं जिसे हम नैति-नैति के मार्ग से प्राप्त करते हैं। अनेकत्व में सीमितताएँ मिश्रित रहती हैं, और एक परम, अभिन्नवश, शाश्वत तथा अनुपाधिक पुरुष एक से अधिक नहीं हो सकता। यह पुरुष की सत्ता प्रकृति के अभिनय के लिए आवश्यक है तो एक पुरुष पर्याप्त है।<sup>1</sup> यह प्रकट है कि सम्पूर्ण पुरुष की उपार्धसत्ता को स्वीकार करने के लिए बाध्य है, क्योंकि इसका महत्त्व जगत की व्याख्या करने के लिए है। प्रत्येक चैतन्यपूर्ण अवस्था का सम्बन्ध एक मंचनन व्यक्ति के साथ होता है। हमें केवल तभी सबेदना होती है जब आत्मा किसी एक रूप में सबेदना प्राप्त करती है, अन्यथा कभी नहीं होती। किन्तु हम पुरुष की आत्मा को उनके अनुभवों से मृग्य करके कैसे जान सकते हैं। जहाँ हम मानसिक तथ्यों का विवरण बिना किसी मानसिक प्रमाणा (विषयो) की कल्पना किए नहीं दे सकते, वहाँ ही उनका विवरण नहीं-नहीं नहीं दे सकते, यदि उस प्रमाणा (विषयी) को किसी अभौतिक द्रव्य का रिक्त केन्द्र बना दें या उसे एक ऐसी सार्वभौमिकता अपरिवर्तनीय तत्त्व मान लें जो सर्वो धत विशिष्ट तथ्यों से सर्वथा असम्बद्ध हो। पुरुष की उपस्थिति के द्वारा अपने चैतन्यपूर्ण अनुभवों की गति की व्याख्या करना वस्तुतः तथ्य के विशिष्ट स्वरूप को फिर से वाहराना है और आराधन में इसे अपना कारण आप बताना है। पुरुष कोई ऐसा अति-प्राकृतिक आच्छादन नहीं है जो अपने अन्दर समस्त चैतन्य अनुभवों को समाविष्ट कर ले। नामस्त साक्ष्य में पुरुष और जीव के बीच कोई स्पष्ट भेद नहीं मिलता। यदि पुरुष अनादिशाल में अपरिवर्तनीय, निष्क्रिय तथा सर्वथा सूक्ष्म है तो यह ज्ञाता अथवा उपभोगना नहीं हो सकता, क्योंकि उस अवस्था में यह अद्यारोपण के आधार पर भूल भी कर सकता है। किन्तु ये गुण प्रकृति के नहीं हो सकते, क्योंकि ये प्रज्ञाधान प्राणियों के गुण हैं। अद्यारोपण अथवा अग्रास का तात्पर्य है किसी प्रज्ञासम्पन्न प्राणी द्वारा एक पदार्थ के गुणों का दूसरे पदार्थ में आधान किया जाना। इस प्रकार जीवात्मा के विचार का विकास हुआ। जीवों का अस्तित्व व्यक्तियों के रूप में है। परन्तु इससे हम यह परिणाम नहीं निकाल सकते कि पुरुष अपना स्वतन्त्र अस्तित्व किसी अन्य लोक में, जो देव और मान को परिधि से बाहर है, रखते हैं; पुरुष पूर्ण आत्मा का नाम है, जिसे अनुप्यदेहस्य आत्मा के माय न पिना देना चाहिए। पुरुष निदचय ही मुझमें, इस व्यक्तित्वच मुझ में है।

1 सर्वभूतक आत्माओं के अनेकत्व के विषय में, बिन्दुवा स्वरूप निर्गुण तथा सर्वात्मिक विपुल प्रजा है, शक्यताओं कहते हैं, 'यह सिद्धान्त कि सब आत्माएँ प्रकाशक हैं और उनमें प्रकृति से मानसिक शक्ति (निष्क्रियता अथवा आत्माओं के असास्वनत्र) के विषय में कोई भेद नहीं है, यह उपलब्ध करता है कि यदि एक आत्मा वा सम्बन्ध सूक्ष्म और दुःख से है तो सब आत्माएँ सूक्ष्म-दुःख से सम्बद्ध होंगी' (शांकरशास्त्र, 2 : 3, 50)। 'यह मानना कि अनेकों संध्यापी आत्माएँ हैं, सम्भव है, क्योंकि इस प्रकार का कोई दुष्टान्त नहीं मिलता' (शांकरशास्त्र, 2 : 3, 53)। आत्माएँ यदि एकसमान सर्वत्र व्यापक हैं तो सब एक ही स्थाव को घेरेंगे।

जो मेरा अन्तस्तत्त्व तथा सारतत्त्व है। और जीव अथवा व्यक्ति, अपनी समस्त अविवेक-पूर्ण मनको तथा स्वार्थपरक उद्देश्यो सहित, उस पुरुष की केवल विकृति है। इस प्रकार का कथन कि प्रत्येक जीव अपने पुरुष को समझने के लिए प्रयत्नशील है, यह निर्देश करता है कि प्रत्येक जीव मौलिक रूप में पुरुष है, प्रत्येक मानव मौलिक रूप में दिव्य है।

प्रकृति भी अनुभव से एक अपकर्षण है। पदार्थ-जगत् के पक्ष में यह एक प्रति-दम्बकभाव है। यह उस अज्ञात तथा पदार्थ जगत् के कल्पनात्मक कारण की सजा है। यदि यथार्थ अनुभवसिद्ध है, तो प्रकृति विशुद्ध प्रमेय विषय का ऐसा अपकर्षण है जो वृद्धिगम्य नहीं है। जब प्रकृति के लिए 'अव्यक्त' शब्द का प्रयोग किया जाता है तो प्रकृति का उक्त स्वरूप स्वीकार कर लिया जाता है। यह केवल मात्र रिक्तता है, क्योंकि यह वस्तुओं का स्वरहित अधिष्ठान है। पदार्थ जगत् के सर्वाधिक सामान्य लक्षण प्रकृतिविषयक विचार के अन्दर संक्षिप्त रूप में आ जाते हैं। शारीरिक तथा मानसिक सृष्टि का प्रत्येक भाग उस तनाव का प्रतीक है जो एक गुण और उसके विरोधी के मध्य विद्यमान है और जो क्रियाशीलता को उत्पन्न करता है। यदि परिवर्तन अन्तर्निहित क्षमता का वास्तविकता तक पहुँचने का मार्ग है, तो इसे एक प्रकार का ऐसा सघर्ष मानना चाहिए जो किसी भी आकृति को अपने यथार्थ रूप को प्राप्त करने के लिए मार्ग में आनेवाली बाधाओं पर विजय पाने के लिए करना होता है। तीनों गुण समस्त सत्ता के तीन क्षणों को दर्शाते हैं, और प्रकृति, जिसे तीनों गुणों की साम्यावस्था कहा गया है, समस्त जीवन का केवल ढाँचा मात्र है। जैसाकि महादेव कहता है, यह ऐसी कोई वस्तु नहीं है जो गुणों की पृष्ठभूमि में रहती है, किन्तु गुणों की त्रिमूर्ति है।<sup>1</sup> तीनों गुण प्रकृति के रूप हैं, धर्म नहीं। यथार्थ में जो एक भावात्मक अपकर्षण है वह, व्यावहारिक दृष्टिकोण से देखने पर, एक भेदरहित बहुगुण बन जाता है, जिसके अन्दर सब वस्तुओं को उत्पन्न करने की क्षमता विद्यमान है।

साख्य में प्रतिपादित प्रकृति तथा गुणों की परिभाषा से ऐसा मत बनाने की प्रवृत्ति होती है कि प्रकृति तथा उसका विकास ये अन्ततोगत्वा सही अर्थों में यथार्थ नहीं हैं। तीनों गुण समस्त जीवन की आवश्यक अवस्थाओं के उपलक्षण हैं। प्रकृति के विकास की प्रत्येक स्थिति में सन्निहित हैं—एक आदर्श अथवा आशय (सत्त्व), उसे प्राप्त करने का प्रयत्न (रजस्), और एक भौतिकता (तमस्)। ये अपकर्षण नहीं हैं, बल्कि कम से कम विज्ञान भिक्षु की सम्मति में निश्चित विध्यात्मक सत्ताएँ हैं। बिना इनके कुछ भी नहीं रह सकता। साख्य के अनुसार, ये सघर्ष की स्वाभाविक स्थिति में रहते हैं। प्रकृति के अन्दर विरोधी क्षमताएँ रहती हैं। इनमें केवल क्रियाशीलता की प्रवृत्ति ही नहीं है, बल्कि क्रियाशीलता का विरोध करनेवाली विपरीत प्रवृत्ति भी है। तनस् एक निरोधक शक्ति है। क्रियाशीलता में बाधा डालने के कारण यह क्रियाशीलता का आधार भी बन जाता है। सत्तावान, अथवा वह जिसके अन्दर तीनों गुण हैं अधिक न अधिक पथार्थता का नहीं बल्कि एक स्थिति का प्रतिनिधित्व करता है। सत्त्व, रजस् और तमस् को एक ओर विरोधी स्थिति में विद्यमान मानना और दूसरी ओर पदार्थ के घटक मानना केवल तभी सम्भव है जबकि हम यह स्वीकार करें कि प्रत्येक पदार्थ,

1 विपमत्व। देखिए भंडारणी उपनिषद्, 5 2।

2 साम्यप्रयत्नमूल वृत्तिसार, 1 61। और देखिए 6 39। तुलना कीजिए गुणा एव पृथिव्याद्यान्या न तु तदतिरिक्ता प्रकृतिरस्ति (योगवार्तिक, 2 18)।

जिसके अन्दर गुण हैं, एक मर्त्य है, एक अद्यधार्मिकता है जो अपने-आपको अतिक्रमण करने का प्रयत्न कर रही है। इस प्रकृतिरूप जगत् में कोई व्यक्ति ऐसा नहीं जो परिपूर्ण हो और सामञ्जस्य प्राप्त करे, क्योंकि सदा ही एक गुण अन्य गुणों की अपनी अधीनता में रखता है। यह तक कि जब सत्त्व का प्राबल्य होता है तब भी तमस् विद्यमान रहता है यद्यपि वह सत्त्व की अधीनता में रहता है। विकास इसमें अधिक और कुछ नहीं है कि किसी एक गुण का प्राधान्य हो, अथवा किसी एक गुण का दमन हो। किन्तु दमन मर्त्या दमन नहीं है। कोई एक गुण अन्य गुणों का मूलोच्छेदन नहीं कर सकता। हम ऐसी किसी अवस्था को विचार में नहीं ला सकते जबकि सत्त्व, रजस् और तमस् अन्यो पर विजय प्राप्त करके अपने-आपमें अस्तित्व रखने हों, या सामाञ्जस्य भाव से रहते हों। प्रलय काल में वे नितान्त सामाञ्जस्यपूर्ण अवस्था में रहते प्रतीत होते हैं। किन्तु यह केवल प्रतीतिमात्र ही है, क्योंकि प्रकृति के विषय में कहा गया है कि यह प्रलय में तनाव की स्थिति में रहती है। इसमें तीन गुण हैं, परन्तु क्योंकि तीनों एक समान शक्तिशाली हैं, इसलिए कोई विकास नहीं होता। विकास तब होता है जबकि इनमें से किसी एक गुण का अधिक प्राधान्य हो जाता है। जब तक सामाञ्जस्य नहीं हो जाता, विकास-कार्य का अन्त नहीं होता। साध्यदर्शन ऐसी एक अवस्था की आशा नहीं रखता जो पूर्णता की अवस्था हो और जिसमें तीनों गुण सामाञ्जस्य-भाव भाव में रहें। प्रकृति की मूल अवस्था सामाञ्जस्य की अवस्था नहीं कही जा सकती। यथार्थ में, यह असमञ्जस की अवस्था है, अर्थात् ऐसी अवस्था जिसमें प्रकृति को न तो हम क्रियाशील ही कह सकते हैं और न निष्क्रिय ही कह सकते हैं। परस्पर असंगत एक-दूसरे के सर्वथा विरोध में रियत प्रतीत होते हैं। यह इतनी सम्भावना नहीं बल्कि उत्पत्ती सीमा अर्थात् असम्भावना है, जहाँ सम्भावनाएँ इतनी अधिक विद्यमान रहती हैं कि वे परस्पर-विरोधी होती हैं। प्रकृति को किसी भी अर्थ में न तो एकत्व और सामाञ्जस्य ही माना जा सकता है। यह सूर्तरूप सामान्य नहीं है, जो भिन्न-भिन्न सत्ताओं की वृद्धि में एकत्र रहता है, अथवा सत्त्व का नाम एकत्व भी नहीं है जो उन सबका लक्षण है। यह गुणी की एक शुद्ध अवस्था है। प्रकृति के क्षेत्र में व्यवस्था लाने तथा उसे सार्थक करने के लिए पुरुष की आवश्यकता है। पुरुष के प्रभाव से असमञ्जस की अवस्था लुप्त हो जाती है; कोई न कोई गुण औरों को दबा कर सर्वोपरि हो जाता है। पूर्णता की अवस्था कभी नहीं हो सकती। गुणों के लिए सामाञ्जस्य असम्भव है। जहाँ पूर्णता की अवस्था नहीं है, वहाँ परिवर्तन, विकास अथवा उल्लास का प्रकट हो जाना आवश्यक है। प्रकृति वा जगत् अपने आपमें नहीं है। इसके तीनों गुणों को धारण करने से ही इसका आत्मविरोधी स्वरूप प्रकट होता है। क्योंकि पूर्णता अथवा धर्मार्थता वह है जिसमें तीनों गुणों के विरोध का दमन कर दिया गया हो अथवा अतिक्रमण कर लिया गया हो, और प्रकृति का स्वरूप ऐसा नहीं है; इसलिए यथार्थ नहीं है। प्रकृति की प्रक्रिया की अन्तर्विहीनता ही इसे अयथार्थ तथा सापेक्ष बना देती है। अद्वैत वेदान्त इस परिणाम का सामना करता है और प्रकृतिजगत् को माया मानता है।

यदि प्रकृति के सामर्थ्य में हम साध्य के मत को तथा पुरुष से इसकी नितान्त स्वतन्त्रता को स्वीकार करें, तो प्रकृति के विकास की व्याख्या करना असम्भव हो जाएगा। हम नहीं जानते कि किसी निर्देशक चेतन्य के बिना अन्तर्निहित क्षमताएँ किस प्रकार कलत्रान हो जाती हैं। जैसाकि साध्य कहता है, जहाँ कोई बुद्धिसम्पन्न तत्त्व उपस्थित नहीं है वहाँ किसी प्रकार की क्रियाशीलता नहीं हो सकती। "जब साध्य-साधकियों के तीनों गुण साम्यावस्था में होते हैं तो वे 'प्रधान' की रचना करते हैं।

प्रधान के परे कोई ऐसा बाह्य तत्त्व-विद्यमान नहीं है जो प्रधान को क्रियाशीलता के लिए बाध्य करे अथवा उससे रोके। पुरुष उदासीन है, वह न तो कर्म में प्रवृत्त करता है और न कर्म से रोकता है। क्योंकि प्रधान किसी सम्बन्ध में स्थित नहीं है, इसलिए यह समझना असम्भव है कि क्यों यह किसी समय तो अपने को महत् के रूप में परिवर्तित करता है, और कभी नहीं करता।<sup>1</sup> “और न हम यही कह सकते हैं कि प्रधान अपने को महत् आदि में इस तरह रूपान्तरित करता है जैसे कि घास दूध के रूप में परिणत हो जाता है, क्योंकि घास को अन्य कारणों की आवश्यकता रहती है जो गाय के अन्दर ही उपलब्ध हैं वैसे के अन्दर नहीं।”<sup>2</sup> यह तर्क कि सीमित कार्यों से असीमित कारण का अनुमान किया जा सकता है, आवश्यक नहीं है कि तीन गुणों से मिल कर वनी प्रकृति की यथार्थता को सिद्ध कर दे। गुण परस्पर में एक-दूसरे के प्रतिबन्धक हैं और इसलिए कार्य है। यदि गुण असीमित है, तो कोई असमानता उत्पन्न नहीं हो सकती और इस प्रकार कोई कार्य उत्पन्न नहीं हो सकता।<sup>3</sup> यदि तीनों गुण साम्यावस्था में प्रधान की रचना करते हैं, और यदि उनमें परस्पर श्रेष्ठता अथवा निकृष्टता का सम्बन्ध नहीं है, तो वे पारस्परिक अधीनता के सम्बन्ध में नहीं आएंगे, क्योंकि तब वे अपनी नितान्त अधीनता से वञ्चित हो जाएंगे। क्योंकि ऐसा कोई बाह्य तत्त्व नहीं है जो गुणों को उत्तेजित करके उन्हें क्षुब्ध अवस्था में पहुँचा दे, इसलिए क्रियाशीलता असम्भव है।<sup>4</sup> अचेतन प्रकृति अनायास ही कार्यों को उत्पन्न नहीं कर सकती, जो पुरुषों के प्रयोजनों को सिद्ध करते हैं। प्रज्ञा प्रकृति का धर्म नहीं हो सकती, क्योंकि इससे साख्य के मुख्य वैशिष्ट्य का प्रत्याख्यान होगा।<sup>5</sup> श्रुतिग्रन्थ हमें ऐसी प्रकृति के विषय में, जो ससार के विकास का कारण है किन्तु जो किसी प्रज्ञावान द्वारा प्रेरित नहीं होती, कुछ नहीं कहते। साख्य की प्रकल्पना विकास के अन्दर एक योजना का होना स्वीकार करती है, क्योंकि प्रकृति की क्रियाशीलता का अन्तिम कारण पुरुषों को अपनी मुक्ति प्राप्त करने के योग्य बनाना है। अचेतन प्रकृति की कल्पना के आधार पर, प्रकृति का नैमित्तिक कारण अथवा अन्तिम कारण होना सम्भव नहीं आ सकता। कभी-कभी यह सुझाव दिया जाता है कि प्रकृति की क्रियाशीलता स्वयंभूत है अथवा स्वाभाविक है। घोड़ा गाड़ी को स्वभाव से खींचता है, जब की कोचवान केवल घोड़े की चाल का निरीक्षण करता है और कुछ नहीं। किन्तु स्वभाव से भूतकाल के कर्मों की पूर्वकल्पना होती है। घोड़े बुद्धिमान मनुष्यों द्वारा प्रशिक्षित किए जाते हैं। किन्तु साख्य की प्रकल्पना के आधार पर पुरुष का निर्देशकत्व मानना सम्भव नहीं है। बछड़े की शारीरिक पुष्टि के लिए गाय के थनों में से दूध के स्वतः निकलने की उपमा यहाँ लागू नहीं होती, क्योंकि

1 शाकरभाष्य, 2 2 4। और देखिए शाकरभाष्य, प्रश्नोपनिषद्, 6 3।

2 शाकरभाष्य, 2 2, 5।

3 ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य, 2 2, 1।

4 शाकरभाष्य 2 2, 8। रामानुज कहते हैं “यदि साख्य के अनुयायी मानते हैं कि जगत का उद्भव मुख्य और उसकी अधीनस्थ सत्ताओं के एक विशेष सम्बन्ध (अगाग्निभाव) का परिणाम है जो गुणों को अपेक्षाकृत उत्कृष्टता तथा हीनता पर निर्भर है और यह भेद अनेक गुणों के स्थाना के भेद के कारण है (साध्यकारिका, 16), तो क्योंकि प्रलय अवस्था में तीनों गुण साम्यावस्था में हैं, उनमें न कोई द्वन्द्व से श्रेष्ठ है न हीन है, अतः अगाग्निभाव का यह सम्बन्ध तब नहीं रह सकता और इसलिए जगत वा उद्भव नहीं हो सकता। यदि यह माना जाए कि प्रलयावस्था में भी कुछ असमानता रहती ही है, तो उससे परिणाम यह निकलेगा कि यह सृष्टि शायद्वत है” ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य, 2 2, 6)।

5 शाकरभाष्य, 2 2, 9।

निकटतम तथा अन्तिम कारणों में भेद करना चाहिए।<sup>1</sup> एक तथ्य का कथन करना रहस्य का हटाना नहीं है। हमें कुछ ऐसे विधान मिलते हैं जिनसे वस्तुएं गेल जाती हैं, किन्तु जब तक हम इन सब विधानों के अन्तिम स्रोत को स्थापित न करें तब तक समाधान अपूर्ण है। अर्थ और अगड़े मनुष्य की उपमा धातिपूर्ण है क्योंकि वे दोनों बुद्धि-साधन और त्रिधासील कर्ता हैं जो अपने सामान्य प्रयोजन को सिद्ध करने के लिए योजना बना सकते हैं। पुरुष और प्रकृति का ऐसा कोई एक सामान्य प्रयोजन नहीं है। अचेतन प्रकृति को दुःख नहीं हो सकता; उदासीन पुरुष दुःख का अनुभव नहीं कर सकता। दोनों समार के प्राण के लिए किस प्रकार सहयोग कर सकते हैं? इस प्रश्न का उत्तर तब तक नहीं दिया जा सकता जब तक कि साक्ष्य एक उच्चतर एकत्व को स्वीकार करने से निवृत्त करता है।<sup>2</sup>

विषयी (प्रमाता) और विषय (प्रमेय) एक उच्चतर एकत्व के पक्ष हैं, भिन्न हैं तो भी एक सम्पूर्ण इकाई के ही अन्तर्गत हैं। यदि हम आनुभविक स्तर पर हैं तो भी हमें कहना होगा कि समस्त चैतन्य एक प्रमेय विषय का चैतन्य है और समस्त वया-चैतन्य का प्रमेय विषय है, अपने को पदार्थ-जगत् से भिन्न करने तथा उससे सम्बद्ध करने में हम आत्मा को जान सकते हैं। अन्यथा नहीं। अपने जगद्-विषयक अनुभव को विस्तृत करने में ही हम आत्मा के अपने चैतन्य को गहन बनाते हैं। यदि हम प्रमाता (विषयी) तथा प्रमेय (विषय) की सम्बन्ध-विहीनता की कल्पना करें, तो एक ते दूसरे की ओर सम्भव असम्भव होगा। दो पक्षों की एकता उनके भेद की पूर्व-बल्यना है। यह केवल हमारी अविद्या, हमारे अज्ञान अथवा हमारे अनुभव के स्वरूप तथा उसकी ध्वंसावधि पर विचार न करने के कारण ही है कि हम प्रमाता तथा प्रमेय में परस्पर एकत्व को पहचानने में अशक्य रहते हैं। यह विस्तृत सत्य है कि मन तथा पदार्थ का द्वैतपरक विचार हमारे मनो के लिए स्वाभाविक है, किन्तु हमें थोड़ा-सा भी विस्तृत यह बताना है कि यदि दोनों पृथक् हैं तो हमें उन्हें जोड़ने के लिए एक तृतीय वस्तु की आवश्यकता है। ज्योंही हम इस तृतीय वस्तु की कल्पना को असन्तोषप्रद समझ लेते हैं, त्यों ही हमारे पास एक ही मत स्वीकार करने की श्रेय रह जाता है कि दोनों एक ही परम चैतन्य के पक्ष हैं जो समस्त ज्ञान तथा जीवन का भी आधार है। इस परम एकत्व के पहचानने में जो असफलता है, यही साक्ष्य की प्रकल्पना में एक मौलिक भूल है।

समस्त प्रमाण जो हमारे पास है, यह प्रदर्शित करता है कि द्वैतभाव परम नहीं है कि पुरुष और प्रकृति आनुभविक रूप से संबद्ध नहीं हैं। हम यहां पर साक्ष्य के कुछ घांटे-में मूढम विकरण उच्चतम के समर्थन में दे रहे हैं। प्रकृति पुरुष के अन्दर एक साथ ही अपने विषय में तथा जगत् के विषय में, जिसमें यह निवास करता है, सत्य अस्तित्व के ज्ञान को उत्पन्न करती है। क्या यह दोनों के भेद की पृष्ठभूमि में जो एकत्व है उसकी साक्षी नहीं है? प्रकृति तभी व्यक्त होती है जब इसका सम्बन्ध प्रमाता (विषयी)

1. शाकरभाष्य, 2, 2, 3। और "नाय, जो एक बुद्धि-सामान्य प्राणी है, अपने बड़ों से प्रेम करता है, अपने इच्छा से दुःख को बर्न देती है; इसके अतिरिक्त मनुष्य के पुत्रों से भी दुःख निकलता है।"

2. विज्ञानभिर, जो एक ईश्वरवादी है, पुरुष तथा प्रकृति के संपर्क करने की व्याख्या करने में सफल है। वह लिखता है: "प्रकृतिस्वभावकालिका साध्यशक्तिमया पुरदार्यमुक्ता प्रकृतिः स्वप्नेव पुरवेपाद्यशक्तिव नमुच्यते—अपरवान्तेन सोद्वलत्—अस्मान्तिस्तु प्रकृतिपुरवेपाद्य ईश्वरेण विद्यते।" (विज्ञानभिर, 1 : 1, 2)।

के साथ होता है। जब यह प्रमाता (विषयी) से असम्बद्ध रहती है तो अव्यक्त रहती है।<sup>1</sup> यदि प्रकृति वह है जो करती है<sup>2</sup> तो इसकी सूचना पुरुष द्वारा मिलती है। दूसरे शब्दों में, पुरुष से स्वतन्त्र प्रकृति का विचार समझ में नहीं आ सकता। इस प्रकार का विचार स्वतः विरोधी है। सारय का कहना है कि प्रकृति भी पुरुष के समान, आद्य (मूलभूत), अनुत्पन्न तथा स्वतन्त्र है। यदि हम ठीक-ठीक कहना चाहे तो हमें कहना होगा कि प्रकृति और पुरुष परस्पर-प्रतिकूल है, यद्यपि वे यथार्थ की एक-दूसरे पर निर्भर दो ग्रन्थियाँ हैं। सृजनात्मक विकास के लिए दोनों की पूर्वकल्पना आवश्यक है। यदि नित्य प्रकृति आधाररूपी गर्भ में पुरुष विद्यमान हो तो कोई अनुभव हो नहीं सकता। प्रकृति की धूल को पुरुष के जादू के बश में होना ही होगा, यदि इसे अपने पदार्थों के रूप में विकसित होना है। फिर, प्रकृति के विकास के अन्दर जो एक उद्देश्यवाद रहता है उनका कारण भी पुरुष का प्रभाव है। प्रकृति के विकास को आत्मा की मोक्षप्राप्ति का साधन माना गया है। साख्य यह तो नहीं स्वीकार करता कि प्रकृति ज्ञानपूर्वक कोई योजना बनाती है तथा उसे प्रयोग में लाती है, तो भी यह तो मानता है कि प्रकृति का विकास आत्मा के उद्देश्यों की पूर्ति के लिए बनाई गई योजना का क्रियात्मक रूप है। प्रकृति, जो पदार्थों की विशुद्ध सम्भाव्य क्षमता है, क्या बनती है, यह इस पर निर्भर करता है कि पुरुष का कौनसा रूप या लक्ष्य उसे प्रभावित करता है। प्रकृति, जो सम्भाव्य क्षमता के रूप में सब कुछ है, पुरुषों द्वारा निर्णीत रूप की प्राप्ति से ही इस या उस वस्तु के रूप में आ जाती है। प्रकृति की श्रृंखला में पुरुष यद्यपि कहीं नहीं आता, तो भी यह उसकी कड़ियों से एकसमान सम्बद्ध है। इसका प्रभाव न केवल प्रकृति के विकास को प्रारम्भ करता है, बल्कि निरन्तर इसे सहारा दिए रहता है। यदि निर्णय की भूल से पुरुष ससार की इस नाट्यशाला में हठात न आ जाता, और यदि हमारे भ्रातृ मन प्रकृति के तमाशे को ध्यानपूर्वक न देखते, तो प्रकृति का कोई भी कार्य कतई न होता।

जहाँ पुरुष और प्रकृति का द्वैतभाव मानने से मनुष्य के चैतन्य का उनके स्वभाव के अन्य तत्त्वों से विभाग भी मानना होता है, जिससे ज्ञान, जीवन और नैतिकता बुद्धि को चकरा देनेवाले रहस्य बन जाते हैं वहाँ साख्य ने उक्त सबको बुद्धिगम्य केवल इसलिए कर दिया है कि यह अपने अभिमत के सर्वथा विपरीत भाव को मान लेता है, अर्थात् मनुष्य-स्वभाव के एकत्व को मान लेता है। हम पहले देख चुके हैं कि यदि बुद्धि अनात्मिक और अचेतन होती, तो यह चैतन्य को भी प्रतिबिम्बित न कर सकती। जीवन के दो भिन्न-भिन्न स्तरों से सम्बद्ध वस्तुएँ वास्तविक तथा प्रतिबिम्ब के रूप में कार्य नहीं कर सकती। पुरुष को बुद्धि की अवस्थाओं का अनुभव करनेवाला नहीं कहा जा सकता, क्योंकि बुद्धि के अन्दर इसका प्रतिबिम्ब यथार्थ नहीं है। सारयप्रतिपादित पुरुष का बुद्धि से सम्बन्ध यह सुभाव देता है कि दोनों में वन्धुता है, सर्वथा प्रतिकूलता नहीं है। पुरुष और प्रकृति के सम्पर्क का अत्यन्त घनिष्ठ विन्दु बुद्धि में है, जो ब्रह्माण्ड की शक्ति के व्यापारों में भेद करती है तथा समन्वय स्थापित करती है और, अहंकार की महायता से, साक्षीरूप आत्मा का विचार, इन्द्रिय तथा कार्य-सम्बन्धी क्रियाओं के साथ तादात्म्य करती है। यह बुद्धि ही है जो अपने सत्त्वरूप में भेदपरक ज्ञान के लिए प्रयत्न करती है। जब बुद्धि को यह ज्ञान ही जाता है कि तादात्म्य एक भूल है और

1 साख्यप्रवचनम्ब, 1 79।

2 प्रकरातीति प्रकृति।



देखती है कि सब कुछ केवल गुणों की विद्यमानता है, तो बुद्धि उस मिथ्या प्रदर्शन से जिसे यह समर्थन देती रही है, निरस्त हो जाती है। पुरुष विम्बनाट्टय से अपना सम्बन्ध स्थापित करता है, और प्रकृति भी पुरुष के अन्दर प्रतिबिम्बित होने की अपनी शक्ति खो देती है क्योंकि अहंकार के कार्य नष्ट हो जाते हैं, इसलिए बुद्धि उदासीन हो जाती है, और गुण साम्यावस्था में चले जाते हैं। यदि बुद्धि असमञ्जस में पड़ जाती है तो कहा जाता है कि यह पुरुष के लिए सफट है, और यदि बुद्धि अणुमञ्जस को काट देती है तो कहा जाता है कि पुरुष बच गया। बुद्धि लक्ष्मण पुरुष के समान ही कार्य करती प्रतीत होती है। इसलिए प्रमेय की अपेक्षा इसका सम्पुल्य प्रमाता के साथ अधिक है।<sup>1</sup>

इस मत के नैतिक परिणाम भी इसी प्रकार अर्थपूर्ण हैं। यदि प्रकृति पूर्णरूप से यान्त्रिक है, तो इच्छा-स्वातन्त्र्य एक भ्रान्ति है, क्योंकि इच्छा प्रकृतिजन्य है। नैतिक भेद निरर्थक बन जाते हैं, क्योंकि पाप और पुण्य संशकारमन्त्र अथवा चीजों के समान उलान् पदार्थ हो जायेंगे। किन्तु सांख्य यह स्वीकार न करेगा कि एक मनुष्य को हत्या के लिए विनाशकारक एक पत्थर से अधिक दोष नहीं दिया जाना चाहिए। मनुष्य के अन्दर ऐसा कुछ अवश्य है जो पत्थर अथवा घोषे से नहीं है। प्रकृति के अन्दर भी यान्त्रिकता से अधिक कुछ अवश्यमेव है, अन्यथा यह हत्यारे लिए मोक्ष का साधन नहीं बन सकती थी। सांख्य धर्मपूर्वक कहता है कि यह ज्ञान जो हमारा रक्षक है, प्रकृति का दान है।

पुरुष और प्रकृति के मध्य जो काल्पनिक सम्बन्ध है और जो लविवेक अथवा अभेद के कारण स्थापित किया जाता है, वह सम्भव न होगा यदि दोनों एक-दूसरे से संबद्ध न हों। यह विचार में अज्ञान कठिन है कि ऐसी दो सत्ताओं के परस्पर सम्बन्ध की मिथ्या धारणा जो एक-दूसरे से किसी प्रकार का वास्ता नहीं रखती, किस प्रकार पैदा हो सकती है। इस सम्बन्ध को पर्याप्त रूप में यथार्थ होना चाहिए जिससे प्रकृति का विकास थोड़े बड़ सके। इसलिए भी इसे पर्याप्त मात्रा में यथार्थ होना चाहिए जिससे कि पुरुष अपनी विद्युत्ता तथा प्रकृति रूपी साधन द्वारा अपने पुरुषत्व को पहचान सके। ऐसी वस्तु जिससे पुरुष को सहामता मिलती है, इससे सर्वथा बाह्य नहीं हो सकती। सांख्य पुरुष और प्रकृति को एक-दूसरे के इतना समीप लाने के लिए बाध्य है जिससे कि द्वैतवाद पर उसके आग्रह के कारण हम विद्वान् भी नहीं कर सकते। प्रकृति और पुरुष की पारस्परिक सम्बन्धिता वस्तुतः आवश्यकजनक है। दृष्टान्त के रूप में, ऐसी इच्छा के दान से, जिसे हम अचेतन कह सकते हैं, प्रकृति चोटे-से यान्त्रिक सिलीनों का विकास करती है, जिनके द्वारा वह पुरुषजगत् के दृश्य को देख सके। चेतनापूर्ण आत्मा और अचेतन प्रकृति एक ही विधात की दो स्थितियाँ हैं। यह जीव है जो मुक्त होने के लिए प्रयत्न करता है; क्योंकि सीमित चैतन्य में एक अनन्त चैतन्य की पूर्णकल्पना होती है, जो प्रकृति के स्वभाव से सीमित हो गया है; और सीमित आत्मा, अपने अन्दर निहित अनन्त चैतन्य की खोज करके अपनी सत्य सत्ता को समझ लेती है।

जब माणव यथार्थता की प्रक्रिया को प्रकृति की रचना तथा आत्मा के स्वातन्त्र्य को दो स्थितियों में विभक्त करता है, तो यह समझ लेना चाहिए कि ये यथार्थ

1. विचारण्य अपने 'निवारणविषयसूत्र' (पृष्ठ 63) में कहता है: "यदि वस्तुएँ ऐसी होतीं चैतन्य के साथ उन्हें प्रस्तुत करता है, यदि अहंकार (अहंकार) और वह वह जो उस पर निर्भर है, समस्त रूप, समस्त गुणधर्म इत्यादि, अपने को चैतन्य के समस्त किञ्चिद् वस्तुपरक रूप में प्रस्तुत करते, अर्थात् 'यह एक वस्तु है', 'यह एक सुखोपभोग्यता है', और ऐसे रूप में प्रस्तुत न करते जैसे कि कुछ सामान्य या अविशेषित किया गया हो, तो चैतन्य के वास्तविक रूप अर्थात् 'मैं वस्तु' है, 'मैं सुखोपभोग्यता है' कभी उत्पन्न न होते ('इन्द्रियन बोट' अध्याय 1, पृष्ठ 376)।

भावात्मक हैं, ऐतिहासिक नहीं। वे हमें बताते हैं कि आनुभविक जगत् में दो भिन्न भिन्न प्रवृत्तियाँ हैं जो परस्पर इस प्रकार सम्बद्ध हैं कि उन्हें पृथक् नहीं किया जा सकता। पुरुष और प्रकृति समस्त अनुभव के ये दो पहलू हैं। यदि पुरुष चैतन्यस्वरूप है तो प्रकृति अचेतन है, क्योंकि वह पुरुष के विपरीत लक्षणों वाली है। ये दोनों, अर्थात् चैतन्य और जडता, एक परिणामन के दो पहलू हैं। यथार्थसत्ता न तो केवल पुरुष है और न केवल प्रकृति है। ये अस्तित्वविहीन हैं, क्योंकि जो अस्तित्ववान है उसके नाम व रूप होते हैं। अभौतिक रूप और रूपहीन प्रकृति ये दोनों प्राणियों की क्रमव्यवस्था की उच्चतर और निम्नतर सीमाएँ हैं, यद्यपि उनमें से किसी का भी अस्तित्व नहीं है। सबसे प्रथम अस्तित्ववान महत् है, जिससे शेष सब विकसित हुआ कहा जाता है। यह महत् विशुद्ध प्रकृति नहीं है किन्तु रूपधारिणी प्रकृति है। महत् निर्विकल्प प्रकृति की सविकल्प अभिव्यक्ति है। यदि पुरुष तथा प्रकृति दोनों परस्पर सहयोग न करें तो हमें महत् की प्राप्ति नहीं हो सकती। यह सबसे प्रथम उत्पन्न पदार्थ, अथवा आनुभविक सत्ता है, जो तब पैदा होती है जब पुरुष प्रकृति को सूचित करता है। ईश्वर, जिसको साख्य स्वीकार करता है, विशुद्ध प्रमाता (विषयी) नहीं है, बल्कि अपने अन्दर प्रमेय (विषय) की सम्भाव्य क्षमता रखता है। यदि हम जगत् के उत्पन्न पदार्थों के उद्भव का पीछे तक पता लगाते-लगाते उच्चतम कोटि तक पहुँचें, तो हम एक पूर्णचैतन्यस्वरूप आत्मा तक पहुँचते हैं, जिसके अन्दर सब वस्तुओं की सम्भाव्य क्षमता है, अर्थात् जो विषयी-विषय (प्रमाता-प्रमेय) हैं। सब वस्तुएँ जो विश्व की षटक हैं, प्रमाता-प्रमेय हैं। ईश्वर तथा निम्नतम द्रव्य दोनों में हमें पुरुष और प्रकृति की दो प्रवृत्तियाँ मिलती हैं। वे जिनके अन्दर द्रव्य का प्राधान्य है, निम्नतर स्तर में आते हैं और वे जिनके अन्दर रूप का प्राधान्य है, उच्चतर स्तर में आते हैं। आत्मा की सफलता के अनुपात में प्राणी सृष्टि की क्रमव्यवस्था में ऊँचा स्थान पाता है। प्रकृति की निम्नतम स्थिति में हम वस्तुओं की वस्तुओं के प्रति विशुद्ध वाह्यता पाते हैं, यद्यपि प्रकृति का यह साम्राज्य भी आत्मा के उद्देश्यों के उपयोग में आता है। हम पौधों, पशुओं तथा मनुष्यों में एक श्रेणीबद्ध चढाव पाते हैं। जबकि ऐंद्रिय जीवन की श्रेणी में पौधा नीचे स्थित है, पशु अपने सवेदनाशील भाग को लिए हुए उससे ऊँचे में आता है, मनुष्य अपनी विवेकयुक्त तथा इच्छापरक प्रकृति के साथ उससे भी ऊपर आता है। सब वस्तुएँ निरन्तर ऊँचा-ऊँचा उठने के लिए प्रयत्न करती हैं। विकास की प्रकल्पना व्यक्ति को एक स्थिर परिणाम के रूप में नहीं मानती, बल्कि एक अस्थायी क्रमावस्था के रूप में मानती है, जो पूर्ण पुरुष की अभिव्यक्ति तक पहुँचानेवाली है। ये विपरीत तत्त्व एक मूर्त परिणामन की परस्पर-विरोधी गतियों द्वारा, आपस में एक दूसरे पर निर्भर हैं। यदि हम पुरुष को प्रकृति से पृथक् कर दें, तो यह अयथार्थ हो जाता है। इसी प्रकार प्रकृति भी पुरुष से पृथक् होकर अयथार्थ हो जाती है। सब वस्तुएँ पुरुष और प्रकृति को सयुक्त करती हैं और पुरुष को अधिकाधिक अभिव्यक्त करने के लिए सघर्ष करती हैं, और यह सघर्ष जगत् की प्रक्रिया है।

जब सारथ के विचारक यह मत प्रकट करते हैं कि अनुभवसिद्ध उच्चतम श्रेणी का पदार्थ भी निरपेक्ष नहीं है, तो उनका तात्पर्य यह होता है कि इस आनुभविक जगत् को जहाँ दो प्रवृत्तियाँ एक-दूसरे पर प्राधान्य प्राप्त करने के लिए सघर्ष करती हैं, अपने तात्कालिक आधार के रूप में किसी अन्य तत्त्व की आवश्यकता है। उनका यह सुझाव कि इस सघर्षमय जगत् की पृष्ठभूमि में तथा इससे परे एक और तीसरा पुरुष है और दूसरी और प्रकृति है जो सम्भावित विषयी और विषय है और नित्य एक दूसरे के विपरीत

हैं, न तो अनुभव-विषयक तथ्यों के अनुकूल है और न ही सांख्य के सिद्धान्तों के अनुकूल है। यदि विश्वीय आत्मा (महत्) व्यक्तिरूप प्रमाताओं (अहकार) के अनेकत्व और व्यक्तिरूप प्रमेयों (तन्मात्राओं) को जन्म देता है, तो महत् की पृष्ठभूमि में प्रमाताओं तथा प्रमेयों के अनेकत्व की कल्पना करना आवश्यक है। यदि सब प्रमेयों को घटाकर एक प्रकृति के रूप में परिणत कर दिया जाता है, तो प्रमाताओं को भी घटाकर एक सार्वभौमिक आत्मा के रूप में परिणत किया जा सकता है, जिसे जगत् के लौकिक व्यक्तियों में अनेकविध प्राकृतिक बाधाओं का विरोध करना होता है। यदि पुरुष के अक्षुब्ध चैतन्य तथा प्रकृति की निरन्तर गति को एक-दूसरे से स्वतन्त्र माना जाता है, तो दर्शनशास्त्र की समस्या का समाधान असम्भव है। किन्तु सांख्यदर्शन प्रत्यक्षतः केवल इसीलिए न्यायसंगत प्रतीत होता है कि यह इनके भिन्न-भिन्न पक्ष हैं। वह अद्भुत विधि जिससे ये एक-दूसरे की सहायता करते हैं, वह प्रदर्शित करती है कि ये परस्पर-विरोधी एक ही पूर्ण इकाई के अन्तर्निविष्ट हैं। पारदर्शक द्वैतभाव किसी एकत्व पर अवस्थित है, जो उससे ऊपर है। यदि किसी चीज को समस्त अनुभव की पूर्वकल्पना माना जा सकता है, तो यह एक सार्वभौमिक आत्मा है, जिसपर पुद्गल और प्रकृति की दोनों प्रवृत्तियाँ अवस्थित हैं, क्योंकि ये दोनों, पुरुष और प्रकृति, एक-दूसरे के संबंधातिरुद्ध तथा प्रतिकूल नहीं हैं। जगत् के परिणमन में उक्त विरोध मिट जाता है। यह प्रदर्शित करना है कि दोनों वस्तुएँ मौलिक एकरूपता पर अवस्थित हैं। सांख्य का पुरुष पर बल देने का तात्पर्य, जहाँ इसे जीव के साथ मिश्रित नहीं किया गया है, इससे अधिक और कुछ नहीं है कि वह एक विद्युत् तथा पूर्णसत्ता की उपस्थिति को मानता है, जो वस्तुओं के विभाग से विभक्त नहीं है और विश्वीय अभिव्यक्ति के तनाव व सघर्ष से प्रभावित नहीं है, जो इन सबके अन्दर है और इन सबसे ऊपर है। निरपेक्ष आत्मा इतनी महान है कि वह काल और देश में होती गति से, जिसे वह धारण करती है, सीमित नहीं हो सकती। किन्तु संसार उसके ऊपर आवृत्त है। हेगल के शब्दों में, प्रकृति 'नियंथपरक अनिष्टसूचक शक्ति' है, जो संसार को अस्तित्व में लाती है। यदि हम ऐसी शक्ति को लेकर चलें जो भरी नहीं जा सकती, तो संसार का एकत्व कभी बुद्धि-गम्य न होगा। जैसे ही वह निरपेक्ष आत्मा एक प्रमेय के विषय में अभिज्ञ होती है, वह सर्वोपरि प्रमाता (विषयी) बन जाती है और प्रमेय पर, जिसे महत् की संज्ञा दी गई है, कार्य करने लगती है।<sup>1</sup> विज्ञानभिक्षु महाभारत से एक श्लोक उद्धृत करता है, जिसमें प्रतिपादन किया गया है कि प्रकृति, जो परिवर्तित होती है, अविद्या है और पुरुष, जो सब प्रकार के परिवर्तन में उन्मुक्त है, विद्या है।<sup>2</sup> सांख्य यह सिद्ध करने के लिए उत्सुक है कि प्रकृति ऐसी कुछ वस्तु नहीं है जो विषयीनिष्ठ अर्थात् अद्वयार्थ हो, क्योंकि एक

1 मत्स्यपुराण कहता है कि ब्रह्मा, विष्णु और महेश्वर महत्तत्त्व से उत्पन्न होते हैं, जेमें-जेमें वह त्रयज्ञ रजस्, सत्त्व, तथा तमस् की प्रधानता से युक्त होता है।

सविकारात् प्रधानात् महत्तत्त्व प्रजायते ।

महानित्ययत् स्यान्नित्योक्तानां चायते सदा ।

गुणैर्मयः शोभ्यमानैर्मयस्त्वयो देवा विजज्ञिरे ।

एकमूर्तिस्त्रयो भागा ब्रह्मविष्णुमहेश्वराः ॥

देखिए इष्टिपत्र फिनासोपिक्ल रिप्यू, शब्द 2, पृष्ठ 200 की पादटिप्पणी; और देखिए भाग-वत्. 1 : 3, 223 ।

2 12, 11419 ।

3. सांख्यप्रवचनभाष्य, 1 : 69 ।

ऐसी अयथार्थ वस्तु बन्धनरूप यथार्थता का कारण नहीं बन सकती।<sup>1</sup> जैसे भी हो, प्रकृति पुरुष के प्रति निषेधत्मक है, आत्मा का अनात्मरूप है। आत्मा का अनात्म को देखना<sup>2</sup> इस विषय का प्रमाण है कि आत्मा अनात्म अर्थात् प्रकृति के अस्तित्व को स्वीकार करती है। यह स्वीकृति ही प्रकृति को जो कुछ भी इसका अस्तित्व है, वह प्रदान करती है। प्रमेय का उदय प्रमाता १ उदय के साथ साहचर्य-सम्बन्ध रखता है। यह स्वतः चेतन आत्मा, जिसका महत् के उदय के साथ सह-सम्बन्ध है, कोई जीव नहीं है, क्योंकि यह प्रकृति को क्रियाशीलता के लिए निरन्तर बलात् प्रेरणा करती रहती है, भले ही अनेकों जीव क्यों न मोक्ष प्राप्त कर ले। सर्वोपरि प्रभु के नियन्त्रण द्वारा प्रकृति के अनेकत्व में बराबर उन्नति होती रहती है, जैसेकि बर्गसा की प्राणशक्ति का एक ही स्पन्दन विभक्त होकर प्रकृति में नानाविध प्रतिध्वनियों से परिणत हो जाता है। विज्ञान-भिक्षु सृष्टि के प्रारम्भ में उत्पन्न हुए एक सर्वोपरि पुरुष का उल्लेख करता है, महत्त्व उसके साथ उपाधि अथवा बाह्य विनियोग के रूप में था।<sup>3</sup> यह सर्वोपरि व्यक्तित्व अपने अन्दर एक ओर पुरुष की शान्ति और आनन्द को, स्थिरता तथा मौन को, और दूसरी ओर प्रकृति के कोलाहलपूर्ण बाहुल्य, सघर्ष तथा दुःख को एकत्र संयुक्त किए रहता है। सर्वोपरि प्रभु अपने अन्दर समस्त जीवनों तथा शरीरों<sup>4</sup> को धारण किए हुए है, और प्रत्येक व्यक्तिरूप प्राणी इस अनन्त सागर की केवल एक लहर से अधिक और कुछ नहीं है—विष्वात्मा का अशमात्र है। ईश्वर-महत् प्रारम्भिक एकत्व है, जिसमें दो भिन्न भिन्न प्रवृत्तियाँ एक-दूसरे के अन्दर प्रविष्ट होकर एक ही गई हैं। इस प्रकार वेदान्त और पुराण भी प्रकृति को सर्वोपरि यथार्थसत्ता पर निर्भर मानते हैं।<sup>5</sup> केवल इस प्रकार का मत ही साध्यदर्शन को अधिक सगतिपूर्ण बना सकता है। सारय अद्वैत-विषयक आदर्शवाद के सत्य की ऊँचाई तक नहीं उठता, बल्कि केवल बोध के उस स्तर तक रहने में ही सन्तुष्ट है जो सत् और असत् के भेद पर बल देता है, और दोनों के विरोध को यथार्थ तथा तादात्म्य को अयथार्थ मानता है। इसने जो प्रश्न ठाए हैं, उनके अन्दर क्या-क्या निहित है इसे यह अनुभव नहीं कर सका। उन प्रश्नों की कठिनाई तथा महत्त्व को युग-युग के विरोध तथा विवाद प्रकाश में लाने रहे हैं, किन्तु बहुत कम सन्तोषप्रद समाधान तक पहुँच सके हैं। तो भी विश्व के सम्बन्ध में एक सर्वतोप्राप्ति विचार तक पहुँचना, जिसमें न तो यथार्थसत्ता के किमी अंश का दमन किया गया है और न ही उसे खण्डित किया गया है, मानव-मस्तिष्क का एक महान् प्रयास है। इससे पूर्व कि उनके सत्य सम्बन्ध दृष्टिगत हो सकें, वस्तुओं के भिन्न-भिन्न पहलुओं की स्पष्ट रूप में परिभाषा ढानी चाहिए और उनमें भेद दिखाना चाहिए। साध्य द्वारा किए गए अनुभव के विश्लेषण ने इस प्रकार एक अधिक उपयुक्त दर्शन के लिए भूमि तैयार कर दी।

1 तुलना कीजिए न हि स्वप्नरज्ज्वा बध्न दृष्टम (साध्यप्रवचनभाष्य, 1. 20) ।

2 प्रकृति पश्यति पुरुष (सारयकारिका 65) ।

3 साध्यप्रवचनभाष्य 5 12 ।

4 वायुपुराण के चौथे अध्याय में साध्य-प्रतिपादिन महान् को ईश्वर अथवा ब्रह्म बताया गया है। तुलना कीजिए विष्णुपुराण अविज्ञेय ब्रह्माय समवर्तते । सृजनात्मक मृदा में दिव्य मन ही जगत का आदिश्रोत (जगद्योनि) है।

5 विष्णुपुराण (1 2) से इसे कायकारणशक्तियुक्त कहकर वणन किया गया है। यह सर्वोपरि प्रभु का राय है तथा श्रेष्ठ विश्व का कारण है। चूलिका उपनिषद् प्रकृति के विषय में कहती है 'विकारजननी मायामदृष्टरूपामर्जा ध्रुवाम' । और देखिए साध्यप्रवचनभाष्य 1 26 ।

## पांचवां अध्याय

### पतञ्जलि का योगदर्शन

प्रस्तावना—पूर्ववर्ती परिस्थिति—निर्माणकाल और माहिल्य—साध्य और योग—  
मनोविज्ञान—प्रमाण—योग की कला—नैतिक साधना—शरीर का नियन्त्रण—  
प्राणायाम—इन्द्रिय-निग्रह—ध्यान—समाधि अथवा एकाग्रता—मोक्ष—सर्व-  
भसौकिक सिद्धिया—ईश्वर—उपसंहार ।

#### 1 प्रस्तावना

तथाकथित 'आत्मिक' व्यापार के विषय में मनोव्यापार की अनुसन्धान-समिति के अन्वे-  
षणों ने ऐसी प्रकल्पनाओं को जिन्हें आज तक वैज्ञानिक मध्य सम्झा जाता रहा है, हिला-  
कर रख दिया, जैसेकि यह प्रकल्पना कि बौद्धिक तथा स्मृति-सम्बन्धी व्यापार भस्तिष्क  
सम्बन्धी उपकरण की अविकलता पर ही आश्रित है और उसके क्षय के साथ-साथ ही  
नष्ट हो जाते हैं। अतः अब कुछ विचारक ऐसा विश्वास करने लगे हैं कि चैतन्य-विषयक  
क्रियाओं के लिए भस्तिष्क का अस्तित्व सर्वथा अनिवार्य नहीं है। मनुष्य का मन उन  
क्षमताओं के अतिरिक्त जो पाच ज्ञानेन्द्रियों द्वारा प्राप्त होती हैं, प्रत्यक्षज्ञान सम्पादन  
की अन्यान्य क्षमताएँ भी रखता है—यह हमें मनोविज्ञानशास्त्र के वेत्ता बताते हैं।  
दार्शनिक भी शनै-शनै, इस विचार को मानने लगे हैं कि हमारे अन्दर भस्तिष्क द्वारा  
नियन्त्रित तर्क-वितर्क तथा स्मृति के अतिरिक्त भी अन्यान्य मानसिक शक्तियाँ विद्यमान  
हैं। भारत के प्राचीन विचारक, जिसे हम 'तत्त्वज्ञान-विषयक मनोविज्ञान' कह सकते हैं,  
उमके सम्बन्ध में पर्याप्त क्रियात्मक ज्ञान रखते थे और 'अद्भुत दृष्टि' तथा तत्समान  
अन्यान्य शक्तियों से भी विलकुल परिचित थे। वे हमें बताते हैं कि हम वाह्य इन्द्रियों की  
सहायता के बिना भी देखने तथा जानने की शक्ति प्राप्त कर सकते हैं और उन प्रक्रियाओं  
की, जिनका उपभोग हम भौतिक इन्द्रियों तथा भस्तिष्करूपी साधनों द्वारा करते हैं,  
अधीनता से सर्वथा उन्मुक्त हो सकते हैं। वे यह स्वीकार करते हैं कि साधारणतया जो  
जगत् हमें दृष्टिगोचर हो सकता है उससे अधिक विस्तृत जगत् का अस्तित्व है। जब  
किसी दिन हमारी दृष्टि उपर जगत् को प्रत्यक्ष करने के लिए खुलेगी तो हमें पता लगेगा  
कि हमारे प्रत्यक्षज्ञान का क्षेत्र कितना अधिक विलक्षण एवं महान है; किसी अंधे पुरुष  
को जब पहले-पहले दृष्टि प्राप्त होती है तो जैसा भावता है, ठीक वही दशा हमारी भी  
होगी। इस महत्तर दृष्टि तथा अन्तर्निहित शक्तियों की अभिव्यक्ति को प्राप्त करने के  
लिए विशेष विधान हैं। 'योग' के नियमों का पालन करने से—जैसे ध्यान की शक्ति को  
उच्चता तक पहुँचाने, अपने ध्यान को शक्ति के अगाध स्रोत के ऊपर टिकाकर मन की  
चपलता का निग्रह करने से—व्यक्ति, जैसे व्यायाम करने वाला अपने शरीर को साथ

लेता है उसी प्रकार अपनी आत्मा को पूर्णरूप से साधने में समर्थ हो सकता है। योग की सहायता से हम चैतन्य के उच्चतर स्तर तक पहुँच सकते हैं, जिसका मार्ग मानसिक उपकरण में परिवर्तन के द्वारा प्रशस्त होता है, और इस प्रकार वह उन सीमाओं का अतिक्रमण कर सकता है जिन्हें मानवीय अनुभव की साधारण सीमाएँ समझा जाता है। योग में हम हिन्दू-विचारधारा के उन आधारभूत भावों—यथा भौतिक जगत् की अपेक्षा आत्मिक जगत् की श्रेष्ठता, मौनसाधन तथा एकान्तसेवन, ध्यान, समाधि और बाह्य अवस्थाओं के प्रति उदासीनता आदि—को स्पष्ट रूप में लक्ष्य कर सकते हैं, जिनके कारण आधुनिक विचारको को हिन्दू जाति की, जीवन के प्रति, परम्परागत प्रवृत्ति अद्भुत तथा सनकी प्रतीत होती है। किन्तु जो उससे परिचित है वे यह स्वीकार करते हैं कि हमारी वर्तमान मनोवृत्ति को। जो बाह्य वस्तुओं के बोझ से अत्यधिक आक्रान्त है और जो नीरस, कठोर परिश्रम, भौतिक लिप्सा और इन्द्रियजन्य उत्तेजना के कारण आत्मा के यथार्थ जीवन से सर्वथा विरक्त है, सुधारने के लिए इस साधना की नितान्त आवश्यकता है।

योग शब्द का प्रयोग नाना अर्थों में होता है।<sup>1</sup> साधारण रूप से इसका तात्पर्य 'क्रियाविधि'<sup>2</sup> हो सकता है। कभी-कभी इसका प्रयोग सयोजित करने के लिए होता है।<sup>3</sup> उपनिषदों तथा भगवद्गीता में आत्मा के विषय में कहा गया है कि वह अपनी सासारिक और पापमय अवस्था में सर्वोपरि आत्मा से पृथक् तथा विरक्त रहती है। सब पापों तथा दुःख की जड़ यह पृथक्त्व, भेदभाव तथा विरक्ति ही है। दुःख तथा पाप से छुटकारा पाने के लिए हमें आध्यात्मिक एकत्व, अर्थात् एक के अन्दर दो की भावना, अर्थात् योग को प्राप्त करना चाहिए। पतञ्जलिकृत योगदर्शन में योग का अर्थ जुड़ना (एकत्व) नहीं, बल्कि केवलमात्र प्रयत्न है, अथवा, जैसा कि भोज का कहना है, पुरुष तथा प्रकृति के मध्य वियोग है। यह एक खोज है उसकी जिसे नावलिसे ने 'हमारे अतीन्द्रिय अहम' के नाम से पुकारा है, जो हमारे अस्तित्व का दैवीय तथा नित्य अणु है। इसका अर्थ प्रयत्न, कठोर परिश्रम भी होता है और इस प्रकार इसका प्रयोग इन्द्रियों तथा मन के निग्रह के अर्थ में होने लगा।<sup>4</sup> यद्यपि कभी-कभी इसका समाधि के लक्ष्य के पर्यायवाची अर्थों में भी व्यवहार किया गया है, पर अधिकतर इसका प्रयोग उस तक पहुँचने के मार्ग के अर्थों में ही किया गया है। ऐसे स्थल कम नहीं हैं जहाँ ईश्वर की सर्वोपरि शक्ति के लिए इसका प्रयोग किया गया है।<sup>5</sup> पतञ्जलि के अनुसार, मानवीय प्रकृति (भौतिक तथा आत्मिक) के भिन्न-भिन्न तत्त्वों के नियन्त्रण द्वारा पूर्णता-प्राप्ति के लिए क्रिये गये विधिपूर्वक प्रयत्न ही योग है। भौतिक शरीर, सक्रिय इच्छाशक्ति और सम्भ्रमेण की शक्ति रखनेवाले मन को नियन्त्रण के अन्दर लाना आवश्यक है। पतञ्जलि ने कुछ ऐसे अभ्यास पर बल दिया है जिनसे शारीरिक चञ्चलता की चिकित्सा हो सकती है तथा मलिनता दूर की जा सकती है। और जब इन अभ्यासों से हमें अधिक शक्ति, दीर्घ-

1 देखिए भारतीय दर्शन, खण्ड 1, पृष्ठ 434-35।

2 भगवद्गीता, 3 3।

3 देखिए भारतीय दर्शन खण्ड 1 पृष्ठ 435। देखिए ऋग्वेद, 1 34, 9 7 67 68, 3 27, 11, 10 30 11, 10 114 9, 4 24, 4, 1 5 3, 1 30, 7, शतपथ ब्राह्मण 14 7, 1 11। याज्ञवल्क्य के अनुसार, जीवात्मा तथा सर्वोपरि आत्मा के संयोग का नाम ही योग है।—सयोगो याग इत्युक्त्वो जीवात्मपरमात्मनोरिति (सर्वदर्शनसंग्रह, 15)।

4 योगसूत्र 1 1।

5 भगवद्गीता, 9 5। बलदेवकृत प्रमेयरत्नावलि पृष्ठ 14 भी देखिए।

कालीन युवावस्था और दीर्घजीवन प्राप्त हो जाए, तो इनका प्रयोग आध्यात्मिक मुक्ति के लिए करना उचित है। चित्त की शुद्धि तथा शान्ति के लिए अन्य विधियों का प्रयोग किया जाता है। पतञ्जलि का मुख्य लक्ष्य आध्यात्मिक सिद्धान्त का प्रतिपादन नहीं, बल्कि क्रियात्मक रूप में यह संकेत करना है कि संयमी जीवन द्वारा किस प्रकार मोक्ष प्राप्त किया जा सकता है।<sup>1</sup>

## 2. पूर्ववर्ती परिस्थिति

प्राचीन समय से भारत में यह विचार चला आया है कि हम साधना द्वारा ऐसी अनेकी भौतिक और मानसिक सिद्धियाँ प्राप्त कर सकते हैं जो साधारण मनुष्यों में नहीं पाई जाती, और धारीरिक तथा मानसिक क्रियाओं के संयम से हमें दुःख से छुटकारा पाने में सहायता मिलती है। समाधि और सम्मोहक मूर्छा के महत्त्व के सम्बन्ध में अपरिपक्व विचार ऋग्वेद में पाए जाते हैं, जिसमें 'मुनि' शब्द भी आया है।<sup>2</sup> इसके अनुसार, दिव्य प्रकाश पर ध्यान लगाना भक्ति का एक पवित्र कार्य है।<sup>3</sup> अथर्ववेद में यह विचार कि कठोर साधना द्वारा अलौकिक शक्तियाँ प्राप्त की जा सकती हैं, बहुत आया है।<sup>4</sup> उसके पश्चात् शीघ्र ही तपस्या का भाव उत्पन्न हुआ, जिससे निग्रह को एक नैतिक स्वरूप दिया जाने लगा। अपने मन को नित्य में केन्द्रित करने के लिए, मनुष्य को समस्त सामारिक सुखोपभोग का त्याग करना चाहिए। उपनिषदों के अनुसार, योगाभ्यास यथार्थसत्ता के मत्प्राप्त की चेतनापूर्ण आन्तरिक खोज है। ध्यान तथा एकाग्रता पर बल दिया गया है,<sup>5</sup> क्योंकि आत्मा का विपरीतरूप में प्रत्यक्ष ज्ञान अल्पसा सम्भव नहीं है। उपनिषदों ने तप और ब्रह्मचर्य को महान शक्ति के उत्पादक

1 योगतत्त्व उपनिषद् ने योग चार प्रकार का बताया गया है : मन्त्रयोग, लययोग, हठयोग और राजयोग। पतञ्जलि-प्रतिपादित योग अन्तिम प्रकार का है, क्योंकि यह मन को निश्चल करने तथा समाधि अवस्था प्राप्त करने की प्रक्रिया का विस्तार से प्रतिपादन करता है। हठयोग के मत में शारीरिक क्रियाओं पर आधिपत्य प्राप्त किया जा सकता है। शरीर को बल में करना पतञ्जलि के योग का एक भाग है। मन्त्रयोग विश्वास-चिकित्सा पर आधारित है। यद्यपि ईसाई विचारक, जो इस विधि का प्रयोग करते हैं, ऐसा कहते हैं कि यह ईसाई मन तथा पादरियों के प्रभाव का परिणाम है, तो भी इस विषय का प्रमाण मिनता है कि विश्वास-चिकित्सा किन्हीं एक धर्म तक सीमित नहीं है। 0म० क्यूई हमें प्राचीन चिकित्सक का स्मरण कराता है। विश्वास के द्वारा चिकित्सा प्रकृति की व्यवस्था में हस्तक्षेप नहीं है, जिसमें सालात् ईश्वर का हाथ अथवा किसी भी अतिप्राकृतिक तत्त्व का प्रवेग काम करता हो। मन्त्रों द्वारा चिकित्सा केवल ऐसी अवस्थाओं में ही सम्भव है जहाँ रोग मनुष्य-जान से सम्बन्ध रखता हो और मस्तिष्क इन्द्रियों की असफलता के कारण, किसी एक बात के हठात् हृदय में बैठ जाने से, अथवा मानसिक आघात के कारण विकृत हो गया हो। तुलसी मसखरे का यह गणन कि "मूत्र कोई ऐसी दूटी हूँ जिसे विश्वास के द्वारा फिर से जोड़ दिया गया हो, तो मैं तुम्हारे दाबों की सुन सक्ता हूँ", एकदम निरर्थक नहीं है।

2 10 - 136, 4-5, देखिए भारतीय दर्शन, खण्ड 1, पृष्ठ 89-90।

3 ऋग्वेद, 3 3, 9, 10 में गायत्री का उल्लेख आया है। और देखिए शुक्ल यजुर्वेद, 3 : 35, सामवेद, 2 8, 12।

4 भारतीय दर्शन, खण्ड 1, पृष्ठ 98-99।

5 बृहदारण्यक उपनिषद्, 4 . 14, 3 5, 4 : 4; वैश्वीय उप०, 1; कठ, 3 . 12, प्रश्न,

गुण वताया है।<sup>1</sup> ऐसी उपनिषदें जिनमें सारथ्य के सिद्धांत आते हैं, योग-सम्बन्धी क्रियाओं का 'भी वर्णन' करती हैं। कठ, श्वेताश्वतर और मैत्रायणी उपनिषदें धार्मिक सिद्धि के क्रियात्मक पक्ष का उल्लेख करती हैं, जोकि साख्य के सैद्धांतिक अन्वेषण से भिन्न हैं। 'योग' एक पारिभाषिक शब्द के रूप में कठ, तत्तिरीय और मैत्रायणी उपनिषदों में आता है,<sup>2</sup> किन्तु यह नहीं कहा जा सकता कि उनमें वर्णित योग तथा पतञ्जलि का योग एक समान है। हो सकता है कि समाधि का विचार उपनिषदों के उस सिद्धांत से विकसित हुआ हो जो परम-ब्रह्म की प्राप्ति अथवा आनुभाविक जीवन की वस्तुओं से मुक्ति की तुलना सुपुष्टि के साथ करता है। कठोपनिषद में योग की उच्चतम अवस्था का वर्णन करते हुए कहा गया है कि उसमें इन्द्रियो को मन तथा बुद्धि के साथ सर्वथा शान्त भाव में लाया जाता है।<sup>3</sup> इसलिए यह स्वाभाविक ही था कि ऐसे व्यक्ति थे जिन्होंने कृत्रिम उपायों द्वारा ऐसी भ्रष्टावस्था लाने का प्रयत्न किया। मैत्री उपनिषद में छ प्रकार के योग का उल्लेख आता है और पतञ्जलि योगदर्शन के पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग पाया जाता है।<sup>4</sup> यह प्रकट है कि पतञ्जलि का योग आरम्भिक उपनिषदों के काल में पूर्णता तक नहीं पहुँचा था, यद्यपि परवर्ती उपनिषदों में हमें इसकी क्रमिक उन्नति दिखाई देती है।

बुद्ध ने योग का अभ्यास दोनों अर्थों में किया। उन्होंने कठोर तपस्याएँ भी की तथा उच्च श्रेणी का चिन्तन भी किया। ललितविस्तर ग्रन्थ के अनुसार, तपस्या की नानाविध विधियाँ बुद्ध के समय में प्रचलित थीं।<sup>5</sup> बुद्ध के कुच्छिक गुह, जैसे 'आलार', योगविद्या में निपुण थे। बौद्धसूत्र एकाग्रता की योग की विधियों से अभिज्ञ हैं। बौद्ध मत में प्रतिपादित ध्यान की चार अवस्थाएँ साधारण रूप में शास्त्रीय योग की चेतनापूर्ण एकाग्रता की चार स्थितियों के साथ अनुकूलता रखती हैं।<sup>6</sup> बौद्धमत के अनुसार, श्रद्धा, शक्ति, विचार, एकाग्रता तथा बुद्धि इन पाँच गुणों के धारण कर लेने से योग के लक्ष्य की प्राप्ति हो सकती है।<sup>7</sup> और योग भी इस मत को स्वीकार करता है।<sup>8</sup> बौद्ध मत की योगाचार शाखा बौद्ध सिद्धान्त को योग के विवरणों के साथ स्पष्ट रूप में मिलाती है। परवर्ती बौद्ध ग्रन्थ एक परिष्कृत योग पद्धति का आश्रय लेते हैं।<sup>9</sup>

महाभारत में साख्य और योग का उपयोग एक ही पूर्ण इकाई के दो पूरक अक्षों के रूप में किया गया है, और ये क्रमशः सिद्धांत तथा व्यवहार अथवा दर्शन तथा धर्म के प्रतीक हैं। ऐसा कहा जाता है कि योगदर्शन ईश्वर को छव्वीमवे

1 छांदोग्य उपनिषद 3 17, 4, बृहदारण्यक 1 2, 6, 3 8, 10, तैत्तिरीय, 1 9, 1, 3 2, 1, 3 3, 1 तैत्तिरीय ब्राह्मण, 2 2 3, 3 इतपथ ब्राह्मण 11 5, 8, 1।

2 6 10।

3 छान्दोग्य, 6 8, 6 भी देखिए।

4 6 18।

5 भारतीय दशम, खण्ड 1, पृष्ठ 288, टिप्पणी 2।

6 योगसूत्र, 1 17। देखिए भारतीय दशम, खण्ड 1, पृष्ठ 346 347।

7 मञ्जुसामनिकाय 1 164।

8 योगसूत्र 1 33।

9 विस्तृत विवरण के लिए देखिए होपकिंस कृत 'योग टैक्नीक इन दि ग्रेट एपिक' जनरल आफ दि अमेरिकन ओरियण्टल सोसाइटी, 22।



तत्त्व के रूप में स्वीकार करता है। इसके अतिरिक्त, मोक्ष, जिसे प्रारम्भ में परब्रह्म के साथ तादात्म्य माना गया था, अब आत्मा का प्रकृति से पृथक्करण हो जाता है, जबकि परब्रह्म का वह मर्वतोप्राप्ति स्वरूप नहीं रहा जिसमें से व्यक्ति-रूप आत्माएं प्रादुर्भूत हुईं, बल्कि वह ईश्वर अर्थात् सहायक हो गया। महाभारत में धारण, प्राणायाम का उल्लेख है।<sup>1</sup> उक्त महाकाव्य के अनेक तपस्वियों ने चमत्कारी शक्तियों को प्राप्त करने के लिए योग-साधन का आश्रय लिया।<sup>2</sup> महाभारत में इनका बार-बार उल्लेख हुआ है।<sup>3</sup>

उपनिषद् महाभारत—जिसमें भगवद्गीता भी शामिल है—जैनमत तथा बौद्धमत योग सम्बन्धी क्रियाओं को स्वीकार करते हैं। योग-सिद्धान्त को इतना पुरातन बताया जाता है जितना कि ब्रह्मा है। पतञ्जलि के योग में, तपस्या तथा गहन चिन्तन-विषयक जो विचार उस समय अस्पष्ट तथा अनिश्चित रूप में विद्यमान थे उन सब का निषेध पाया जाता है। उन्होंने उस अस्पष्ट परम्परा को जो जीवन तथा अनुभव के दबाव से विकसित हुई, एक विधान का रूप दे दिया। पतञ्जलि का दर्शन जिस युग में प्रादुर्भूत हुआ, वह उसके चिह्नों को धारण किए हुए है। जहाँ एक ओर इसमें हमें अत्यन्त परिष्कृत रहस्यवाद मिलता है, वहाँ उससे मिथित ऐसे अनेकों मत भी मिलते हैं जोकि उस काल में प्रचलित धार्मिक सम्प्रदायों में से निकले हैं।

वात्स्यायन इसके भी पूर्ववर्ती एक योग का उल्लेख करता है, जिसके अनुसार आत्मा के कर्म के अनुरूप सृष्टिरचना सम्पन्न होती है, और वही राग तथा द्वेष आदि बुराइयों तथा क्रिया की प्रेरणा के लिए जिम्मेवार है और उसीके कारण अमृत का सद्भाव में प्रकट होना और विद्यमान वस्तुओं का लोप हो जाना सब कुछ सम्भव होता है।<sup>4</sup> यह योग मानवीय क्रिया पर बल देता है, और सांख्य की अपेक्षा कर्ममीमांसा के अधिक निकट है, जो सत्कार्यवाद को मानता है, आत्मा के परम रूप में विश्वास रखता है तथा शरीर, इन्द्रियों, मन और भौतिक गुणों के साथ संयोग को चेतना व्यापारों का कारण मानता है। इस प्रकार वात्स्यायन के अनुसार, सांख्य तथा योग में परस्पर अत्यधिक मतभेद है; यहाँ तक कि आत्मा के स्वरूप, क्रियाशीलता और कार्य-कारण-सम्बन्ध जैसे मूल प्रश्नों पर भी मतभेद है। यदि सांख्य दर्शन के साथ क्रियाशीलता के सिद्धान्त पर बल देने का भाव संयुक्त कर दिया जाए तो हम प्राचीन शास्त्रीय योग का नमूना प्राप्त कर सकते हैं।

### 3. निर्माणकाल और साहित्य

पतञ्जलि का योगसूत्र योग-सम्प्रदाय का प्राचीनतम पाठ्यग्रन्थ है। इसके चार भाग हैं जिनमें पहले भाग में समाधि के स्वरूप तथा सद्य का प्रतिपादन किया

1 12 11683-84।

2 12 . 326, 8।

3 12 : 340-55, 12 : 303, 163 ; 13 14, 420।

4 पुरुषकर्मादिनिमित्तो भूतसर्वः, कर्महेतवो दोषाः प्रवृत्तिश्च स्वगुणविशिष्टाश्चेतना असदुत्पद्यत उत्पन्न निरुद्यत इति योगानाम् (न्यायभाष्य, 1 : 1, 29)। उद्योतकर का कहना है कि इन योग के अनुसार इन्द्रियों के अथ पञ्चभूतों से निर्मित हुए हैं।

गया है। इसे 'समाधिपाद' कहते हैं। द्वितीय भाग 'साधनापाद' में लक्ष्य-प्राप्ति के साधनों की व्याख्या है। तीसरे में उन अलौकिक सिद्धियों का वर्णन है जो योग की क्रियाओं द्वारा प्राप्त की जा सकती है। यह 'विभूतिपाद' कहलाता है। और चौथे में मोक्ष का स्वरूप बताया गया है। यह 'कैवल्यपाद' है।<sup>1</sup> याज्ञवल्क्यस्मृति के अनुसार, योगदर्शन का आदि सस्थापक हिरण्यगर्भ था, और माघव निर्देश करता है कि 'इसके साथ पतञ्जलि के योगदर्शन का रचयिता होने में कोई विरोध यो नहीं होता क्योंकि स्वयं पतञ्जलि ने अपने ग्रन्थ को 'अनुशासन' कहा है, जिसमें 'अनु' उपसर्ग का अर्थ ही बताता है कि पतञ्जलि का कथन एक प्रारम्भिक रहस्योद्घाटन के पीछे आता है और यह उक्त दर्शन-पद्धति का अपने आपमें प्रथम सूत्रीकरण नहीं है।<sup>2</sup> वैयाकरण (अर्थात् महाभाष्यकर्ता) पतञ्जलि का काल द्वितीय शताब्दी ई० पू० बताया गया है,<sup>3</sup> यद्यपि उक्त वैयाकरण पतञ्जलि और योगसूत्र के रचयिता पतञ्जलि दोनों एक ही व्यक्ति थे—यह अभी सिद्ध नहीं हो सका है।<sup>4</sup> योगसूत्र पर व्यास का भाष्य (चौथी शताब्दी ई०) योग के सिद्धान्तों की सर्वमान्य व्याख्या है। वाचस्पति ने व्यास के भाष्य पर एक वृत्ति 'तत्ववैशारदी' (नवीं शताब्दी) लिखी है। भोजकृत

1 क्योंकि अन्य सम्प्रदायों की समीक्षाएँ योगसूत्र के चौथे भाग में आती हैं और 'इति' शब्द जो ग्रन्थ की समाप्ति का द्योतक है, तीसरे भाग के अन्त में आया है, इससे यह प्रतीत होता है कि चौथा भाग पीछे से मिलाया गया है। देखिए दास गुप्ता हिस्ट्री आफ इन्डियन फिलासफी, पृष्ठ 230।

2 संबंधानसग्रह, 15।

3 पतञ्जलि का योगसूत्र दूसरी शताब्दी ई० पू० में रचा गया माना जाता है, यद्यपि कुछ की सम्मति यह है कि यह बहुत पीछे का अर्थात् चौथी शताब्दी ई० का है। परमाणुवाद (1-40), सौत्रान्तिकों की समय सम्बन्धी प्रकल्पना कि काल क्षणों की गुरुता है (3-52), स्फोटवाद (देखिए योगभाष्य, 3-17) तथा बौद्ध आदर्शवाद (4-15-17) का उल्लेख योगसूत्र में आया है।

यह मानकर कि वैशेषिकसूत्र में बसुबन्धु के आदर्शवाद की समीक्षा की गई है, प्रोफेसर ब्रुक्स योगसूत्र के निर्माणकाल की पूर्वतर सीमा चौथी शताब्दी ई० रखते हैं। उनकी सम्मति इस तथ्य से पुष्ट होती प्रतीत होती है कि नागार्जुन ने अपनी 'कारिका' में 'योगदर्शन का उल्लेख नहीं किया है। यह तर्क हमें दूर तक नहीं ले जाता, क्योंकि यह स्वीकृत तथ्य है कि नागार्जुन के 'उपायकीशत्यहृदयशास्त्र' के चीनी अनुवाद में योग का उल्लेख दर्शनशास्त्र की आठ शाखाओं में से एक शाखा के रूप में मिलता है, और बौद्ध आदर्शवाद का समय बसुबन्धु तथा असग से पूर्ववर्ती माना जा सकता है। जैकोबी के विचार में, योगदर्शन 300 ई० पू० में विद्यमान था। उमास्वातिकृत 'तत्त्वार्थसूत्र,' 2-52, में योग-सूत्र, 3-22 का उल्लेख है। उमास्वाति, जो अपने टीकाकार सिद्धसेन (पाचवीं शताब्दी) से पूर्व का होना चाहिए, साधारणतः तीसरी शताब्दी ई० का माना जाता है। इस प्रकार पतञ्जलि का समय 300 ई० के पश्चात् का नहीं हो सकता।

4 भोज योगसूत्र पर अपनी टीका, 'राजमार्तण्ड' (प्रस्तावना, पृष्ठ 5) में कहता है कि उसने व्याकरण, योग और वैदिक विषयों पर ग्रन्थ लिखे, और इस प्रकार "पतञ्जलि के समान हमारी वाणी, चित्तों तथा शरीरों के मत्तो के दूर किया।" इस तरह वह व्यक्त करता है कि पतञ्जलि ने व्याकरण (वाणी), योग (चित्त) और वैदिक (शरीर) ने विषयों पर ग्रन्थ लिखे। यह सबसे पूर्ववर्ती उल्लेख है। तो भी इस विषय में सन्देह है कि प्रस्तावना भोज की लिखी हुई है। ब्रुक्स ने अपने 'इण्ट्रोडक्शन टू दि योग सिस्टम' (हार्वर्ड ओरियण्टल सीरीज) नामक ग्रन्थ में महाभाष्य के रचयिता वैयाकरण पतञ्जलि तथा योगसूत्र के रचयिता पतञ्जलि को एक मानने का विरोध किया है। उक्त दोनों ग्रन्थों में न तो भाषा सम्बन्धी और न सिद्धान्त-सम्बन्धी ही समानताएँ पाई जाती हैं। महान वैयाकरणों, जैसे भर्तृहरि, कैप्यट, वासन और गगेश ने योगसूत्र के रचयिता की वैयाकरण के साथ एकात्मता का कहीं उल्लेख नहीं किया।

‘राजमार्तण्ड’ एक अत्यधिक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है। विज्ञानभिक्षु का ‘योगवातिक’, जो योगभाष्य पर एक प्रचलित टीका है, और ‘योगसारसंग्रह’ में दोनों पुस्तकें उपयोगी हैं। उक्त ग्रन्थकर्ता कुछ विषयों पर वाचस्पति के विचारों की आलोचना करता है और योगदर्शन को उपनिषदों के दर्शन के समीप लाने का प्रयत्न करता है।<sup>1</sup> प्रत्येक विचार-पद्धति योग की विधियों का उपयोग अपने हित के लिए करती है। कुछ परवर्ती उपनिषदें—यथा मंत्री, शाण्डिल्य, योगतत्त्व, ध्यान-विन्दु, हस, वराह और नादविन्दु—योग के सिद्धान्तों को बहुत महत्त्व देती हैं।

#### 4 सांख्य और योग

पतञ्जलि ने योग के विचारों को व्यवस्थित रूप दिया और उन्हें सांख्य की तत्त्वज्ञान-सम्बन्धी पृष्ठभूमि पर स्थित किया, जिसे उन्होंने परिवर्तन के साथ स्वीकार कर लिया। प्रारम्भिक ग्रन्थों में योग के सिद्धान्त सांख्य के विचारों के साथ ही मिलते हैं।<sup>2</sup> योग ने पञ्चीस तत्त्वों को स्वीकार कर लिया और उनके सम्बन्ध में विवाद की कोई आवश्यकता अनुभव नहीं की। विद्व की रचना नहीं हुई और यह नित्य है। इसमें परिवर्तन अवश्य होते रहते हैं। अपनी तात्त्विक अवस्था में इसे प्रकृति के नाम से पुकारा जाता है, जिसका साहचर्य गुणों के साथ है और उम रूप में यह सदा वैसा ही है। जीवात्माएं असरय हैं, जो जीवित प्राणियों में जीवन फूँकती हैं और स्वभाव से निर्मल, नित्य और निर्विकार हैं। किन्तु बिद्व के साथ सम्बन्ध होने से वे परोक्ष रूप में सुखो तथा दुःखों के अनुभव करनेवाली बनती हैं और अपने मासार्किक जीवन में नाना प्रकार की शरीर-कृतियों को धारण करती हैं। प्रकृति के विकास के विषय में योग का मत है कि विकास की दो समानान्तर पद्धतियाँ हैं जो महत् से आरम्भ करती हैं और एक पक्ष में अहंकार, मन, पाच ज्ञानेन्द्रियों तथा पाच कर्मेन्द्रियों के रूप में विकसित होती हैं, तथा दूसरे पक्ष में, पाच सूक्ष्म तन्मात्राओं द्वारा पाच महाभूतों में विकसित होती हैं। व्यास के अनुसार, महाभूत पाच सारतत्त्वों से निकले हैं, और अथारह इन्द्रिया अहंकार अथवा अस्मिता में निकली हैं। तन्मात्राएं अहंकार से नहीं निकली, बल्कि वे अस्मिता के साथ छः अविशेष कहाती हैं और उनकी उत्पत्ति महत् से हुई। विज्ञान भिक्षु का विचार है कि व्यास ने केवल बुद्धि के परिवर्तनों को दो विभागों में वर्णित किया है, किन्तु उनका तात्पर्य इस प्रकार का सुभाव देने से नहीं है कि महत् से तन्मात्राओं की उत्पत्ति अहंकार पर आश्रित नहीं है।<sup>3</sup> सांख्य में, अहंकार मात्त्विक रूप में इन्द्रियों को जन्म देता है, और तमोरूप में तन्मात्राओं को जन्म देता है, और ये दोनों ही महत् में अवरुद्ध रहते हैं। इस प्रकार सांख्य और योग का विकास-विषयक यह भेद कुछ अधिक गम्भीर नहीं है। हम देखते हैं कि योग सारय-प्रतिपादित तीन आम्बन्तर इन्द्रियों को ‘चित्’ का नाम देता है। यह अहंकार और मन को बुद्धि से पृथक् नहीं समझता। इन्द्रियों को भी यह स्वरूप में

1 योगदर्शन पर लिखे गए अन्य ग्रन्थों में, जैसाकि नागोजी भट्ट (नागेश भट्ट), नारायण भिक्षु और महादेव के ग्रन्थों में, अपनी पूर्वधारणाओं के अनुरूप, पतञ्जलि के विचारों को परिवर्तित किया गया है।

2 देखें बटोपनिषद्। योगमूल पर व्यासवृत्त वृत्ति का नाम सात्यप्रवचनभाष्य है, जो सांख्य तथा योग में परस्पर धनिष्ठ सम्बन्ध प्रदर्शित करता है।

3 योगवातिक, 1 45।

भौतिक ही मानता है और इसलिए सूक्ष्म शरीर मानने की कोई आवश्यकता नहीं रह जाती।

वस्तुओं के यथार्थ स्वरूप के विषय में अज्ञान ही इच्छाओं आदि को जन्म देता है, और ये इच्छाएँ ही ससार में समस्त दुःख का आधार हैं। अज्ञान का आदि-उद्भव क्या है इस प्रकार का प्रश्न उठाना निरर्थक है, क्योंकि स्वयं ससार ही अनादि है। प्रलयकाल में भी जीवात्माओं के चित्त प्रकृति की अवस्था में लौट जाते हैं और उसके अन्दर अपनी-अपनी अविद्याओं के साथ समाविष्ट रहते हैं। प्रत्येक नई सृष्टि अथवा विज्व के विकास के समय इनकी रचना नये सिरे से होती है, जिनमें व्यक्तिगत अविद्याओं के कारण उचित परिवर्तन हो जाते हैं। ये अविद्याएँ अपने-अपने चित्तों के अन्दर क्लेश के रूप में अभिव्यक्त करती हैं, जिनसे आगे चलकर कर्माशय, जाति, आयु और भोग प्राप्त होते हैं। योगदर्शन के अनुसार, ईश्वर तथा अविद्या इन दो प्रेरक शक्तियों के द्वारा सृष्टि की रचना होती है। अविद्या के बल से प्रकृति की सदा चक्र में रहनेवाली शक्ति अपने-आपको मानसिक तथा भौतिक जगत् के परिवर्तनों में परिवर्तित कर लेती है, तथा ईश्वर प्रकृति के आधिपत्य के बाहर रहते हुए भी प्रकृति द्वारा उपस्थित की गई बाधाओं को दूर कर सकता है। अविद्या बुद्धिभ्रम्य होने के कारण असंख्य पुरुषों की इच्छाओं से अनभिज्ञ है। ईश्वर प्रज्ञासम्पन्न होने से प्रकृति के परिवर्तनों को पुरुषों के लक्ष्यों के अनुकूल बनाता रहता है। जीवात्मा प्रकृति में लिप्त रहने के कारण अपनी निर्मलता तथा निर्दोषता से च्युत हो जाती है। योगदर्शन के अनुसार, मनुष्य प्रकृति के इतना अधीन नहीं है जितना कि सांख्य के अनुसार है। उसे अधिक स्वातन्त्र्य प्राप्त है और, ईश्वर की सहायता से, वह अपनी भुक्ति प्राप्त कर सकता है। सांख्य और योग दोनों में ही एक समान जन्म का चक्र, अपने नाना दुःखों के साथ, एक ऐसा विषय है जिससे छूटकारा पाना है। प्रधान आत्मा का सयोग इस ससार का कारण है। इस सयोग के विनाश का नाम ही मोक्ष है और उसका साधन है पूर्ण अन्तर्दृष्टि<sup>1</sup> आत्मा द्रष्टा है और प्रधान ज्ञान का विषय (प्रमेय)<sup>2</sup> है। इन दोनों का सयोग ही ससार का कारण है।

मोक्ष का लक्ष्य पुरुष का प्रकृति से पृथक् हो जाना है, और इस लक्ष्य की पूर्ति दोनों में भेद करने से होती है। जहाँ सांख्य के मत में ज्ञान ही मोक्ष का साधन है, वहाँ योगदर्शन चित्त की एकाग्रता तथा क्रियात्मक प्रयत्न पर बल देता है।<sup>3</sup> जैसाकि हम देख

1 दुःखदुल ससारो हेय, प्रधानपुरुषयो सयोगो हेयहेतु । सयोगस्यात्मनिकी निवृत्तिर्हानम्, हानोपाय सम्यग्दर्शनम् (योगभाष्य 2 15) ।

2 2 18 ।

3 मधुसूदन सरस्वती ज्ञान और योग की मोक्षप्राप्ति के लिए भिन्न भिन्न प्रकार के दो साधन बताता है और भगवद्गीता, 6 29 पर अपनी टीका में योगवासीष्ठ में से इस प्रकार का एक उद्धरण देता है 'मन को बहुशब्द आदि के साथ दमन करने के योग और ज्ञान दो साधन हैं। मानसिक क्रिया के दमन का नाम योग है और यथाव्यग्रहण का नाम ज्ञान है। कुछ मनुष्य ऐसे होते हैं जिनके लिए योग सम्भव नहीं है और अन्य कुछ ऐसे हैं जिनके लिए ज्ञान सम्भव नहीं है।'

हो नमी चित्तनाशस्य योगो ज्ञान च राघव ।

योगो वृत्तिनिरोधो हि ज्ञान सम्यग्वेक्षणम् ।

असाध्यं कस्यचिद् योग वस्मचित् तत्त्वनिश्चयम् ।

मुलना भोजिए भागवत निर्वाणाना जानयागो न्यासिनामिह वमसु (भगवद्गीता, 5 5, योगसारसंग्रह, 1 7) । यह सब हमारी मनोवैज्ञानिक वृत्ति पर निर्भर करता है। सम्भवतः अतमर्ष व्यक्तियोग का आश्रय सदा, जबकि वहिर्मुख व्यक्तियोग की ओर प्रवृत्त होगा ।

चुके हैं, भगवद्गीता तथा श्वेताश्वतर उपनिषद् में 'सांख्य' ज्ञान के मार्ग से मोक्ष प्राप्त करने का नाम है, और 'योग' क्रियात्मक प्रयत्न अथवा अनासक्तिभाव से कर्म करने के मार्ग से मोक्ष प्राप्त करने का नाम है।<sup>1</sup> इस प्रकार जहाँ सांख्य तात्त्विक अन्वेषणों में व्यग्र है, वहाँ योग भक्तिपरक साधनाओं के स्वरूप तथा मानसिक निष्कृष्ट का विवेचन करता है। इसीलिए योगदर्शन को ईश्वरपरक विचार प्रकट करने के लिए वाच्य होता पड़ा, इसीलिए इसे कपिन के निरीश्वर सांख्य से विन्न करके शेष्वर सांख्य की संज्ञा दी गई। योग का उद्देश्य मानव को प्रकृति के बन्धन से मुक्त करना है। प्रकृति का उच्चतम रूप चित्त है, और योग उस मार्ग का निर्वेश करता है जिसके द्वारा मनुष्य अपने को चित्त के बन्धनों से उन्मुक्त कर सकता है। हम चित्त को उसके स्वाभाविक व्यापारों से हटाकर सामारिक दुःख पर विजय प्राप्त कर सकते हैं तथा संसार से छुटकारा पा सकते हैं।

### 5. मनोविज्ञान

सांख्य जिसे 'महत्' कहता है, योग उसे ही 'चित्त' कहता है।<sup>2</sup> इसकी उत्पत्ति प्रकृति से सबसे पहले हुई, यद्यपि इसे सर्वतोप्राप्ती अर्थों में लिया जाता है जिससे इसके अन्तर्गत बुद्धि, आत्मचैतन्य तथा मन भी सम्मिलित हैं।<sup>3</sup> यह तीनों गुणों के अधीन है और तत्तद् गुण के प्राधान्य के कारण नानाविध परिवर्तनों में से गुजरता है। तात्त्विकरूप में यह अचेतन है, यद्यपि यह निकट-स्थित आत्मा के प्रतिबिम्ब से सचेतन हो जाता है। जब यह इन्द्रियों द्वारा प्रेमम पदार्थों से प्रभावित होता है तो परिवर्तनों में आ जाता है। इसके अन्दर प्रतिबिम्बित पुरुषों के चैतन्य से ऐसा आभास होने लगता है कि यही अनुभव का कर्ता है। यथार्थ में, चित्त दृश्य है जिसका प्रतिबिम्ब के कारण आत्मा इन्द्र है। कारण-रूप चित्त आकाश के समान सर्वव्यापक है, और जितने पुरुष हैं उतने ही चित्त भी हैं क्योंकि प्रत्येक पुरुष के साथ एक-एक चित्त सम्बद्ध है। चित्त पूर्वानुपर जीवनों में नाना-विध आध्यात्मिकों के अनुकूल सिकुड़ता तथा फैलता रहता है। जब पुरुष एक पदुसरीर धारण करता है तो यह सकुचित प्रतीत होता है और पुरुष के मनुष्यदेह धारण करने पर यह अपेक्षाकृत प्रसारित प्रतीत होता है। इस प्रकार का सकुचित अथवा प्रसारित चित्त कार्यचित्त है, जो चैतन्य की दशाओं में अपने को व्यक्त करता है। मृत्यु के समय कारण-चित्त, जो सदा पुरुष के साथ सम्बद्ध रहता है, अपने ही कार्यचित्त के रूप में नये शरीर में अभिव्यक्त करता है, जिसका निर्माण पूर्वजन्म के पुण्य व पाप कर्मों के अनुसार प्रकृति द्वारा हुआ है। योग इस प्रकार के एक पुरुषक सूक्ष्म शरीर के अस्तित्व को स्वीकार नहीं करता जिसमें चित्तबन्ध रहे।<sup>4</sup> जहाँ कारणचित्त सदा विभू अर्थात् सर्वव्यापी रहता है, यह कार्यचित्त अपने आश्रयरूप शरीरके अनुकूल सिकुड़ा अथवा फैला हुआ प्रतीत होता है।<sup>5</sup>

1 भगवद्गीता, 13 : 24 ; महाभारत भी देखिए 12 11679-11707 ;

भी देखिए सर्वसिदान्तसारसंग्रह, 10 : 4, 6, जहाँ योगदर्शन के अनुसार केवल ज्ञान वा तपसांशु ब्रह्माणु कहा है।

2 वेदान्त में चित्त का प्रथम बुद्धि के पर्यायवाची रूप में या इसके परिवर्तनों के लिए हुआ है। देखिए वेदान्तसार ;

3 चित्त आदेशान्तर कारण बुद्धिपुनःसमाधि (वाचस्पति), योगसूत्र, 1 . 1 पर ;

4 शब्दार्थशास्त्र, 4 10 ;

5 परन्तु सांख्य चित्त को अनिवार्य रूप में सर्वव्यापक नहीं मानता। योगसूत्र, 4 : 10, पर व्यास तथा वाचस्पति को देखिए। तुलना करें, नागेश सांख्य, प्रतिपुण्य सर्वशरीरताशांख्यसंज्ञा

योगसाधन का यह उद्देश्य है कि रजोगुण तथा तमोगुण का दमन करके चित्त को उसके मूल स्वरूप, अर्थात् सर्वव्यापी कारणचित्त, में झौटा दे। जब चित्त को अपना सर्वव्यापी रूप पुन प्राप्त हो जाना है तो योगी सर्वज्ञता प्राप्त कर लेता है। जब यह पुरुष के समान निर्मल हो जाता है तो पुरुष को मोक्ष प्राप्त हो जाता है। चित्त के द्वारा ही पुरुष पदार्थों से अभिज्ञ होता है तथा इस जगत् के सम्बन्ध में प्रविष्ट होता है।<sup>1</sup> चित्त का अस्तित्व पुरुष के लिए है, जो विचार सवेदना तथा इच्छा से भी अधिक अगाध है।<sup>2</sup> ज्ञान में पुरुष अर्थात् आत्मा का स्वरूप परिवर्तित नहीं होता, यद्यपि इसे ज्ञान का अधिष्ठान कहा जाता है।<sup>3</sup> जब चैतन्य विचार करनेवाले द्रव्य अर्थात् चित्त रूपी दर्पण में प्रतिबिम्बित होता है तथा तदाकार हो जाता है, जैसेकि चित्त पदार्थ के आकार को धारण कर लेता है, तब परिणामस्वरूप ज्ञान उत्पन्न होता है। चित्त परिवर्तित हो जाता है और जो पदार्थ उसके समक्ष प्रस्तुत होते हैं उनका रूप धारण कर ले सकता है, किन्तु यह जो देखता है उसका प्रत्यक्षज्ञान नहीं प्राप्त कर सकता, क्योंकि यह अपने स्वरूप में अचेतन है।<sup>4</sup> इसपर पडता हुआ आत्मा का प्रतिबिम्ब ही इसे प्रस्तुत पदार्थ का प्रत्यक्ष ज्ञान कराता है। समस्त विषयनिष्ठ ज्ञान में, चित्तविषय तथा विषयी दोनों से प्रभावित होता है। चित्त के सदा परिवर्तनशील होने पर भी हमारा ज्ञान स्थिर होता है, क्योंकि आत्मा, जो वास्तविक ज्ञाता है, स्थिर है। फिर क्योंकि चित्त में एक समय में एक ही परिवर्तन हो सकता है, इसलिए आत्मा एक समय में एक ही ज्ञान प्राप्ति करती है। इस प्रकार हम चित्त तथा पदार्थ दोनों का ज्ञान एक ही साथ प्राप्ति नहीं कर सकते।<sup>5</sup> प्रत्यक्ष देखे गए पदार्थ हमारे प्रत्यक्ष ज्ञान से स्वतन्त्र अपना अस्तित्व रखते हैं। जो वस्तु के ज्ञान को उत्पन्न करता है वह स्वयं वस्तु को उत्पन्न नहीं करता।<sup>6</sup> दो भिन्न-भिन्न विचार एक काल में उत्पन्न नहीं हो सकते।<sup>7</sup> चित्त में उत्पन्न हुए प्रभाव अपने अवशिष्टांश छोड़ जाते हैं, जो प्रयोजनों, इच्छाओं, नये जन्मों और आगामी अनुभवों के कारण होते हैं। चित्त के व्यापार (क्रियाएँ) सम्भाव्य क्षमताएँ उत्पन्न करते हैं, और वे अपनी ओर से अन्य सम्भाव्यताओं को उत्पन्न करती हैं, और इस प्रकार यह ससारचक्र बराबर चलता रहता है।<sup>8</sup> इन सम्बन्धों से वासनाएँ तथा इच्छाएँ उदय होती हैं और व्यक्तित्व का भाव उत्पन्न होता है। यह सासारिक जीवन वासनाओं तथा इच्छाओं से बना है। विषयी अहंभाव से भिन्न है, जोकि सासारिक अनुभव पर निर्भर है। अहंभाव का जीवन वेचन तथा असन्तुष्ट है, क्योंकि यह इन पांच प्रकार के क्लेशों के अधीन है अविद्या, अर्थात् अनित्य को समझना, अपवित्र

चित्तम्। किन्तु घटप्रसादरूप, स्वल्पमहदाध्यभेदेन प्रतीपवत् स्वल्पमहच्छरी रमेदेन, सकौचविकास-  
चालितया स्वल्पमहतपरिमाणञ्च न तु विभु 4 10।

1 1 2 2 6 17 और 20।

2 चित्त आत्मा के सृष्टि में नहीं किन्तु केवल इसके समीप है। यह सामीप्य इसके साथ आत्मा के किसी दैहिक अथवा कालिक सह सम्बन्ध का परिणाम नहीं है। विनिष्ठ लक्षण यह है कि आत्मा चित्त के साथ नैसर्गिक सामञ्जस्य (योग्यता) धारण किए हुए रहती है। आत्मा अनुभव कर सकती है और चित्त अनुभव का विषय है। चित्त को जबकि यह परिवर्तित होकर नानाविध पदार्थों का रूप धारण करता है अनुभव का विषय बताया गया है (वाचस्पति 1 4)।

3 2 20।

4 4 17 19।

5 4 20।

6 4 16।

7 4 19।

8 एव वृत्तिसंस्कारचक्रमनिधमावतते। (योग्यभाष्य 1 5)।

को पवित्र मानना, दुःखदायी को सुखदायी समझ लेना, तथा अनात्म को आत्मा जानना ।<sup>1</sup> अस्मिता, अर्थात् शरीर तथा मन के उपकरणों में आत्मभाव भ्रमवश मान लेना ।<sup>2</sup> राग, अर्थात् सुखकारी पदार्थों में लिप्त हो जाना । द्वेष, अर्थात् दुःखदायी पदार्थों से घृणा । अभिनिवेश, अर्थात् जीवन के प्रति सहज आसक्ति तथा मृत्यु का भय ।<sup>3</sup> आत्मा तथा चित्त के सम्बन्ध का पृथक् हो जाना ही मोक्ष है । जब आत्मा चित्त से स्वतन्त्र हो जाती है तो यह अपने स्थान पर लौट आती है—वासना से रहित, निष्प्रयोजन तथा अशरीरी हो जाती है । पुरुष अपने सत्त्वस्वरूप में केवल मात्र मन की क्रियाओं का दर्शक है । और जब मन (चित्त) त्रियाशील होता है तो आत्मा नानाविध अवस्थाओं का अनुभव करती प्रतीत होती है और जब मन (चित्त) समाधि के अन्दर शान्त तथा निश्चल रहता है तो आत्मा अपने यथार्थरूप में निवास करती है ।

जहाँ योग एक ओर सांख्य की भेदज्ञान द्वारा मोक्ष की प्रकल्पना को मान लेता है, वहाँ इसका मुख्य बल मोक्षप्राप्ति के अन्य साधनों अर्थात् मानसिक क्रियाओं के दमन पर है । मानसिक क्रियाओं के दमन को सुस्पष्ट अवस्था के समान न मान लेना चाहिए । योग अथवा एकाग्रता द्वारा हम कृत्रिम स्तरों को हटाते हुए आन्तरिक आत्मा तक पहुँचते हैं । एकाग्रता चित्त का इसकी पाँचों स्थितियों में एक गुण है ।<sup>4</sup> जब रजोगुण का आधिपत्य होता है तो चित्त क्षिप्त अथवा बेचैन होता है तथा पदार्थों द्वारा इतस्ततः घलायमान रहता है । हम अपनी वासनाओं तथा प्रयोजनों से प्रेरित होकर पदार्थों पर ध्यान गड़ा सकते हैं, किन्तु इस प्रकार की एकाग्रता हमें यथार्थ मुक्ति में सहायक नहीं हो सकती । जब तमोगुण का आधिपत्य होता है तो चित्त मूढ़ हो जाता है और निद्रारूप परिवर्तन के अधीन हो जाता है । यह विक्षिप्त होता है, क्योंकि प्रायः प्राकृतिक दोषों अथवा आकस्मिक आपत्तियों के कारण यह अस्थिर रहता है । साधारण मन इस अवस्था में सुखदायक विषयों का पीछा करता है तथा दुःखदायी विषयों से दूर हटता है । इन तीनों को अपूर्ण कहा गया है क्योंकि ये तीन गुणों से सम्बद्ध हैं । जब मन ध्यान के योग्य किसी एक ही विषय में मग्न रहता है और सत्त्वगुण से व्याप्त होता है तो उसे 'एकाग्र' कहा जाता है । यह अवस्था मन को महत्तम पुरुषार्थों के योग्य बना देती है । जब इसके विकारों पर रोक लग जाती है तो यह निरुद्धावस्था में रहता है । यद्यपि अतनिहित संस्कार बने रहते हैं,<sup>5</sup> पर मानसिक परिवर्तनों का प्रभाव रुक जाता है । योग के मनोवैज्ञानिक स्वीकार करते हैं कि एकाग्रता मन की सब अवस्थाओं का एक सामान्य लक्षण है, यद्यपि समाधि की अवस्था में यह अपने सबसे गहनरूप में पाई जाती है । प्रत्येक मानसिक परिवर्तन (वृत्ति) अपने पीछे एक संस्कार अथवा अतनिहित प्रवृत्ति छोड़ जाती है जो उचित अवसर आने पर अपने को सचेतन अवस्था में अभिव्यक्त कर सकती है । समान वृत्तियाँ समाप्त प्रवृत्तियों को अविश्रुत प्रदान करती हैं । योगी को उचित है कि वह न केवल वृत्तियों की रोकथाम करे, बल्कि प्रवृत्तियों का भी नाश करे, अन्यथा वे पुनः फूट पड़

1 2 5 । पुरुष तथा बुद्धि के मध्य जो भेद है उसकी केवल अख्याति (न देखना) ही अविद्या नहीं है, बल्कि अविद्या का कारण प्रविष्टि है, जिसके कारण हम बुद्धि व-स्थान समझने लगते हैं । अविद्या (योगभाष्य, 2 : 5) ।

4 2 : 6 ।

3 2 : 7-9 ।

4 म च सर्वभौमश्चित्तस्य धर्म (योगभाष्य 1 : 1) ।

5 ये दोनों सम्प्रज्ञात तथा असम्प्रज्ञात समाधि के अनुरूप हैं । पहली तीन भी योग के अन्तर्गत आती हैं, क्योंकि एकाग्रता जाग्रदवस्था में भी किसी न किसी अंश में पाई जाती है । यत्किञ्चिन्चित्त-वृत्तिविरोधम् (योगसारसंग्रह, 5) ।

सकती है। जब मन अपनी वृत्तियों से रहित होता है तो इसे समापत्ति अवस्था में कहा जाता है, और यह किसी भी पदार्थ के रूप को, जो इसके समक्ष प्रस्तुत किया गया हो, धारण कर लेता है।<sup>1</sup> यह पदार्थ के स्वरूप को, जैसा वह अपने-आपमें है, धारण कर लेता है।

इस समापत्ति अवस्था के निम्नतम रूप भी है। सवितर्क समापत्ति में शब्द, पदार्थ तथा उनके अर्थ (शब्दार्थज्ञान) सब मिले रहते हैं।<sup>2</sup> जब शब्द और अर्थ हट जाते हैं, अर्थात् जब स्मृति उनसे शून्य हो जाती है, तो पदार्थ मन के अन्दर अपने विशिष्ट रूप में प्रकट होता है और वह मन की निर्वितर्क समापत्ति अवस्था में है।<sup>3</sup> व्यास कहते हैं “जब स्मृति शब्दों के परम्परागत प्रयोग के स्मरणों से रहित होकर निर्मल हो जाती है, और जब सकेन्द्रित अन्तर्दृष्टि (समाधि-प्रज्ञा) अनुमान-सम्बन्धी विचारों के सम्बन्धों (विकल्पों) अथवा जो कुछ सुना गया उस सबसे उन्मुक्त हो जाती है, तो अभिप्रेत पदार्थ अपने वास्तविक स्वरूप में रहता है, उससे अधिक कुछ नहीं और इस स्थिति के विषय में विशेष रूप से कहा जाता है कि पदार्थ अपने वास्तविक रूप में है, इसके अतिरिक्त कुछ नहीं।”<sup>4</sup> यह उच्चश्रेणी का (परम) प्रत्यक्ष है और समस्त आनुमानिक तथा शाब्दिक (आप्त) ज्ञान का आधार है। इसीसे इनका अस्तित्व है।<sup>5</sup> इस ज्ञान के साथ न तो आनुमानिक और न आप्त ज्ञान का ही विचार रहता है।<sup>6</sup> सविचार अथवा निर्विचार समापत्ति अवस्थाएँ भी हैं। पहली अर्थात् सविचार समापत्ति का सम्बन्ध उन सूक्ष्म तत्त्वों से है जिनकी आकृतियाँ व्यक्त हो गई हैं और देश, काल तथा कारण सम्बन्धी अनुभव से लक्षित हैं। इसमें एक सूक्ष्म तत्त्व, जो एक विचार से जानने योग्य होता है और अभिव्यक्त आकृतियों से विशेषत्व प्राप्त करता है, अन्तर्दृष्टि का विषय होता है। निर्विचार समापत्ति का सम्बन्ध सब प्रकार से और हर हालत में ऐसे सूक्ष्म तत्त्वों से है जो किसी भी प्रकार की आकृतियों में—अर्थात् अभिव्यक्ति अथवा अन्तर्निहित अथवा अव्य-पदेश्य से—लक्षित नहीं होते और फिर भी सब आकृतियों के अनुकूल हैं और सबका सारतत्त्व हैं। निर्विकार समापत्ति में अन्तर्दृष्टि अभिप्रेत पदार्थ बन जाती है, इससे अधिक कुछ नहीं।<sup>7</sup> सविचार समापत्ति तथा निर्विचार समापत्ति के प्रतिपाद्य विषय सूक्ष्म पदार्थ हैं, जबकि सवितर्क समापत्ति तथा निर्वितर्क समापत्ति स्थूल पदार्थों का प्रतिपादन करती हैं। और ये सब सर्वोच्च समाधि के रूप कही जाती हैं, क्योंकि ये एकाग्रता के लिए विषय प्रस्तुत करती हैं। पुरुष, यद्यपि सूक्ष्म है, किन्तु उक्त प्रकार की समाधियों का विषय नहीं है।

हमारा मन विरोधी शक्तियों का एक रणक्षेत्र है, जिन्हें अधीन करने की आवश्यकता है ताकि एकत्व स्थापित हो सके। कुछ इच्छाएँ ऐसी हैं जो तृप्ति चाहती हैं, कुछ

1 1 41 ।

2 1 42 ।

3 1 43 ।

4 यागभाष्य 1 43 ।

5 तत्त्व श्रुतानुमानयार्वाचम् । तत् श्रुतानुमाने प्रभवत (योगभाष्य, 1 43) ।

6 न च श्रुतानुमानगतमनहृत तद्दधानम् (योगभाष्य, 1 43) ।

7 यागभाष्य, 1 44 ।



जीवन की प्रथम प्रेरणाएँ हैं, जैसेकि आत्मरक्षा तथा पुनर्जन्म की प्रेरणाएँ, जो सरलता से कम से नहीं जा सकती। समाधि के मार्ग में बाधाएँ भिन्न-भिन्न प्रकार के मिथ्या विश्वास हैं,<sup>1</sup> अर्थात् अज्ञान (अविद्या), अहंभाव (अस्मिता), राग, द्वेष और जीवन में विपटे रहना (अभिनिवेश)। इसके अतिरिक्त और भी बाधाएँ हैं, यथा दृग्गता, आलस्य, सदाय, प्रमाद, दोषेभूभिना, मासारिकता, भ्रांतिमय प्रत्यक्ष, एकाग्रभाव में अक्ष-पालना और उत्प्रे सफ़लता प्राप्त करने पर भी अस्थिरता।<sup>2</sup> जहाँ मिथ्या विश्वासों के के भिन्न-भिन्न रूप समाधि के अयोग्य जीवन को सामान्य प्रवृत्ति को बताते हैं, वहाँ दूसरी सूनी व्योरेवार ऐसी दशाओं का वर्णन करती है जो समाधि की प्रतिमा में बाधक होती हैं।

## 6. प्रमाण

प्रत्यक्ष, अनुमान तथा भाष्य प्रमाण—ये ज्ञान के तीन साधन स्वीकार किए गए हैं।<sup>3</sup> जब चित्त इन्द्रियमार्ग द्वारा किसी बाह्य पदार्थ से प्रभावित होता है, तो यह प्रत्यक्षज्ञान की अवस्था है। मानसिक वृत्ति का तोषा सम्बन्ध पदार्थ के साथ होता है। यद्यपि पदार्थ में जातिगत तथा विशिष्ट दोनों प्रकार के लक्षण विद्यमान हैं, तो भी प्रत्यक्ष से हमें विशिष्ट से अधिक वास्ता रहता है। योग बाह्य पदार्थों की यथार्थता को स्वीकार करता है। विश्व के समान, समस्त इन्द्रिय-बाह्य पदार्थों के अपने-अपने मूल्य मूलदार्थ हैं, जो इन्द्रियमार्ग परिवर्तनों में से गुजरते हैं, किन्तु कभी सर्वथा नष्ट नहीं होते। जब एक पदार्थ दूसरे में परिवर्तित होता है तो केवल इसके रूप में ही परिवर्तन होता है, और जब सब रूप नष्ट हो जाते हैं तो पदार्थ अपने प्रारम्भिक अर्थात् मूल बाधक रूप में लौट जाता है। रूप निःसन्देह मिथ्याभास नहीं है। जब कभी इन्द्रियो को उत्तेजना देनेवाले पदार्थ उपस्थित रहते हैं तो भवेदमाए उत्पन्न होती हैं। किन्तु यह भी सत्य है कि यद्यपि प्रस्तुत पदार्थ वही है पर उनसे उत्पन्न होनेवाली भवेदमाए भिन्न हो सकती हैं, क्योंकि चित्त तीनों युगों में से कभी किसी, और कभी किसी लुप्त से प्रभावित होकर प्रस्तुत पदार्थ के प्रभाव को ग्रहण करता है।<sup>4</sup>

अनुमान वह मानसिक वृत्ति है जिसके द्वारा हम पदार्थों के जातिगत स्वरूप का बोध प्राप्त करते हैं। अनिवार्य साहचर्य का बोध अनुमान का आधार है। ऐसी दो वस्तुओं में से जो एक-दूसरे से अनिवार्यरूप में सम्बन्ध रहती हैं, एक का प्रत्यक्ष दूसरे के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए पर्याप्त है।

एक विश्वस्त पुरुष द्वारा प्रत्यक्ष अथवा अनुमान से प्राप्त किया गया एक पदार्थ का ज्ञान सर्वों द्वारा अर्थात् सक पदार्थाका जा सन्नता है। यह ज्ञान का तीव्र साधन है।

प्रामाणिक बोध की चार अन्य प्रकार की मानसिक वृत्तियों से भिन्न किया गया है। विपर्यय एक भ्रान्त विचार है, जो पदार्थ के स्वरूप के प्रति सत्य नहीं है।<sup>5</sup> विकल्प (वत्पन्ना) दण्डों का एक ऐसा रूप है जिसकी अनुकूलता किसी निश्चित तथ्य से नहीं

1. 1 : 30।

2. योगशास्त्र, 2 : 3। और देखिए योगशास्त्र, 1 : 8।

3. योगसूत्र 1 : 7।

4. 4 : 15-17।

5. 1 : 8।

है।<sup>1</sup> निद्रा वह मानसिक वृत्ति है जिसका समर्थन जागरित तथा स्वप्नमय वृत्तियों के अभाव से होता है।<sup>2</sup> इसे एक मानसिक वृत्ति इसलिए कहा गया है क्योंकि जागने पर हमें इस विषय की स्मृति रहती है कि हमें किस प्रकार की नींद आई। व्यास कहते हैं "जागने के ठीक पश्चात् मनुष्य को निश्चय ही यह सयोजी स्मृति उत्पन्न न हो सकती, यदि नींद के अन्दर एक कारण का अनुभव न होता, और न ही जागरित अवस्था में उसे इस-पर आधारित अथवा इसके अनुकूल स्मृतियाँ हो सकती।"<sup>3</sup> इस प्रकार निद्रा एक विशेष प्रकार का प्रस्तुत विचार (प्रत्यय) है और समाधि में इस मानसिक वृत्ति का भी विरोध करना होगा। किसी पदार्थ का उसके पूर्व अनुभव द्वारा छोड़े गए सस्कार द्वारा फिर से संग्रह (स्मरण) करना स्मृति है।

योग का मत है कि प्रत्यक्ष, अनुमान तथा आप्त प्रमाण द्वारा प्राप्त ज्ञान सर्वथा प्रामाणिक नहीं है, क्योंकि, सारय के समान, यह मान लेता है कि आनुभविक ज्ञान पुरुष और वृद्धि के भ्रान्तिमय मिश्रण से उत्पन्न होता है। वस्तुएँ जैसी हैं उनके विषय में सत्य ज्ञान केवल योगाम्यास से ही प्राप्त हो सकता है। व्यास एक श्लोक इस आशय का उद्धृत करते हैं "धर्मशास्त्रो द्वारा, अनुमान द्वारा तथा गहन चिन्तन के अभ्यास की उत्कट इच्छा द्वारा—इन तीन उपायों से वह अपनी अन्तर्दृष्टि को आगे बढ़ाता है तथा उच्चतम योग को प्राप्त करता है।"<sup>4</sup>

## 7 योग की कला

आत्मविषयक यथार्थता की प्राप्ति मन के विषयनिष्ठ प्रयोग द्वारा नहीं होती बल्कि इसकी क्रियाओं के दमन द्वारा तथा उस मानसिक अधिष्ठान के नीचे अन्तःप्रवेश करने से होती है जिससे हमारा साधारण जीवन तथा क्रियाकलाप हमारी अपेक्षाकृत दैवीय प्रकृति को छिपाए रखते हैं। यद्यपि हमसे प्रत्येक के अन्दर आत्मा का बीज उपस्थित है, पर हमारा चैतन्य इसे ग्रहण नहीं कर सकता, क्योंकि यह अन्य वस्तुओं में अत्यन्त व्यग्रता के साथ रमा रहता है। इससे पूर्व कि हम अपने चैतन्य को फिर से अन्य दिशा में मोड़ने में समर्थ हो सकें, हमें कठोर अनुशासन में से गुजरना होगा। योगदर्शन प्रेरणा करता है कि मानसिक अवस्थाओं का आवश्यक दमन अभ्यास तथा इच्छाओं पर विजय प्राप्त करके किया जाता है।<sup>5</sup> इच्छाओं पर विजय की प्राप्ति तो सदाचारमय जीवन का परिणाम है, किन्तु अभ्यास का सम्बन्ध विचार<sup>6</sup>-शक्ति की स्थिरता की ओर प्रयत्न करने से है, जिनकी प्राप्ति पवित्रताकारक कर्म से, जितेन्द्रियता, ज्ञान तथा विश्वास से होती है।<sup>7</sup> वैराग्य अथवा वासनाऽभाव उस परमपद का अवबोध है जो व्यक्ति को दृष्टि या प्रकाशित

1 1 9।

अभावप्रत्ययावलम्बना वृत्तिनिद्रा (1 10)।

3 योगभाष्य, 1 10।

4 भागमनानुमानेन ध्यानाभ्यासरसेन च।

त्रिधा प्रकल्पयन् प्रजा लभते योगमुत्तमम् ॥ (योगभाष्य 1 48।)

वाचस्पति उक्त तीन तथा ध्वषण मनन और निदिध्यासन के मध्य जो अनुबलता है उसका उल्लेख करता है।

5 1 12।

6 1 13 14।

7 योगभाष्य 1 14।

जीवन की प्रकृत प्रेरणाएं हैं, जैसेकि आत्मरक्षा तथा पुनर्जनन की प्रेरणाएं, जो सरलता से इस में नहीं आ सकती। समाधि के मार्ग में बाधाएं भिन्न-भिन्न प्रकार के मिथ्या विश्वास हैं,<sup>1</sup> अर्थात् अज्ञान (अविद्या), अहंभाव (अस्मिता), राग, द्वेष और जीवन से चिपटे रहना (अभिनिवेश)। इसके अतिरिक्त और भी बाधाएं हैं, यथा रगता, आलस्य, लस्य, प्रमाद, दीर्घसूचिना, सात्त्विकता, आतिथय प्रत्यक्ष, एकाग्रभाव में असफलता और उसमें सफलता प्राप्त करने पर भी अस्थिरता।<sup>2</sup> ब्रह्म मिथ्या विश्वासों के ये भिन्न-भिन्न रूप समाधि के अयोग्य जीवन की सामान्य प्रवृत्ति को दत्ताते हैं, वही दूसरी सूची व्योरेधार ऐसी दशाओं का वर्णन करती है जो समाधि की प्रक्रिया में बाधक होती है।

## 6. प्रमाण

प्रत्यक्ष, अनुमान तथा भाव्य प्रमाण—ये ज्ञान के तीन साधन स्वीकार किए गए हैं।<sup>3</sup> अब चित्त इन्द्रियमार्ग द्वारा किसी बाह्य पदार्थ से प्रभावित होता है, तो मनु प्रत्यक्षज्ञान की व्यवस्था है। मानसिक वृत्ति का सीमा सम्बन्ध पदार्थ के साथ होता है। यद्यपि पदार्थ में पारिवर्तन तथा विशिष्ट दोनों प्रकार के लक्षण विद्यमान हैं, तो भी प्रत्यक्ष में हमें विशिष्ट से अधिक वास्ता रहता है। योग बाह्य पदार्थों की यथायंता को स्वीकार करता है। विश्व के समस्त समस्त इन्द्रिय-बाह्य पदार्थों के अपने-अपने नित्य सुखादर्य हैं, जो इन्द्रियपौषर परिवर्तनों में से गुजरते हैं, किन्तु कभी सर्वथा नष्ट नहीं होते। जब एक पदार्थ दूसरे में परिवर्तित होता है तो केवल इसके रूप में ही परिवर्तन होता है, और जब सब रूप नष्ट हो जाते हैं तो पदार्थ अपने आरम्भिक अर्थात् मूल आदर्श रूप में लौट आता है। रूप निःसन्देह मिथ्याभास नहीं है। अब कभी इन्द्रियों को उत्तेजना देनेवाले पदार्थ उपस्थित रहते हैं तो सवेदनाएं उत्पन्न होती हैं। किन्तु यह भी सत्य है कि यद्यपि प्रस्तुत पदार्थ वही है पर उससे उत्पन्न होनेवाली सवेदनाएं भिन्न हो सकती हैं, क्योंकि चित्त तीनों गुणों में से कभी किसी, और कभी किसी गुण से प्रभावान्वित होकर प्रस्तुत पदार्थ के प्रभाव को ग्रहण करता है।<sup>4</sup>

अनुमान वह मानसिक वृत्ति है जिसके द्वारा हम पदार्थों के जातिगत स्वरूप का बोध प्राप्त करते हैं। अनिर्वाय साहचर्य का बोध अनुमान का आधार है। ऐसी दो वस्तुओं में से जो एक-दूसरे से अनिर्वायेक्ष्य में सम्बद्ध रहती हैं, एक का प्रत्यक्ष दूसरे के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए पर्याप्त है।

एक विवक्षित पुरुष द्वारा प्रत्यक्ष अथवा अनुमान से प्राप्त किया गया एक पदार्थ का ज्ञान शब्दों द्वारा अन्यो तक पहुंचाया जा सकता है। यह ज्ञान का तीसरा साधन है।

आमानिक बोध को चार अन्य प्रकार की मानसिक वृत्तियों से भिन्न किया गया है। विपर्यय एक भात विचार है, जो पदार्थ के स्वरूप के प्रति सत्य नहीं है।<sup>5</sup> विकल्प (व्युत्पन्ना) शब्दों का एक ऐसा रूप है जिसकी अनुकूलता किसी निश्चित तथ्य से नहीं

1 । 30 ।

2 । योगशास्त्र, 2 : 3 । और वैशेष्य योगशास्त्र, 1 : 8 ।

3 । योगसूत्र 1. 7 ।

4 । 4 : 15-17 ।

5 । 1 : 8 ।

है।<sup>1</sup> निद्रा वह मानसिक वृत्ति है जिसका समर्थन जागरित तथा स्वप्नमय वृत्तियों के अभाव से होता है।<sup>2</sup> इसे एक मानसिक वृत्ति इसलिए कहा गया है क्योंकि जागने पर हमें इस विषय की स्मृति रहती है कि हमें किस प्रकार की नीद आई। व्यास कहते हैं “जागने के ठीक पश्चात् मनुष्य को निश्चयही यह सयोजी स्मृति उत्पन्न न हो सकती, यदि नीद के अन्दर एक कारण का अनुभव न होता, और न ही जागरित अवस्था में उसे इस-पर आधारित अथवा इसके अनुकूल स्मृतियाँ हो सकती।”<sup>3</sup> इस प्रकार निद्रा एक विशेष प्रकार का प्रस्तुत विचार (प्रत्यय) है और समाधि में इस मानसिक वृत्ति का भी विरोध करना होगा। किसी पदार्थ का उसके पूर्व-अनुभव द्वारा छोड़े गए सस्कार द्वारा फिर से संग्रह (स्मरण) करना स्मृति है।

योग का मत है कि प्रत्यक्ष, अनुमान तथा आप्त प्रमाण द्वारा प्राप्त ज्ञान सर्वथा प्रामाणिक नहीं है, क्योंकि, साह्य के समान, यह मान लेता है कि आनुभविक ज्ञान पुरुष और बुद्धि के भ्रान्तिमय मिश्रण से उत्पन्न होता है। वस्तुएँ जैसी हैं उनके विषय में सत्य ज्ञान केवल योगाभ्यास से ही प्राप्त हो सकता है। व्यास एक श्लोक इस भाष्य का उद्धृत करते हैं “धर्मशास्त्रो द्वारा, अनुमान द्वारा तथा गहन चिन्तन के अभ्यास की उत्कट इच्छा द्वारा—इन तीन उपायों से वह अपनी अन्तर्दृष्टि को आगे बढ़ाता है तथा उच्चतम योग को प्राप्त करता है।”<sup>4</sup>

## 7 योग की कला

आत्मविषयक यथार्थता की प्राप्ति मन के विषयनिष्ठ प्रयोग द्वारा नहीं होती बल्कि इसकी क्रियाओं के दमन द्वारा तथा उस मानसिक अधिष्ठान के नीचे अन्तःप्रवेश करने से होती है जिससे हमारा साधारण जीवन तथा क्रियाकलाप हमारी अपेक्षाकृत दैवीय प्रकृति को छिपाए रखते हैं। यद्यपि हमसे प्रत्येक के अन्दर आत्मा का बीज उपस्थित है, पर हमारा चैतन्य इसे ग्रहण नहीं कर सकता, क्योंकि यह अन्य वस्तुओं में अत्यन्त व्यग्रता के साथ रमा रहता है। इससे पूर्व कि हम अपने चैतन्य को फिर से अन्य दिशा में मोड़ने में समर्थ हो सके, हमें कठोर अनुशासन में से गुजरना होगा। योगदर्शन प्रेरणा करता है कि मानसिक अवस्थाओं वा आवश्यक दमन अभ्यास तथा इच्छाओं पर विजय प्राप्त करके किया जाता है।<sup>5</sup> इच्छाओं पर विजय की प्राप्ति तो सदाचारमय जीवन का परिणाम है, किन्तु अभ्यास का सम्बन्ध विचार<sup>6</sup> शक्ति की स्थिरता की ओर प्रयत्न करने से है, जिसकी प्राप्ति पवित्रताकारक कर्म से, जितेन्द्रियता, ज्ञान तथा विश्वास से होती है।<sup>7</sup> वैराग्य अथवा वासनाभाव उस परमपद का अवबोध है जो व्यक्ति को दृष्टि या प्रकाशित

1 । 9 ।

अभावप्रत्ययावलम्बना वृत्तिनिद्रा (1 10) ।

3 योगभाष्य, 1 10 ।

4 आगमैनानुमानेन ध्यानाभ्यासरसेन च ।

त्रिधा प्रकल्पयन् प्रजा लभते योगमुत्तमम् ॥ (योगभाष्य 1 48 ।)

वाचस्पति उक्त तीन तथा ध्वषण, मनन और निदिध्यासन के मध्य जो अनुवृत्तता है उसका उल्लेख करता है ।

5 1 12 ।

6 1 13 14 ।

7 योगभाष्य, 1 14 ।



## 8. नैतिक साधना

पहले दो, अर्थात् यम और नियम, नैतिक साधना पर बल देते हैं, जो योगाभ्यास के लिए आवश्यक है। हमें अहिंसा, सत्य, अस्तेय, जितेन्द्रियता तथा अपरिग्रह का पालन करना चाहिए, अर्थात् हिंसा, असत्य, चोरी, इन्द्रियलोलुपता तथा लालच में बचना चाहिए।<sup>1</sup> इन सबसे मुख्य है अहिंसा। शेष सब सद्गुण अहिंसा में ही बद्धमूल हैं। विस्तृत अर्थों में अहिंसा का तात्पर्य लिया जाता है—हर प्रकार से और हर समय में समस्त जीवित प्राणियों के प्रति द्वेषभाव से परहेज करना।<sup>2</sup> यह केवल क्षति पहुंचाने का अभाव ही नहीं किन्तु वैर का त्याग भी है।<sup>3</sup> मैत्री का भाव, सहानुभूति, प्रसन्नचित्तता तथा सुखदायक एवं दुःखदायक, अच्छी और बुरी सब वस्तुओं के प्रति मानसिक विकारशून्यता—इन सब गुणों को बढ़ाने व कारण करने में चित्तप्रसाद की प्राप्ति होती है। हमारे लिए ईर्ष्या के भाव से उन्मुक्त होना आवश्यक है, तथा हमें दूसरों के दुःखों के प्रति उपेक्षाभाव भी न रखना चाहिए। पाप से घणा करते हुए भी हमें पापी के प्रति भद्र व्यवहार ही का आचरण करना चाहिए। उक्त मिद्धान्तों का जोकि स्वभावतः निरपेक्ष है, कोई अपवाद नहीं हो सकता। 'किसी को मत मारो' यह एक सुनिश्चित तथा निरपेक्ष आदेश है, और हम इस प्रकार का मत प्रकट करके कि हम अपने देश के शत्रुओं को मार सकते हैं, अथवा सेना से भागे हुआ, धर्मपरिवर्तन करनेवाला अथवा ब्राह्मणों की निन्दा करनेवालों को मार सकते हैं, इसकी नितान्तता में हस्तक्षेप नहीं कर सकते। आत्मरक्षा के लिए भी हत्या करना धर्मसम्मत नहीं कहा जा सकता। यमों का पालन सार्वभौम धर्म है। इसमें जातिभेद, देशभेद, आयुभेद और अवस्थाभेद के कारण कोई अपवाद नहीं हो सकता।<sup>4</sup> इनको प्राप्त करने का विधान मनुष्यमात्र के लिए किया गया है, चाहे ध्यानमय व चिन्तनमय उच्च जीवन के लिए सबको न चुना जा सके। नियमों के अन्तर्गत शौच (आभ्यन्तर तथा बाह्य दोनों प्रकार की शुद्धि), सन्तोष, तपस्या तथा ईश्वरभक्ति—ये सब आते हैं।<sup>5</sup> ये ऐच्छिक विषय हैं, यद्यपि उन सबके लिए जो योगसाधना के मार्ग का अवलम्बन करते हैं, नियमित रूप से इनका अभ्यास आवश्यक है। इन दोनों, अर्थात् यम और नियम, के अभ्यास से वैराग्य, अर्थात् वासना का अभाव, सुलभ हो जाता है, अर्थात् इच्छा से चाहे वह सामारिक पदार्थों के लिए हो चाहे स्वर्ग के सुखों के लिए, मुक्ति मिल जाती है।<sup>6</sup>

जब कभी हमें नैतिक आदेशों को भंग करने का प्रलोभन हो तो उस समय, योगदर्शन के आदेश के अनुसार, हमें अनेक प्रतिपक्ष की भावना अपने अन्दर

मन तथा मानसिक शक्तियों के प्रशिक्षण का प्रतिपादन करता है। हठयोग शारीरिक नियंत्रण प्राणायाम और मन्त्रों की विधि का विवेचन करता है। शारीरिक प्रक्रियाएँ आध्यात्मिक परिणाम उत्पन्न कर सकती हैं—इस प्रकार वे विचार का पराकाष्ठा तक पहुंचा हुआ एक परिवर्तन रसेश्वरदर्शन में मिलता है (नवदशमप्रश्न, 9)।

1 2 30।

2 सवया सर्वदा सर्वभूतानामनभिद्रोह (योगभाष्य, 2 30)।

3 2 35।

4 2 31।

5 2 32।

6 1 15।

उत्पन्न करनी चाहिए।<sup>1</sup> मनोविज्ञान के विश्लेषक हमें बताते हैं कि सहज प्रवृत्तियों को बंधन में बंधने के लिये उपाय हैं - अर्थात् प्रतिरक्षणार्थ प्रत्याक्रमण, प्रति-

रोधा मन सचेतन होकर उसके सर्वथा विपरीत क्रियायान् अवेग का अवलम्बन करता है। योग का अन्तिम उद्देश्य हमारी प्रकृति के सारस्त्व की सर्वथा काया-बलट कर देना है।

मन की धार का प्रवाह समव्यपसी है, अर्थात् वह दुराई की दिशा में भी बहती है नया अचछाई की दिशा में भी। जब इसके प्रति मोक्ष तथा शांति की दिशा में होती है तो कहा जाता है कि इसका प्रवाह अचछाई की ओर है; और जब यह जीवन के संसार में कामकाज नीचे नीचे, भेदज्ञान के अभाव की ओर होती है तो हम कहते हैं कि प्रवाह दुराई की ओर है।<sup>2</sup>

कर्म की क्रियाएँ या तो बाह्य होती हैं या मानसिक अर्थात् आन्तरिक। उनके चार प्रकार के भाग किए गए हैं। कृष्ण कर्म दुष्ट कर्म हैं, जो बाह्य, जैसे दूसरों की निन्दा करना, अथवा आन्तरिक, जैसे विश्वास (श्रद्धा) का अभाव, दो प्रकार के हैं। शुभ कर्म धार्मिक क्रियाएँ हैं और वे आन्तरिक हैं, जैसे श्रद्धा, ज्ञान आदि। शुभ-कृष्ण के बाह्य कर्म हैं जो चाहे कितने भी अच्छे क्यों न हों, दुराई के बंधनों से सर्वथा रहित नहीं हैं। वैदिक कर्मों तक में भी अन्ध श्रान्तियों को कुछ न कुछ धानि पहुँचाना सम्मिलित है। अनुष्ठान-अकृष्ण, अर्थात् न अच्छे न बुरे, कर्म उनके हैं जिन्होंने सब कुछ त्याग दिया है।<sup>3</sup> उच्चतम योगी की शिवाशीलता का सर्वोच्च धर्मिय प्रकार के कर्मों से है।

## 9. शरीर का नियंत्रण

योगदर्शन अनुभव करता है कि हमारे शरीर का भी उगना ही पशुत्व है जितना कि मन का है। आत्मता में मन की एकाग्रता में सहायता मिलती है।<sup>4</sup> दौड़ते समय अथवा निद्रिता-पस्था में हम किसी वस्तु पर ध्यान स्थिर नहीं कर सकते। ध्यान में बैठने में पूर्व हमें अपने को एक मुविधाजनक स्थिति (आसन) में स्थित करना चाहिए। पतञ्जलि के मत यही कहते हैं कि आसन दृढ़, सुखावह और सरल होना चाहिए। टीकाकारों ने भिन्न-भिन्न प्रकार के आसनों के विवरण पीछे से बहुत विस्तार से दिए हैं। जब भारतीय सम्प्रदाय के एक आधुनिक समालोचक ने अपने पाठकों को विश्वास दिलाया कि भारतीय धार्मिकों का विचार है कि आत्म-याग्यी मार के बैठना और शक्ति में ध्यान लगाना विश्व की गहराई को समझने का सबसे उत्तम मार्ग है, तो उसके ध्यान में योग के आसनों में से ही कोई एक रहा होगा।

शरीर को या तो वस्तुओं के समान असंयत छोड़ा जा सकता है या दैवीय शक्ति-

1 2-33

2 योगशास्त्र, 1 : 12।

3 4-7।

4 देखिए भगवद्गीता, 6 : 10 से शक्ति, 2 : 46-48।

सम्पन्न बनाया जा सकता है। हमें बताया गया है कि अपने जीवन के विषय में हमें बहुत ध्यान देना चाहिए। ऐसे पदार्थों को हमें अपने खान पान का भाग न बनाना चाहिए जिनसे हमारे स्नायुजाल को उत्तेजना मिले अथवा भ्रूँचा जा जाए। जीवन के निम्नश्रेणी के तृप्तिदायक साधन, साधारणतः, आत्मा के सच्चे सुख को दबाकर नष्ट कर देते हैं। यदि बौद्धिक जीवन और नैतिक व्यापार सच्चे अर्थों में मनुष्य के लक्ष्य है, तो शारीरिक आवश्यकताओं को उनके अधीन रखना चाहिए। योग की अन्तिम अवस्थाओं के लिए शारीरिक सहनशीलता की महान् गतिविधियाँ आवश्यक हैं। और ऐसे दृष्टान्तों की कमी नहीं है जहाँकि कठोर आत्मिक जीवन का अत्यधिक बोझ इस शरीररूपी मिट्टी के पात्र को टूटने की सीमा तक पहुँचा देता है। इसलिए सबसे पूर्व शरीर को बश में रखना होगा। हठयोग का लक्ष्य शरीररूपी यन्त्र को पूर्णता तक पहुँचाना है, जिससे कि यह थकावट से विरत हो सके तथा इसके क्षय को जरा और रोका जा सके।

योग हमें शरीर को बश में करने के लिए कहता है, मारने के लिए नहीं। इन्द्रियभोग से दूर रहना तथा शरीर को कष्ट देना एकममान नहीं है। परन्तु कभी-कभी हिन्दू भारत में तथा ईसाई यूरोप में इन दोनों को मिला दिया जाता है।<sup>1</sup> योग का कहना है कि शरीर की पूर्णता सौन्दर्य, शोभा, शारीरिक बल तथा दुर्भेद्य कठोरता में है।<sup>2</sup>

## 10 प्राणायाम

प्राणायाम पर पर्याप्त बल दिया गया है, यद्यपि पतञ्जलि ने इसे एक ऐच्छिक साधन के रूप में ही रखा है।<sup>3</sup> मन की अविक्षुब्धता या तो धार्मिक कार्यों के सम्पादन से या प्राणायाम से प्राप्त की जा सकती है।<sup>4</sup> इस प्रकार जिन व्यक्तियों को इसमें श्रद्धा है,

1 तुलना कीजिए सूतो के आत्मचरित्र के उस अंश के साथ जिसमें उसने अपना अनुभव अन्य पुरुष के रूप में प्रकट किया है "वह अपनी युवावस्था में जीवन के जोशमय स्वभाव में था और यह जोश जब अधिक समझने लगा तो उसे बहुत दुःख हुआ। उसने अनेक यत्न किए कि किसी प्रकार स शरीर को बश में लिया जा सके। उसने दीपकाल तक एक वाली वाली कमीज और लोहे की कञ्जीर धारण की यहाँ तक कि उसके शरीर से खून बहने लगा और उसे उन दोनों को उतार फेंकने के लिए बाध्य होना पड़ा। उसने भुष्टरूप से अपने लिए नीचे पहनने की पोशाक तैयार कराई जिसमें बमड़े की पट्टियाँ थी और उनमें 150 पीतल की कीलें डुका दी, जिनकी नोकें खूब पैनी थी और सदा शरीर के मांस की ओर रहती थी। यह पोशाक उसने बहुत ही तग बनवाई जिससे बदन में चारों ओर कसी जाकर तोकीली कीलें सदा उसके मांस के अन्दर गह सकेँ। यह पोशाक उसने बाफ़ी ऊंची नाभि तक पहनकर ली बनवाई। इसी को पहनकर वह रात को सोना था।" (साइफ आफ दि ब्लेसिड हेनरी सूतो, वाई ह्विमसेल्फ, टी० एफ० नोब्स द्वारा अनूदित)। इस पुस्तक में इससे भी अधिक हृदय विदारक विवरण हैं। बलिदानों ईसा के जीवन के प्रिय साथी रहे हैं—धारिद्र्य, कष्ट और अपमान, सब ईसाई सतः। म उनका अनुकरण करने के लिए कष्ट और यातनाओं को झेलने की प्रतिस्पर्धा ही रहती है। सट वर्नाई अपने शरीर पर इतने कोड़े लगाते थे कि मृतप्राय हो जाते थे। सेंट टेरेसा अपने भीषण दुःखोन्माद में चिल्लाते थे "मुझे कष्ट चलने दो या मर जाने दो।" सेंट जान आफ दि क्रॉस ने अपने शरीर को जो यातनाएँ दी, वे अकर्णनीय हैं।

2 रचनावर्णनचलवञ्चतहूननत्वानि कायसम्पत् (3 46)।

3 1 34।

4 1 33 39।



उनके लिए छूट दी गई है। प्राणायाम का प्रयोग मन पर प्रभाव स्थिर रखने के लिए होता है ऐसा माना गया है, और हठयोग में इसका महत्वपूर्ण भाग है। यहाँ इसकी अत्यन्त प्रतिष्ठा दर्शाते हैं कि इसमें अतीतिक्रमिकता को उत्पन्न करने की अपूर्व क्षमता है। श्वान-प्रशवास-सम्बन्धी व्यायाम को आधुनिक समय में भी स्वास्थ्य के लिए बहुत उपकारी समझा जाता है।<sup>1</sup> श्वास में एकवचनता कभी-कभी सम्प्राप्ति की प्राप्ति का साधन बन जाती है। शरीर में दुर्बल धारण जब इस प्रकार के प्राणायाम का अभ्यास करने लगते हैं तो अत्यन्त भय रहता है। यही कारण है कि योगविद्या की इतना अधिक गुप्त रखा गया है।<sup>2</sup>

## 11. इन्द्रिय-निग्रह

चीनी दार्शनिक साओ-त्से ने पूछा, "ऐसा कौन है जो कोचद-सने जल की निर्मल कर सकता है?" और उत्तर दिया, "यदि तুম उसे जैसे ही छोड़ दो तो यह स्वयं निर्मल हो जाएगा।"<sup>3</sup> प्रसाधार अथवा इन्द्रियों को बाहर की उनकी प्राकृतिक प्रियाओं से हटा लेना, आधुनिक मनोविज्ञान की अन्तर्मूलना की प्रक्रिया के अनुरूप है।<sup>4</sup> हठ संकल्पपूर्वक मन को समस्त बाह्य प्रभावों के लिए बन्द कर लेना चाहिए। स्तोत्रकर ने कहा है "निश्चल हो और बातों।" निग्रहण हमसे चाहता है कि हम स्वेच्छाचारी भाविक भावों तथा बाह्यपूर्ण विचारों को दूर हटा दें। हमें उस वधा को प्राप्त करना है जिसे सेंट जॉन जॉन वि फ्रांस ने 'आइड बाफ सेरा' कहा है। अत्यन्त सरवाभ्येपी को अपने हृदय के अन्दर एक आधमकुटी निर्मित कर लेनी चाहिए और प्रतिदिन उसमें अन्तर्वास प्रवृत्त करना चाहिए।

मैत्रिक साधना (धम और नियम), आसन, प्राणायाम और प्रसाधार योग के महात्मक साधन हैं, इसके अन्तर्निहित संघ नहीं हैं।<sup>5</sup>

1 'शीर्ष शीघ्र के साधन' इन विषय पर दिए गए इन्टर वेबर के व्यक्त्यात्मक ॥ से लिया गया निम्नलिखित उद्धरण इन विषय पर कुछ सविस्तर विचार प्रकट करता है : "मैं कोचता हूँ कि हृदय का पुष्टि तथा नर्म में अद्भुत उन्नति का कारण बहुत शक्ति से शीर्ष श्वास है, जो अन्तर् चहुँके ॥ मैत्री आधमक है, विशेषकर जब बड़ाई नियमपूर्वक तथा निरन्तर तक जारी रहे। उक्त विचार ने ही मुझे श्वास सम्बन्धी व्यायाम (प्राणायाम) पर विशेष ध्यान देने की प्रेरणा दी। यह व्यायाम मुझे तो शान्ति प्रद हुआ ही, किन्तु अनेक ऐसे व्यक्तियों के लिए भी लाभकर सिद्ध हुआ जिन्होंने हृदयों की भाव-वेगिता बहुत दुर्बल की। --मैंने प्रारम्भ में दिन में एक ॥ जो अन्तर् श्वास तथा उच्छ्वास ३ ॥ 5 मिनट तक जारी रखा और धीरे-धीरे इसे बड़ाकर 10 या 15 मिनट तक कर दिया..." (विश्व मीटिंगल वर्तन, दिनांक 5, 1903)।

2 देखिए 'निष्कार्मिकृत हठप्रदीपिका'।

3 साओ-नेहू-दिव।

4 और विचार सबसे उत्तम ठक होता है जबकि मन अपने-आपमें सफल होता है, और कुछ भी उसे तब नहीं मारता--य अन्तर्, य पुष्ट, य पुष्ट और य शीर्ष पुष्ट, जब शरीर के साथ उसका सम्बन्धन बंधने बंधन रहता है तथा कोई शारीरिक बोझ या बहुभुक्ति नहीं रहती, और यह श्वास तब ही उत्तम करने की बहुतायत प्राप्त करता है (जेटोर्क पीटी, जॉर्ज द्वा आधमकाय-नुशाद)।

5 ये आत्मशुद्धि की अवस्था ही प्रस्तुत करते हैं, ध्यान और आत्म प्रवृत्त की अवस्था की प्रस्तुत करते हैं, तथा संपाधि योग की प्रस्तुत करती हैं।

## 12 ध्यान

मनुष्य के चंचल और विक्षुब्ध मन को, जो पृथ्वी और स्वर्ग के गूढतम रहस्यो को जानना चाहता है, योग का कहना है कि चैतन्य को निरन्तर बाह्य क्रियाओं तथा आभ्यन्तर परिवर्तनों से हटाकर ही सत्य को जाना जा सकता है। मन (चित्त) को एक विशेष स्थान पर स्थिर करने का नाम 'धारण' है। यह मन की स्थिरता है। साधारण दैनिक जीवन में विचार आते तथा जाते हैं परन्तु दीर्घकाल तक नहीं ठहरते। साधारणतः एकाग्रता केवल थोड़े समय के लिए ही अपनी पूर्णता में रहती है। ध्यान की अवस्था, विना किसी विघ्न के, समरूप से वह रही विचारधारा का परिणाम है। यह ध्यान, मनन अथवा चिन्तन कहाता है। ध्यान पराकाष्ठा तक पहुँचकर समाधि में परिणत होता है, जहाँ अभिज्ञा का भाव लुप्त हो जाता है। शरीर और मन समस्त बाह्य प्रभावों के लिए निश्चेष्ट हो जाते हैं और केवल ध्यान का विषय, वह कुछ भी क्यों न हो, प्रकाशित रहता है। जब ये तीनों एक ही विषय की ओर प्रेरित होते हैं तो उसे समय कहते हैं।<sup>1</sup> जब यह समय विषयों की ओर प्रेरित होता है—चाहे वे विषय बाह्य हो अथवा आभ्यन्तर हो—तो असाधारण शक्तियाँ (सिद्धियाँ), जैसे वन्द किवाड़ों के अन्दर से देखना, अदृश्य हो जाना, अन्य पुरुषों के विचार को जान जाना आदि, प्राप्त हो जाती हैं। मोक्ष का अभिलाषी यदि इन सिद्धियों के प्रलोभनों में पड़ जाता है तो अपने उद्देश्य को भूल जाता है। ऊर्ध्वदिशा में गति करने के लिए उक्त प्रलोभनों को रोकना चाहिए।<sup>2</sup>

## 13 समाधि अथवा एकाग्रता

समाधि उस दिशा का नाम है जिसमें से मोक्षप्राप्ति से पूर्व गुजरना आवश्यक है। क्योंकि योग समाधि द्वारा मोक्षप्राप्ति पर आग्रह करता है, इसलिए इसे पारिभाषिक रूप में 'समाधि' कहा गया है (योग समाधि)।<sup>3</sup> यह समाधिस्य की दिशा है जिसमें बाह्य जगत् के साथ सम्बन्ध टूट जाता है। योग की साधना का यह लक्ष्य है, क्योंकि यह आत्मा को उसके काल-सम्बन्धी, सोपाधिक तथा परिवर्तनशील जीवन से ऊपर उठाकर एक सरल, नित्य तथा पूण जीवन प्राप्त कराता है।<sup>4</sup> इसके द्वारा पुरुष नित्यपद को पुनः प्राप्त कर लेता है। एकाग्रता अथवा समाधि की श्रेणियाँ हैं सम्प्रज्ञात अर्थात् सचेतन और असम्प्रज्ञात अर्थात् चैतन्यातीत। पहली में मन विषय से अभिज्ञ रहता है। वह अवस्था जिसमें चित्त अपने उद्देश्य में एकाकी होता है और एक स्पष्ट तथा यथार्थ पदार्थ को पूर्णरूप से प्रकाशित करता है, दुःखों को दूर करता है तथा कर्म के बन्धनों को ढीला कर देता है और

1 3 4।

2 3 5 1।

3 योगभाष्य, 1 1।

4 विलकुल वात्यावस्था से मैं जब कभी मरना अकेला रहा हूँ तो प्रायः एक प्रकार की जागरित अतर्लौनता (नमाधि) का अनुभव करता हूँ। साधारणतः यह अवस्था मुझ चूपचाप दो तीन वार अपना नाम दोहराने से आती है, अचानक अस्मिता के चैतन्य के आधिक्य में स्वयं अन्तःमत्ता के अदर उभरता हुआ प्रतीत होने लगता है और यह एक अस्पष्ट व सम्भ्रम की दशा न होकर स्पष्टो म भी सबसे स्पष्ट निश्चितो म भी सबसे निश्चित अतीतिको म भी सबसे अलौकिक स्वयं शब्दातीत दशा होती है जहाँ मृत्यु एक उपहासास्पद असम्भावना हो तथा व्यक्तित्व का लोप (यदि यह ऐसा था) सध्या सोप नहीं बल्कि एकमात्र सत्यजीवन लगता है (साइफ आफ टैनीसन खण्ड 1 पृष्ठ 320)। दक्षिण उत्तरी दिग् एगिण्ट सेज ।

सब प्रकार की मानसिक वृत्तियों का दमन अपना लक्ष्य रखता है, सम्प्रज्ञात समाधि है।<sup>1</sup> इनके अन्दर ज्ञाता और ज्ञात का संयोग होता है, जिसमें ज्ञाता विषय को जाननेवाला केवल इसलिए कहलाता है कि यह स्वयं नहीं है। विचार और विचार का विषय एक ही है। इस अवस्था में चिन्तक, विचार, आनन्द अस्मिता के भाव संतन्त्र रहते हैं।<sup>2</sup> ये समाधि के ऐसे रूप हैं जिनके निश्चित विषय हैं, जिनपर इनका आधार है। सम्प्रज्ञात समाधि के सूक्ष्म भेदों की विन्न-विन्न नाम दिए गए हैं, जैसे चिन्तक, चिन्तित, आनन्द और आत्मता। जब तक हम क्या अच्छा है क्या बुरा, क्या उपस्थित है क्या अनुपस्थित, इस प्रकार का तर्क-वितर्क करते हैं जब तक हम आनन्द और अस्मिता के भावों को अनुभव करते हैं, तब तक हम सम्प्रज्ञात समाधि में रहते हैं। जब आनन्द का अनुभव दूर हो जाता है और तत्त्वश्रेणी की समवृत्ति में लुप्त हो जाता है तो यह अवस्था उत्पन्न होती है जिसे धर्ममेष कहते हैं, जिसमें आत्मा का पुरुषत्व तथा इसका प्रकृति से पूर्णरूप में भेद प्रत्यक्ष हो जाता है और कर्म और आवेग अपना कार्य नहीं करता। वैशान्तेय के अनुसार, यह वह अवस्था है जिसमें विचारों का प्रवाह उत्पन्न विशदरूप में रहता है।

ऐसे व्यक्ति को जिसने आन्तरिक शान्ति प्राप्त कर ली है, वस्तुओं के सत्यज्ञान की अन्तर्दृष्टि प्राप्त हो जाती है। जैमाकि व्यास ने कहा है : "वृद्धि का सत्व, जिसका सारलक्ष्य प्रकाश है, जब अद्युष्टि के मल से सम्भूत हो जाता है तो एक स्फटिक के सदृश निर्मल तथा स्थिर प्रवाह की रूप धारण कर लेता है, जिसपर रजोगुण तथा तमोगुण अपना आविर्भाव नहीं कर सकते। जब निर्विचार समाधि में इस प्रकार की स्पष्टता (धैर्य) उदित होती है तो योगी को आन्तरिक शान्ति (अध्यात्मप्रसाद) की प्राप्ति हो जाती है, और अन्तर्दृष्टि के प्रकाश से प्राप्त होती है ऐसी दर्शनशक्ति जिसको साधारण, अज्ञानपूर्ण अनुभवज्ञान की क्रमिक अवस्थाओं में से गुजरना नहीं होता, और उसका अभिव्यक्ति विषय उसके सम्मुख अपने मयारंभरूप में होता है।"<sup>3</sup> यह अन्तर्दृष्टि सत्य से जागरित है तथा सत्य को धारण किए हुए है।<sup>4</sup> मिथ्या ज्ञान का इतने लक्ष्यमात्र भी नहीं है। इस अन्तर्दृष्टि की पतञ्जलि ने उस ज्ञान में पुरुष कहा है जो हमें अनुमान और आत्म (शास्त्र) प्रमाण से प्राप्त होता है, क्योंकि पतञ्जलि के मत में इसका विषय एक मूर्त मयारंभरूप है, केवल एक सामान्य धारणामात्र नहीं।<sup>5</sup> जहाँ तक इसका अपने विषय के लिए एक विशेषार्थ है, प्रत्यक्ष से इसका सम्बन्ध अधिक पविष्ट है। अन्तर केवल यही है कि अन्तर्दृष्टि द्वारा ज्ञात पदार्थ भौतिक प्रत्यक्ष के लिए अल्पन्त सूक्ष्म होते हैं।<sup>6</sup> यह परम प्रत्यक्ष है।<sup>7</sup> इस प्रकार प्रमेय, चाहे उसका सम्बन्ध सूक्ष्म तत्वों से हो अथवा आत्मा से हो, केवल इसी एकाग्र अन्तर्दृष्टि द्वारा जाना जाता है। जब हमारे भौतिक धनु बन्द हों तो इस प्रकार का दर्शन आरम्भ से सम्पन्न होता है। यह अन्तर्दृष्टि जब एक बार उत्पन्न हो जाती है तो इसके प्रभाव के आवेग अल्प मय प्रभाव फीके पड़ जाते हैं, जिसे कि उनके

1 योगशास्त्र, 1 : 1।

2 क्योंकि मोद में हम किसी मयारंभ विषय पर एकाग्र नहीं होने इसलिए विशा एकाग्रता की सम्भवा नहीं है। देखिए वाचस्पति, 1 : 1।

3 योगशास्त्र, 1 : 41। और देखिए 2 : 45; 3 : 51।

4 अद्वैतसूत्र (1 : 48)।

5 1 : 49।

6 योगशास्त्र, 1 : 49।

7 योगशास्त्र, 1 : 41।

विचार फिर सामने नहीं आते।<sup>1</sup> जब हम उच्चतम कोटि के अन्तर्दृष्टिजन्य ज्ञान को प्राप्त कर लेते हैं, जो एकसाथ ही भूत, वर्तमान और भविष्य को उनकी समस्त अवस्थाओं समेत एक पूर्ण इकाई में ग्रहण कर लेता है, तो यह हमें अंतिम पूर्णता तक पहुंचा देता है।<sup>2</sup>

समाधि एक सरल अनुभव नहीं है, जो जब तक रहे एकसमान हो। इसके विपरीत, यह ऐसी मानसिक अवस्थाओं की शृंखला है जो अधिकाधिक सरल होती हुई अंत में अचेतन अवस्था में परिणत हो जाती है। असम्प्रज्ञात समाधि ऐसी एकाग्रता है जिसमें कोई चित्तवृत्ति उपस्थित नहीं रहती, यद्यपि प्रसुप्त संस्कार रह सकते हैं।<sup>3</sup> सम्प्रज्ञात समाधि में जिस विषय का चिन्तन किया जाता है उसकी चेतना स्पष्ट रहती है और प्रमाता (विषयी) से भिन्न रूप में रहती है, किन्तु असम्प्रज्ञात समाधि में यह भेद विलुप्त हो जाता है।<sup>4</sup>

ऐसी समाधि की अवस्था जिसमें भावी जीवन का बीज विद्यमान रहता है, अर्थात् 'सबीज समाधि', तथा जिसमें यह विद्यमान नहीं रहता, अर्थात् 'निर्बीज समाधि'—दोनों में भेद किया गया है। वाचस्पति के अनुसार, बीज "कर्म का प्रसुप्त आशय है, जो जन्म, जीवन की अवधि तथा सुखों के नाना रूपों की बाधाओं के अनुरूप है।"<sup>5</sup> जिसका यह आधार है वह सबीज है और जो इससे विरहित है वह निर्बीज है। प्रकृतिजन्य अन्य सब पदार्थों की भांति, चित्त के भी तीन पार्श्व हैं, अर्थात् सत्त्व, रजस् और तमस्। व्यास के अनुसार, "इसका सात्त्विक पार्श्व, जो प्रकाशमय है, जब रजस् और तमस् के साथ संयुक्त रहता है तो शक्ति तथा ऐन्द्रिय विषयों की कामना करता है। किन्तु वही जब तम से

1 1 50।

2 3 54।

3 1 - 18।

4 "आत्मा अब शरीर अथवा मन से अभिन्न नहीं रहती, बल्कि जानती है कि जिसकी उसे इच्छा थी वह उसके पास है, और कि वह ऐसी स्थिति में है जहां कोई छल नहीं आ सकता, और कि वह अपने परमानन्द को स्वर्ग के भी स्वर्ग के साथ बदलने को तैयार न होगी" (प्लाटिनस एनीडस, 6 7, 24)। गेलिग अपनी 'फिलीसाफिकल लैटर्न अपॉन डीमैटिज्म एण्ड क्रिटिसिज्म' नामक पुस्तक में कहता है "हम सबके अन्दर एक गुप्त तथा अवभूत शक्ति निवास करती है, जिसके द्वारा हम अपने को कालजनित परिवर्तनों से स्वतन्त्र कर सकते हैं अपने को बाह्य वस्तुओं से हटाकर अपनी गूढ़ आत्मा में समेट सकते हैं और हमारे अन्दर अपरिवर्तनशीलता के रूप में जो नित्य है उस खोज सकते हैं। अपने को अपने-आपके समक्ष इस तरह प्रस्तुत करना यथाथ में सर्वथा निजी अनुभव है, जिसपर वह सब क्रुद्ध निभर करता है जो हम अतीन्द्रिय लोक के सम्बन्ध में जानते हैं। यह प्रस्तुतीकरण हमें पहली बार यह दिखाता है कि यथाथ क्या है, जबकि अन्य सब कुछ केवल प्रतीतिमात्र है। यह प्रस्तुतीकरण अन्य सब इन्द्रियजनित प्रस्तुतीकरणों से भिन्न है, क्योंकि यह सम्पूर्णरूप में न्वत त्र है, जबकि अन्य सब प्रस्तुतीकरण वद्ध हैं, पदार्थों के भार से थुरी तरह दबे हुए हैं। यह बौद्धिक प्रस्तुतीकरण तब सम्पन्न होता है जब हम अपने ही प्रमेय बनने वद हो जाते हैं जब अपने अन्दर सिमटकर प्रत्यक्षदृष्टा मूर्ति प्रत्यक्षीकृत आत्मा में आत्मसात हो जाती है। उस समय हम काल तथा कालावधि को सबया मिटा देते हैं। हम तब काल के अन्दर नहीं होते, बल्कि काल अथवा स्वय अनन्तता हमारे अन्दर होती है। बाह्यजगत् हमारे लिए प्रमेय नहीं रहता बल्कि हमारे अन्दर लुप्त हो जाता है।" इस प्रकार यह प्रकट है कि ऐसा मोचना कि केवल पूर्व के लोगों का ही मस्तिष्क इस प्रकार के भ्रानु-फतामय विचारों के लिए उपयुक्त है, जो अतीन्द्रिय सौन्दर्यपरक चिन्तन में परिणत हो जाते हैं, ठीक नहीं है।

5 तत्त्वनेशारदी 1 2।

अभिभूत रहता है तो बुराई, अज्ञान और आसक्ति की खोर प्रवृत्त होता है तथा अपने प्रभुत्व को अनुभव करने में व्यसपन्न रहता है। जब भ्रम का आवरण दूर हो जाता है तो यही चारों ओर से प्रकाशित होता है, और क्योंकि इसमें योद्धा-मा रजसू का अंश सम्मिलित रहता है इसलिए धर्म, ज्ञान, अनासक्ति तथा प्रभुत्व के प्रति प्रवृत्त होता है। वही सत्त्व, जब रजसू का लेशमात्र भी शेष नहीं रहता तो, अपने-आपमें अवचिन्त हो जाता है (स्वस्वप्रतिष्ठम्), और सत्त्व तथा आत्मा के भेद को पहचानने के अतिरिक्त अन्य कुछ न होने से (सत्त्वपुरुषान्वता-प्यातिमात्रम्) धर्ममेव के चिन्तन के प्रति प्रवृत्त हो जाता है (धर्ममेवध्यानोपां भवति)। इसको धर्ममेव इसलिए कहा गया है क्योंकि यह धर्म अर्थात् सत्य से परिपूर्ण है तथा मोक्ष के स्तरो पर बरदानों की वर्षा करता है, जबकि मनुष्य स्वयं निरय सत्यरूपी सूर्य की धूप का आनन्द लेता है और मय प्रकार के कष्टों तथा कर्मों से ऊपर उठ बसा होता है। प्यानी पुरुष इसे उच्चतम धैर्य की वीर्य-प्रक्रिया (प्रसव्यान) मानते हैं। किन्तु चित्तमन्त्रि निर्विकार है और पदार्थों के साथ सयुक्त नहीं होती। पदार्थ इसके सम्मुख आते हैं, किन्तु यह निर्दोष रहती है और इसका अन्त नहीं है, जबकि विवेकव्याप्ति, जिसका सारसत्त्व सत्त्व है, इनकी प्रतिपदी है।<sup>1</sup> यद्यपि यह उच्चतम ज्ञान है जो सम्भव हो सकता है, किन्तु इसका भी दमन करना आवश्यक है।<sup>2</sup> "इस प्रकार इससे भी निरास होकर जिस इस अन्तर्दृष्टि की निवन्त्रित करता है। इस अवस्था में इसके आदर संस्कार रहते हैं। "निर्वीच समाधि का उपयोग, जिसके द्वारा वस्तुओं का ज्ञान ग्रहण करने की महान् शक्ति प्राप्त होती है, निर्वीच समाधि तक पहुँचने के लिए एक आवश्यक साधन के रूप में करना होगा। क्योंकि इस अवस्था में किसी भी प्रेम की चेतना नहीं रहती इसलिए इसे असम्प्रज्ञात भी कहा गया है।<sup>3</sup> यद्यपि कुछ संस्कार रहते हैं, किन्तु उनका मूल नष्ट हो जाता है। परन्तु भोज की सम्मति है कि पूर्ण असम्प्रज्ञात समाधि में समस्त संस्कार नष्ट ही जाते हैं।<sup>4</sup> व्यास और वाचस्पति का मत है कि उस अवस्था में संस्कार विद्यमान रहते हैं।<sup>5</sup> किन्तु अन्तिम मोक्ष के लिए उन्हें दूर करना आवश्यक है, क्योंकि योगसूत्र का कहना है कि जब अन्तर्दृष्टि के अवचेतनावस्थावयव संस्कार का भी दमन हो गया, अर्थात् जब मय कुछ दमन हो गया, तो योधी निर्वीच समाधि को प्राप्त कर लेता है।<sup>6</sup>

1 ज्ञान (1-4) उच्चतम से इस प्रकार का एक उद्देश्य देते हैं "ज्ञान केवल एक है, पर-ज्ञान ही ज्ञान है।" "एकमेवमंशं व्यातिरेव दर्शनम्।"

2 भोजवृत्ति, 1-18।

3 संनन्दनाल चिन्तन लिखते हैं - "इस विरोध का समाधान तो दिव्य ज्ञान है कि सारी पातञ्जलशास्त्र की दृष्टि से एक यह समाधि है जिससे ज्ञान प्राप्त होता है, जबकि भोज ऐसी अन्तिम समाधि की शारीरिक अवस्थाओं से कुछ विविष्ट अवस्थाएँ मिल रह जाते हैं। भोजीजन स्वीकार करते हैं कि असम्प्रज्ञात समाधि से पूर्ण ज्ञान है, और कि उस समाधि का प्रायः अभ्यास किया जाता है, और इस प्रकार ही अन्तर्दृष्टि के अवचेतनावस्थावयव संस्कार का भी दमन हो गया, अर्थात् जब मय कुछ दमन हो गया, तो योधी निर्वीच समाधि को प्राप्त कर लेता है।"

4 "यद्यपि संस्कार नष्ट होते हैं, किन्तु अन्तिम मोक्ष के लिए उन्हें दूर करना आवश्यक है, क्योंकि योगसूत्र का कहना है कि जब अन्तर्दृष्टि के अवचेतनावस्थावयव संस्कार का भी दमन हो गया, अर्थात् जब मय कुछ दमन हो गया, तो योधी निर्वीच समाधि को प्राप्त कर लेता है।"

5 1 : 51। तथापि निरौघ सर्वनिरौघान्निर्वीचः समाधिः।

जब तक हम समाधि की अवस्था को नहीं पहुँचते, हमारा प्रयत्न निषेधपरक, अर्थात् पुरुष को प्रकृति से भिन्न जानना, रहता है। किन्तु जब इस पारस्परिक भेद का पूरा ज्ञान हो गया, तो आत्मा का विध्यात्मक स्वरूप अपने को अभिव्यक्त करता है। आत्मा के स्वरूप की उसके अपने स्तर पर यह अभिव्यक्ति, जो प्रकृति के साथ सब प्रकार के मिश्रण से ऊपर है, समाधि की सबसे उन्नत अवस्था है। इस अत्युत्कृष्ट चेतनामय समाधि में द्रष्टा अपने स्वरूप में अवस्थित रहता है।<sup>1</sup> उस अवस्था में आत्मा तथा चित्त की क्रिया के मिश्रण की समस्त सम्भावना मिट जाती है।<sup>2</sup> योग का यह मत है कि मनुष्य का चित्त एक चक्की के पाट के समान है। यदि हम उसके नीचे गेहूँ रखेंगे तो वह उसे पीसकर आटे के रूप में परिणत कर देगा, और यदि हम उसमें पीसने को कुछ न रखेंगे तो वह चलते-चलते अन्त में अपने-आपको ही पीस डालेगा। जब हम चित्त को उसके उत-राव-चढ़ाव से विहीन कर देते हैं तो उसकी चेष्टा विराम को प्राप्त हो जाती है, और वह नितान्त अकर्मण्यता की अवस्था में आ जाता है। उस समय हम एक ऐसे मौन में प्रवेश करते हैं जिसपर बाह्य जगत का सतत कोलाहल कोई प्रभाव नहीं डालता। चित्त तो निराश्रय हो गया, किन्तु आत्मा बिलकुल स्वस्थ है। यह एक ऐसी अवस्था है जो रहस्यमय है और प्रगाढ़ एकाग्रता के परिणामस्वरूप होती है। इसका हम ठीक-ठीक विवरण नहीं दे सकते। क्योंकि, जैसाकि व्यास ने उद्धरण दिया है, “योग के द्वारा ही याग जाना जाता है, और योग की अभिव्यक्ति भी योग के ही द्वारा होती है, और जो योग के प्रति तत्पर है वह सदा इसी में रमा रहता है।”<sup>3</sup> समाधि एक ऐसी अवस्था है जो बहुत कम व्यक्तियों को प्राप्त होती है और प्रायः कोई भी इसे देर तक धारण किए नहीं रह सकता, क्योंकि जीवन की भागों के कारण यह भंग हो जाती है। इसलिए यह कहा गया है कि अन्तिम मोक्ष तब तक सम्भव नहीं है, जब तक कि इस शरीर का त्याग नहीं होता।

उन्माद की अवस्था आती है, इस विषय में कोई भी सदेह नहीं कर सकता। प्लेटो के अनुसार, “यह दैवीय उन्माद मनुष्य को दिए गए बरदानों का मुख्यतम स्रोत है।” सर्वोच्च अन्तःप्रेरणाओं का आविर्भाव जीवन के ऐसे ही क्षणों में हुआ है। होरेव पर्वत पर मोजोज ने अनादि, अनन्त विश्वात्मा के शब्द को ‘मैं हूँ’ इस ध्वनि में सुना। ईसाइयाह ने यथार्थसत्ता के रहस्य को ‘पवित्र, पवित्र, पवित्र’ इन शब्दों द्वारा प्रत्यक्ष किया। सन्त पीटर्स ने सबक के दर्शन से ही यह ज्ञान प्राप्त किया कि ईश्वर सब मनुष्यों तथा सब राष्ट्रों के लिए एकसमान है। कहा जाता है कि सन्त पॉल अपनी दीक्षा लेते समय समाधि की सूँघने में आ गए थे। मध्ययुग के रहस्यवादी प्रायः ही अद्भुत दर्शन तथा अद्भुत वाणियों के विषय में कहते सुने गए हैं। आधुनिक काल के कवियों में बर्ड्सवर्थ और टैनीसन उन्माद की दशाओं का प्रायः उल्लेख करते हैं। इन अद्भुत दर्शनों तथा अद्भुत वाणियों को साधारणतः ईश्वर से साक्षात्कार माना गया है, जोकि वाधाओं के साथ जूझते हुए सन्तों को माहाय्य प्रदान करने तथा आव्यक्तता के समय बल प्रदान करने के अभिप्राय से प्रकट होते हैं, जिससे कि ईश्वर में श्रद्धा रखनेवालों के लिए उन्माद

1 1 3।

2. 1 3 4।

3 यागन योगो नातव्या भागो योगात्प्रवर्तते।

योगप्रवर्तस्तु योगिनः स यो रमते चिरम् ॥ (योगभाष्य, 3 6।)

की अवस्था देवत्वप्राप्ति ही का दूसरा नाम है।<sup>1</sup> किन्तु योग का मत ऐसा नहीं है। प्रत्येक आत्मा मूलरूप में देवीय है, और उसके देवत्व की अभिव्यक्ति तब होती है जबकि वाह्य तथा आन्तरिक दोनों प्रकार के स्वभाव पर अनुप्य नियन्त्रण कर लेता है।<sup>2</sup> अदम्युत दर्शनों तथा अदम्युत वाणियों को योग में अनुप्य के अपने अन्दर के सृजनारम्भक भाव का प्रकाशनमात्र माना गया है। उक्त दर्शन अथवा अदम्युत वाणियाँ प्रायोगिक हैं या नहीं, इसका निर्णय तर्कों के प्रयोग से करना चाहिए।

## 14 मोक्ष

मोक्ष का नाम योगदर्शन में 'कैवल्य' अर्थात् परम स्वातन्त्र्य है। यह अवस्था केवल निपे-  
घामक नहीं है, बल्कि पुरुष का वह नियोजन है जो प्रकृति के दान्यों से मुक्त होकर प्राप्त होता है। इसकी व्याख्या करते हुए कहा गया है कि यह गुणों का पूर्वावस्था को प्राप्त हो जाना है, क्योंकि उस समय आत्मा का कोई प्रयोजन नहीं रहता, अथवा बुद्धि की शक्ति अपने-आपमें स्थित होनी है।<sup>3</sup> पुरुष अपने धर्मात्मस्वरूप में रहता है। हिन्दू विचारधारा की आराध्य दर्शन-पद्धतियों की भांति, योगदर्शन में भी समस्त इच्छा का कारण वस्तुओं के धर्मात्मस्वरूप का अज्ञान है। गरीर इसी अज्ञान के कारण है। इसका मपर्यक ब्रह्म है और इसका विषय नासारिक सुखोपभोग है। जब तक अविद्या का अस्तित्व है, अनुप्य अपने बोध को उत्तारकर नहीं फेंक सकता है। अविद्या का परिहार विवेकज्ञान (विवेकशक्ति) के द्वारा हो सकता है।<sup>4</sup> जब अनुप्य ज्ञान प्राप्त कर लेता है तो मग्न प्रकार के विप्या विचार विलुप्त हो जाते हैं। आत्मा पवित्र हो जाती है और चित्त की अवस्थाओं से भलिष्ठ रहती है। गुण भी अवकाश प्राप्त कर लेते हैं और आत्मा अपने सारतत्त्व में प्रतिष्ठित हो जाती है।<sup>5</sup>

जीव का लक्ष्य अनासक्ति तथा स्वाधीनता प्राप्त करना है। यह पारिवारिक जीवन, समाज आदि मानवीय सम्बन्धों के अनुकूल नहीं है, और इसीलिए योग एक ऐसा दर्शन कहा गया है जिसकी नीतिशास्त्र से कोई गरोकार नहीं है। एव ऐसे दर्शन में,

1 "कल्पिय महान् ईसाई रहस्यवादिनां ने ईशानमीतु अथवा ईश्वर की स्वतःसम्भूत शक्ति को ही ईशान का नाम दिया है" (वे० एच० लूया : जर्नल ऑफ़ फिनाश्री, 21, पृष्ठ 702)।

2 बर्नार्ड हा इत 'सेंट जॉन' की प्रकाश शक्तिवाली प्रणयना देखिए।

3. गुणार्थगुणाना गुणाना प्रतिप्रसवः कैवल्य स्वरूपप्रतिष्ठा वा विवित्तव्यतिष्ठति (योगसूत्र, 4-34)।

4 कहा जाता है कि इसकी मात विवित्तव्य है, जो इन प्रकार है : (1) शरतु, जिससे छुटकारा प्राप्त है, जान ली गई है और उन प्रकार उभे छिद्र में लभने की आवश्यकता नहीं है ; (2) जिम वस्तु से छुटकारा पाना है उसके कारण लीम हो चुके हैं और इसलिए उन्हें और लीम होने की आवश्यकता नहीं है ; (3) छुटकारे का लीम प्रत्यक्ष विरोध लभति इम होता है ; (4) विवेकज्ञान के रूप में छुटकारे के गायन को भिद विना गया है। जहा ये चारो धार प्रकार की बाह्य प्रपत्र से मुक्ति (सर्व-विमुक्ति) के लक्ष्य रहती है, महा दान्य लीम का लक्ष्य अन्तिम मोक्ष (वित्तव्युक्ति) से है और वे हैं—(1) बुद्धि का अधिकार लभ्यत हो गया, (2) गुणों को विषयम पित गया ; (3) आत्मा, जिने गुणों में अपना लभ्यत हो गया है, स्वतः प्रकृतित होतो है, इसने अधिक छुट नहीं, और यह निर्मल तथा पुमक हो गई है। (गुणलभ्यवातीतः स्वरूपपारल्योत्तरपतः कैवल्ये पुरम इति) (योगसूत्र, 2-27)।

5. 3 : 24-33 ।

जिसका लक्ष्य ही मनुष्य के ससार-सम्बन्धी समस्त बन्धनों को तोड़ने का हो, नैतिक, विषयो पर विवेचन के लिए कोई स्थान नहीं हो सकता।<sup>1</sup> इस प्रकार की समालोचना का हमें प्रायः ही सामना करना पड़ा है। नैतिक मार्ग ही एकमात्र हमें पूर्णता तक पहुँचाने में सहायक होता है, यद्यपि पूर्णता की प्राप्ति के पश्चात् हम ऐसे क्षेत्र में पहुँच जाते हैं जो अच्छाई और बुराई दोनों से परे है। आत्मा के यथार्थस्वरूप को, जो अनेक प्रकार के आवरणों से मलिन बना रहता है, जान लेने का ही नाम मोक्ष है। हम केवल पुरुषार्थ तथा आत्मसयम के द्वारा ही उनसे मुक्ति पा सकते हैं। अन्यान्य अनेको दर्शन-पद्धतियों की अपेक्षा योगदर्शन इस मत को स्वीकार करने में कहीं अधिक बल देता है कि दार्शनिक ज्ञान हमें त्राण नहीं पहुँचा सकता। जिस वस्तु की हमें आवश्यकता है वह अनुसन्धान अथवा विवेचन की सूक्ष्मताएँ नहीं हैं, बल्कि इच्छाशक्ति को बल में करना है। हमें अपनी आन्तरिक भावनाओं तथा वासनाओं पर विजय पानी है। सच्चा दार्शनिक वह है जो आत्मा का चिकित्सक हो, जो हमें इच्छाओं के बन्धन से मुक्ति दिलाने में सहायक हो।

योगदर्शन इस बात को मानता है कि सब मनुष्य उस आत्मसयम को पालन करने के योग्य नहीं होते जिसपर कि वह बल देता है। कुछ व्यक्ति ऐसे हैं जिन्हें आधुनिक मनो-विज्ञान की भाषा में 'बहिर्मुख' कहा जाता है। उनके लिए क्रियायोग का विधान है, जिसमें तपस्या, स्वाध्याय तथा भक्ति (ईश्वर-प्रणिधान) शामिल है।<sup>2</sup> तपस्या वह है जो बलेश तथा कर्म के परिणामस्वरूप अन्तस्तल में बैठे हुए अज्ञात सत्कारों समेत समस्त मलो को भस्मसात् कर देती है। योगान्तर्गत मनोविज्ञान की धारणा है कि चैतन्य मन के अतिविकृत भी एक अचेतन किन्तु सक्रिय आत्मिक क्षेत्र है, और तपस्या का लक्ष्य इस अचेतन क्षेत्र के विषयो को भी बल में करना है।<sup>3</sup>

एक योगी, जिसे समाधि की शक्ति प्राप्त हो गई है, कर्म को नष्ट करने के लिए उद्यत हो जाता है। और वे कर्म तीन प्रकार के हैं (1) भूतकाल में किए हुए कर्म, जिन्होंने वर्तमान जीवन में अपना फल देना प्रारम्भ कर दिया है (ये प्रारब्ध कर्म हैं), (2) वे कर्म जो भूतकाल में किए गए हैं किन्तु जिनके फल किसी भावी जीवन में मिलने के लिए संचित हैं (ये संचित कर्म हैं); और (3) वे कर्म जो इस जन्म में किए गए और जिनका फल इस जीवन में अथवा किसी भावी जीवन में मिलने को है (ये आगामी कर्म हैं)। अन्तिम प्रकार के कर्म ईश्वरभक्ति तथा समाजसेवा द्वारा रोके जा सकते हैं। पड़े हुए कर्म फल दे चुकने पर इसी जीवन में शेष हो जाते हैं, और अपरिपक्व कर्मों के विषय में,

1 तार्किक दृष्टि से एक नैतिक प्रयोजन तथा आचरण योग के लक्ष्य की भाग है, क्योंकि सत्य व्यवहार तथा मैत्रीभाव इत्यादि ऐसे व्यक्ति के लिए किसी प्रयोजन के नहीं हैं जो नितान्त अनासक्ति तथा एकाकीपन चाहता है। नैतिक महत्तावा की चिंता का व्यक्तित्व के दमन की कामना के साथ संयोजन उन विषमताओं में से है जो विचार की अव्यवस्था को प्रकट करती हैं, और यह इस दशन में एक दृष्टि है। (जन्तु आफ फिलासफी, अध्याय 16, सख्या 8, पृष्ठ 200)।

2 2 1।

3 चैतन्य की सीमा रेखा के ऊपर जो कुछ जाता है वह नीचे की ओर हो रहे शक्तियों के नाटक का प्रतीक है। योगविद्या में निपुण पुरुष मानसिक रोग (स्नायुरोग) तथा भूतवाधा की अवस्थाओं में, जो कुछ साधारणतः अचेतन के अन्दर छिपा है उसे सम्मोहक मूर्च्छा अथवा अय साधना से ऊपर की ओर आने देते हैं और खोज निबालत हैं। इस प्रकार की चिकित्साएँ, जो हमें आधुनिक मनोविश्लेषण का स्मरण कराती हैं, भारत में बहुत प्रचलित हैं।



जिनके लिए आगामी जीवन की आवश्यकता है, यह कहा जाता है कि योगी पुरुष ऐसे सब शरीरों की सृष्टि कर सकता है जिनसे पुराने सब ऋणों का शोध हो जाए। इनमें से प्रत्येक शरीर का एक अपना चित्त अथवा मन रहता है, जिसे निर्माणचित्त अथवा कृत्रिम मन कहते हैं। कृत्रिम शरीरों की, उनके चित्तों महित, पहचान साधारण शरीरों से स्पष्ट रूप में की जा सकती है, क्योंकि वे अपने कर्मों में पूर्णतया व्यवस्थित होते हैं। योगी की चेतना इन सब विभिन्न इच्छा-रहित कार्यशरीरों का संचालन करती है। ज्योंही यह यन्त्रवत् प्राणी, जिसका विशेष लक्ष्य संचित कर्म के एक विशेष भाग की समाप्ति होता है, अपना उद्देश्य पूरा कर चुकता है, योगी उसपर से अपना नियन्त्रण उठा लेता है और 'मनुष्य' हठात् मृत्यु को प्राप्त हो जाता है। प्राकृतिक मन के विपरीत, कृत्रिम मन के अनुभव अपने पीछे कोई चिह्न नहीं छोड़ते।<sup>1</sup>

## 15 कर्म

जब तक अविद्या पर विजय नहीं प्राप्त की जाती, तब तक ससार में जन्म होता रहेगा। कर्म का विधान प्रामाणिक माना गया है, और हमारे जीवन, इसके स्वरूप तथा इसकी अवधि—सबका निर्णय इस कर्मविधान से ही होता है।<sup>2</sup> यद्यपि हम अपने पूर्वजन्मों को स्मरण नहीं करते तो भी हम उनकी विशेषताओं का अनुमान वर्तमान जीवन की प्रवृत्तियों द्वारा कर सकते हैं।<sup>3</sup> और ये प्रवृत्तियाँ अपने कारण (हेतु), प्रेरक भाव (फल), आश्रय और विषय (आलम्बन) के लुप्त हो जाने पर नष्ट हो जाएंगी। मूल कारण है अविद्या, यद्यपि अन्य भी उसके साथ मसबत कारण हो सकते हैं। प्रेरक भाव से तात्पर्य उस प्रयोजन में है जिसके सम्बन्ध में कोई भी मानसिक प्रक्रिया वर्तमान में कार्यकारी बनती है। चित्त अवशिष्ट क्षमताओं का अधिष्ठान है और विषय (प्रमेय पदार्थ) वह है जो क्षमताओं को उत्तेजित करता है।<sup>4</sup>

## 16. अलौकिक सिद्धियाँ

प्रचलित इन्द्रजाल (जादू) के सम्प्रदाय को मुक्ति की योग-विहित धार्मिक योजना के साथ मिला दिया जाता है। योगसाधना के मार्ग में कुछ जादू की शक्तियाँ प्राप्त हो जाती हैं, ऐसा प्रारम्भिक बौद्ध ग्रन्थों में माना गया है, यद्यपि स्वयं बुद्ध ने उन शक्तियों की खोज को पूर्ण मोक्ष के लिए अनुपयोगी बताया था। हिन्दूधर्मशास्त्र हमें ऐसे व्यक्तियों के विषय में बताते हैं जिन्होंने केवल कठोर तपस्या से अद्भुत शक्तियाँ प्राप्त कीं। योगदर्शन में इन शक्तियों की प्राप्ति को समाधि के मुख्य लक्ष्य से निम्नस्तर का बताया गया है। यद्यपि उच्चतम लक्ष्य न भी प्राप्त हो, तो भी नीचे की स्थितियों का अपना महत्त्व है ही। प्रत्येक स्थिति अपना पुरस्कार प्रस्तुत करती है। आसनों द्वारा शरीर के नियन्त्रण से अत्यधिक शीत तथा अत्यधिक उष्णता माधक को नहीं सताते।<sup>5</sup> जिस किसी चीज पर भी

1 4 4-5।

2 2 12-14।

3 4 : 9।

4 योगशास्त्र, 4 : 11।

5 2 4१।

हम अपने ध्यान को एकाग्र करेंगे उसका पूरा अन्तर्दृष्टिजन्य ज्ञान हम प्राप्त कर लेंगे। सयम अथवा एकाग्रता ऐसे साधन हैं जिनके द्वारा हम अतीन्द्रिय विषयों का ज्ञान प्राप्त करते हैं। इनके द्वारा हम वस्तुओं के अन्तस्सम मर्म का भी ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं तथा महान प्रजालोक तक पहुँच जाते हैं। मित्रता, अनुकम्पा एवं सुख पर नियन्त्रण का प्रयोग करने में इन गुणों में वृद्धि होती है।<sup>1</sup> यदि हम मासपेशियों की शक्ति पर ध्यान को केन्द्रित करेंगे तो हमें दैत्य के समान शक्ति प्राप्त होगी।<sup>2</sup> इन्द्रियों की बड़ी हुई शक्तियाँ, जिनसे योगी दूर से देख तथा सुन सकता है, एकाग्रता का ही परिणाम है।<sup>3</sup> हम अचेतन सत्कारों का भी सीधा ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं तथा, उनके द्वारा, अपन पूर्वजन्मों के विषय में भी जान सकते हैं।<sup>4</sup> किसी भी प्रस्तुत विचार पर एकाग्रता के साथ सयम करने से परिणामस्वरूप दूसरे के मन का भाव जाना जा सकता है। (परचित्तज्ञानम्)।<sup>5</sup> एक व्यक्ति से दूसरे व्यक्ति तक विचार का संचरण, बिना किसी साधारण संचारसाधन के सर्वथा सम्भव है। तीन प्रकार के परिवर्तनों पर ध्यान लगाने से, जिनमें होकर सब पदार्थ बराबर गुच्छरते रहते हैं, हम भूत, भविष्यत् तथा वर्तमानकाल के विषय में जानने की शक्ति प्राप्त करते हैं।<sup>6</sup> योगी अपने शरीर को अदृश्य बना सकता है।<sup>7</sup> दो प्रकार के कर्मों पर सयम करने से, अर्थात् उन क्षमताओं पर जो शीघ्र ही समाप्त हो जाएगी तथा उनपर जिन्हें समाप्त होने से अधिक समय लगेगा, वह जान जाता है कि वह कब मरेगा। वह सूक्ष्म को, छिपे हुए को, अस्पष्ट को, अन्तरिक्ष को, नक्षत्रमण्डल को, ध्रुव तारे को, शारीरिक सघटन को तत्सम्बन्धी समयों को करने से जान लेता है। पतञ्जलि के अनुसार, ऐसा मनुष्य जो आत्मा तथा पदार्थ-जगत् के पृथक्त्व को ठीक ठीक जान लेता है, जीवन की तमाम अवस्थाओं और सर्वज्ञता पर अधिकार प्राप्त कर लेता है।<sup>8</sup> पूर्ण ज्ञान की प्राप्ति से पूर्व हम कभी-कभी सत्य के विषय में एक प्रकार की पूर्व अन्तर्दृष्टि मिल जाती है। इसे प्रतिभा कहते हैं।<sup>9</sup>

अलौकिक सिद्धियाँ वस्तुतः समाधि के मार्ग में बाधक हैं, यद्यपि जब मनुष्य इन्हें प्राप्त करता है तो इन्हें पूर्णता का ही रूप समझने लगता है।<sup>10</sup> ये उच्च जीवन की आनुपगिक उपज हैं। ये वे फूल हैं जो हमें मार्ग में मिल जाते हैं और जिन्हें हम चुन लेते हैं, यद्यपि सत्य का अन्वेषक इन्हें चुनने के लिए नहीं निकला था। इन पूर्णताओं की उपेक्षा करने से ही मोक्ष प्राप्त हो सकता है।<sup>11</sup> बनियान के रूपकालकार में दिव्यनगर के तीर्थ-

1 3 23 ।

2 3 24 ।

3 3 35 ।

4 3 18 ।

5 3 19 ।

6 3 16 ।

7 योगसूत्र 3 21 । गोरेस का जो पाद्य खण्डा में बड़ा गन्ध है उस वैशेष्य प्राकृतिज्ञ और नारदिय (पद्माचर्य) रहस्यवाद में विभक्त किया गया है। पहल में दृष्टि श्रवण गन्ध आदि की शक्तियों के समत्कारिक रूप में बड़ जान के सम्बन्ध में जो अत्यधिक पवित्रता का परिणाम है कहा गया है और उनमें बतलाया गया है कि किस प्रकार एक महात्मा को अदृश्य हो जान की शक्ति प्राप्त थी एवं दूसरे सन्त को बाद दरवाजों के अन्दर से गुजर जाने की और तीमरे को वायु में उड़ान देने की शक्ति प्राप्त थी (डॉन डी क्रिश्चियन मिस्टिक्सिज्म पृष्ठ 264 65)।

8 3 49 ।

9 योगभाष्य 3 33 । 3 37 ।

10 3 37 ।

11 3 50 51 ।

याधियों को स्वयं स्वयं के मुख्य द्वार पर ही एक छोटी-सी सिड़की मिलती है, जिसमें से होकर एक सार्व नीचे नरक तक चला गया है। जो पुरुष इन चमत्कारपूर्ण शक्तियों का शिकार हो जाता है उसका अभ्यसतन सीधे होता है।

योगदर्शन में इन अलौकिक सिद्धियों को प्रकृति के नियमों में चामत्कारिक रूप से विघ्न डालनेवासी नहीं माना गया है। जो जगत् हमारे लिए इन्द्रियबोव है यही सम्पूर्ण प्राकृतिक जगत् नहीं है। जो भौतिक जगत् के सिद्धान्तों का व्यापार प्रतीत होता है, वह विश्व-व्यवस्था के दूसरे भाग के सिद्धान्तों द्वारा उसकी केवल प्रतिभाष है। भौतिक जगत् से परे जो जगत् है उसका जपना ही विज्ञान तथा विधान है। अतीत भौतिक एवं बौद्धिक शक्ति के आक्षेपों का उपयोग सम्भवतः सांसारिक जीव को उच्चतम जीवन तक ले जाने के लिए किया गया हो, क्योंकि मूर्ख लोग सदा चिह्नो की ही खोज करते हैं।

“सिद्धियां, जन्म से, ओषधियों से, मन्त्रों द्वारा, तपस्या से अथवा समाधि द्वारा प्राप्त होती हैं।” कुछ व्यक्ति शक्तियों के साथ ही उत्पन्न होते हैं, क्योंकि उन्होंने पूर्वजन्म में योग का अभ्यास किया होता है। ये जन्मजात आत्मिक व्यक्ति धीरे-धीरे ही प्रतीक्षण से उत्कृष्ट योगी बन जाते हैं। कभी-कभी आदिम शक्तियों की प्राप्ति ओषधियों और चैतनापूर्ण करनेवाली ओषधियों के प्रयोग से भी होती है। प्रचलित विचार में यथोक्त दवाइयों से प्राप्त मूर्च्छा और उन्माद की अवस्था में कोई भेद नहीं किया जाता। पतञ्जलि ने ओषधियों के प्रयोग का विधान नहीं किया है, बल्कि सिद्धियों के प्राप्त करने के उपायों में इसका उल्लेख अवश्य है। इन प्रकार ओषधि द्वारा नया ताने की आशय, जो आदिम जातियों में प्रचलित थी, योग के उच्चतर रहस्यवाद के साथ मिश्रित कर दी गई। अन्त्र<sup>३</sup> तथा तपस्या भी हमें इन शक्तियों की प्राप्त करने में सहायता देते हैं। किन्तु इन केवल चित्त की एकाग्रता पर ही दिया गया है, औरों पर नहीं। ओषधियों अथवा अल्पविरचित स्नायुजान द्वारा प्राप्त अद्भुत दर्शन को दूषित ठहराया गया है। योगदर्शन अपनी परिस्थितियों से सर्वथा सम्बन्ध-विकच्छेद करने की उद्यत नहीं था, इसलिए ऐसे अर्थों की भी उसने अपने अन्दर सम्मिलित कर लिया जो उसके अन्त-स्तप अस्तित्व के साथ सम्बन्ध नहीं रखते थे। इसी सम्झौते के भाव के कारण योगदर्शन का यह विविधतापूर्ण स्वरूप है, जो निम्नस्तर के प्रकृतिवाद तथा उच्चस्तर के आदर्शवाद के एक मिश्रित रूप को प्रस्तुत करता है। बातावरण से भी अन्तजाने मुक्तत्व मिल जाना स्वाभाविक है, और इसलिए योगदर्शन कुछ ऐसी विद्येपताओं को प्रस्तुत करता है जो उस युग की जिम्मे इसका प्रादुर्भाव हुआ, अवस्थाओं के कारण उत्पन्न हुई थी। किन्तु हमारे लिए यह आसान है कि हम इन गौण तथा आकस्मिक लक्षणों को मुख्य तथा शान्तिरिक्त लक्षणों से पृथक् कर सकें। योगसूत्र इन औषधियों तथा मन्त्रों पर आगे सन्निक भी ध्यान नहीं देता, जिससे मुक्तत्व यह मिलता है कि उसका निश्चित मत यह है कि चिह्न और बिलक्षणता—जिनकी असंस्कृतजन खोजते हैं—चाहे सम्पूर्ण रूप से प्रामाणिक ही हो, तो भी उनका आध्यात्मिक महत्त्व कुछ नहीं है।

1. 4 : 5 )

2. नाइजुम मोमशाह उन्मानवरक चेत्या को उल्लेख करता है। विविधय जेन्म के अनुसार, “मद्य अपने व्यक्त को वस्तुओं की आवृत्त्य(जह)परिचित से दीपितमान अन्तरतत्त्व एक पहुँचा देता है। यह अपने ध्यानमात्र से लिए साथ के साथ साक्षात् प्राप्त कर देता है” (वीरशैलीन आफ रिनिदियम एननरीरियम, पृष्ठ 357)।

3. ‘अवेरिन मू शीट’ कावशाली से पुने हुए शब्द अथवा उत्प्रेषण सूत्र पर ध्यान एकरा करने का मुक्तत्व देता है, और यह विधि मन्त्रोच्चारण के अनुकूल है।

## 17 ईश्वर

पतञ्जलि ने ईश्वर भक्ति को योग के सहायको में अन्यतम माना है।<sup>1</sup> ईश्वर केवल ध्यान का ही विषय नहीं, बल्कि वाघाओं को दूर करके लक्ष्य प्राप्ति में सहायता करनेवाला भी माना गया है। किन्तु ईश्वरवाद पतञ्जलि के सम्प्रदाय का अन्तरग भाग नहीं है। पतञ्जलि के क्रियात्मक प्रयोजन एक शरीरधारी ईश्वर से पूरे हो जाते हैं, और वह ईश्वरवाद की कल्पनात्मक रुचियों से अधिक वास्ता नहीं रखता। व्यास ने एक ऐसा हेतु प्रस्तुत किया है जो हमें शास्त्रीय तात्त्विक हेतु का स्मरण कराता है।<sup>2</sup> ईश्वर पूर्ण स्वभाव वाला (प्रकृष्टसत्त्व) है। "उसकी प्रकृष्टता उसके तुल्य अथवा उससे उत्कृष्ट दूसरे किसी के न होने में है। प्रथम तो, कोई अन्य प्रकृष्टता इससे बढ नहीं सकती, क्योंकि जो कोई इससे अधिक प्रकृष्टता का दावा करेगा उसे उतनी प्रकृष्टता अपनी सिद्ध करनी होगी। इसलिए जिसमें कोई प्रकृष्टता की इस प्रकार की पराकाष्ठा पाई जायेगी वही ईश्वर है।" फिर, उसके समान प्रकृष्टता भी किसी अन्य में नहीं है। 'क्योंकि जब एक ही वस्तु की इच्छा समान श्रेणी के दो व्यक्ति करते हैं, जिनमें से एक तो कहे कि 'यह नई होनी चाहिए' और दूसरा कहे कि 'यह पुरानी होनी चाहिए', तो यदि एक की विजय होती है तो दूसरे को अपनी इच्छा में असफलता मिलती है और वह हीनतर हो जाता है। और दो समान श्रेणी के व्यक्ति उसी इच्छित वस्तु को एक साथ प्राप्त भी नहीं कर सकते, क्योंकि इस प्रकार की प्राप्ति परस्पर-विरोधी होगी। इसलिए हमारा मत है कि जिस किसी में ऐसी प्रकृष्टता है जिसके न तो कोई बराबर है और न कोई उससे अधिक है, वही ईश्वर है।"<sup>3</sup> पतञ्जलि ईश्वर की सर्वज्ञता को निरन्तरता के विधान द्वारा सिद्ध करते हैं, क्योंकि निरन्तरता की ऊपर कहीं-न-कहीं सीमा आवश्यक है। जहाँ महत् है और महत्तर है, वहाँ महत्तम भी अवश्य है। जिस किसी में भी उत्कृष्टता की श्रेणियाँ हैं, वह उच्चतम सीमा तक अवश्य पहुँचा सकता है। सर्वज्ञता में उत्कृष्टता की श्रेणियाँ हैं। यह गानै-शनै अनुपात में बढ़ते बढ़ते उस सोपान तक पहुँचाती हैं जहाँ भौतिक नामश्री (तमोगुण), जिसने सारतत्त्व (सत्त्व) को ढका हुआ है, दूर हो जाती है। और जब सर्वज्ञता का अकुर अपनी पूर्णता की ऊँचाई पर पहुँच जाता है तो हम सर्वज्ञ ईश्वर को पाते हैं। 'उसमें सर्वज्ञता का अकुर पूर्णता तक पहुँचा हुआ है।'<sup>4</sup> जब प्रकृति की उद्देश्यहीन प्रवृत्ति इस विश्व में, जहाँ मनुष्य अपने कर्मों के अनुसार कण्ड भोगते हैं, व्यवस्था तथा सामञ्जस्य नहीं ला सकती। ईश्वर प्रकृति के विकास का मार्गदर्शक है। वह सदा इसके लिए तत्पर रहता है कि प्रकृति का विकास पुरुषों के प्रयोजनों को सिद्ध करनेवाला हो। किन्तु ईश्वर जगत् का स्रष्टा नहीं है, क्योंकि ऐसे जगत् की सृष्टि जो दुःखों से भरपूर है, किसी ऐसी सत्ता के द्वारा नहीं हो सकती थी जो अनन्त करुणा का आगार हो। श्रुति ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करने का यत्न करती है। किन्तु इसके द्वारा दिया गया प्रमाण चरक दोष से पूर्ण है, क्योंकि वेदों का प्रामाण्य स्वयं इस आधार पर है कि उन्हें ईश्वर ने बनाया है। ये प्रामाणिक कहे जाते हैं, क्योंकि उनकी शिक्षाएँ तथ्यों के अनुकूल हैं।<sup>5</sup>

1 1 23।

2 योगभाष्य 1 24।

3 योगभाष्य 1 24।

4 तत्र निरतिशय नवज्ञत्वबीजम् (1 25)। और देविए योगभाष्य, जोर इस पं योग यानिव।

5 तत्त्ववशात् 1 24।

साख्य वेदों की प्रामाणिकता को मानता तो है, किन्तु उसके औचित्य का समर्थन नहीं करता। योग ईश्वर को वेदों के प्रादुर्भाव का आदिस्तोत मानने में कुछ न कुछ प्रमाण उपस्थित करता है।

पतञ्जलि के ईश्वर का वर्णन करना सरल कार्य नहीं है। उसे एक विशेष प्रकार की आत्मा कहा गया है, जिसमें अपूर्णता का लेशमात्र भी नहीं है और जो कर्म के विधान के ऊपर है।<sup>1</sup> सासारिक जीवन की तमाम उत्पत्तियों से स्वतन्त्र, ईश्वर नित्य परमानन्द में रहता है। उसका धर्म और अधर्म (पुण्य व पाप) से कोई सम्पर्क नहीं। वह दुःख के अछूता है। वह सर्वज्ञ है, प्राचीन ऋषियों आत्माओं की ऊपर की तरफ मोक्ष तो उसे किसी न किसी रूप में अपने

को सासारिक अनुभव के अधीन करना चाहिए। इसलिए पतञ्जलि का भुक्त्वा उमे सत्य का उपदेष्टा, गुरु मानने की ओर है। ईश्वर ने गुरु के रूप में प्लेटो से लेकर प्रत्येक महान विचारक के हृदय में प्रतिध्वनि पाई है। वह कालाबाधित है,<sup>2</sup> पूर्ण कर्णामय है, और यद्यपि उसकी अपनी ऐसी कोई इच्छा नहीं है जिसे पूर्ण करना हो, तो भी ससारी पुरुषों के लिए वह प्रत्येक ससार के युगारम्भ में श्रुतियों का प्रतिपादन करता है। उसका निर्दोष क्रीटि का सत्त्वस्वभाव, जो रजस् अथवा तमस् से होनेवाली प्रत्येक वृत्ति से सर्वथा रहित है, उसकी आत्म-अभिव्यक्ति का साधन है और वह पूर्णरूप में उसके वश में है।<sup>3</sup> ईश्वर सर्वदा स्वतन्त्र है, और इसलिए उसे मुक्त आत्माओं के साथ नहीं मिलाया जा सकता, जो किसी समय बद्ध थी, या जो प्रकृति में लीन हैं और भविष्य में किमी नमय भी बन्धन प्राप्त कर सकती हैं। मुक्तारमाओं के विपरीत, जिनका संसार से कोई और सम्बन्ध नहीं रहता, ईश्वर नित्य ससार के साथ सम्बन्ध रखता है। यह मान लिया गया है कि ईश्वर का प्रकृति के विशुद्धतम पक्ष अर्थात् सत्त्व के साथ नित्य तथा अटूट सम्बन्ध है, और इस प्रकार के ईश्वर के अन्दर सदा सर्वोपरि शक्ति, ज्ञान तथा श्रेष्ठता रहती है। वह अपनी कर्णा से सत्त्वगुण धारण करके परिवर्तन के प्रदर्शन में अन्तःप्रवेश करता है। क्योंकि वह सधर्म में लगे पुरुषों के हित में स्वेच्छा से ऐसा करता है, इसलिए वह कर्म के विधान में नहीं आता। महान प्रलयकाल में, जबकि प्रकृति अपनी अध्यक्ष अवस्था में लौट जाती है, तो यह स्वीकृत रूप त्याग दिया जाता है, यद्यपि आगामी विकास के समय यह रूप फिर धारण कर लिया जाता है। जिस प्रकार कोई व्यक्ति किसी रात अगले दिन प्रातः एक निश्चित समय पर जाग उठने का संकल्प करता है और उसी समय उठ भी जाता है और यह उसके दृढ़ संकल्प द्वारा छोड़े गए संस्कार के बल पर होता है, ठीक उसी प्रकार ईश्वर भी जब प्रकृति फिर से विकास प्रारम्भ करती है तथा पुरुष प्रकट होते हैं, फिर से महान् शिक्षक का रूप धारण करने का संकल्प करता है। रहस्यपूर्ण अक्षर 'ओम्' ईश्वर का चोतक है और इस पर ध्यान लगाने से मन ईश्वर की यथार्थ भांती में विश्राम करता है।<sup>4</sup>

योगदर्शन का शरीरधारी ईश्वर उक्त दर्शन के शेष भाग के साथ बहुत शिथिलतापूर्वक सम्बद्ध है। मानवीय महत्त्वाकांक्षा का लक्ष्य ईश्वर के साथ सम्मिलन

1 1 . 24।

2 1 : 25-26।

3 योगभाष्य, 1 : 25।

4 1 27-28।

नहीं, बल्कि पुरुष का प्रकृति से सर्वथा पृथक्त्व है। ईश्वर भक्ति परम मोक्ष तक पहुँचने के अन्य अनेक उपायो में से एक है। ईश्वर केवल एक विशेष आत्मा (पुरुषविशेष) है, विश्व का स्रष्टा अथवा संरक्षक नहीं है। वह मनुष्यों को उनके कर्मों के लिए पुरस्कार अथवा दण्ड नहीं देता। किन्तु जब वह एक बार प्रकट हो गया तो उसके लिए कोई न कोई कार्य निकालना ही चाहिए। कहा जाता है कि वह अपने भक्तों की उन्नति में जो बाधाएँ आती हैं, उन्हें दूर करने में सहायता करता है। प्रणिधान अर्थात् नि स्वार्थ भक्ति से हम ईश्वर की दया के पात्र बनने के योग्य हो जाते हैं। ईश्वर मोक्षप्राप्ति में तहूलियत देता है, किन्तु सीधा मोक्ष का दाता नहीं। नि सन्देह इस प्रकार का ईश्वर-विषयक विचार असन्तोषजनक है,<sup>1</sup> और हम यह कहे बिना नहीं रह सकते कि योगदर्शन ने ईश्वर के विचार को लोकाचार के विचार से और जनसाधारण के मन को आकृष्ट करने के लिए ही अपनाया है।<sup>2</sup> उन व्यक्तियों - जो साध्य की विश्व-सम्बन्धी प्रकल्पना तथा योग की साधना-सम्बन्धी विधियों के प्रचार के लिए उत्सुक थे, सम्भवतः मनुष्य की सहज आस्तिक वृत्तियों को सन्तुष्ट किए बिना अपने विचारों को फैलाने में कठिनाई अनुभव की। परवर्ती योग में मानवीय हृदय की सार्वभौम आवश्यकताएँ अधिक बलवान् भिन्न होती हैं, और ईश्वर एक अधिक केन्द्रीय स्थान लेना प्रारम्भ करता है। मनुष्य के पवित्र हुए जीवन में ईश्वर की यथार्थता देखी जाती है। मनुष्य का धार्मिक अनुभव ईश्वर का साक्षी है। अघ्यात्म आत्मा को सम्बोधन करता है, और वे जो सत्य का अन्वेषण करते हैं, अपने हृदयों में उसका उत्तर पाते हैं। योग की कठिन साधना, जिसके साथ कठोर शारीरिक यातनाएँ तथा गम्भीर नैतिक आशंकाएँ जुड़ी हुई हैं, एक मार्ग दर्शक तथा महायक चाहती है, जो अन्धकार और दुःख में छुड़ाएँ और जो सत्य का शिक्षक तथा शक्ति का प्रेरक हो। गौघ्र ही मानवीय प्रयास का लक्ष्य ईश्वर के साथ सयोग बन जाता है। उदाहरण के लिए, भगवद्गीता में ईश्वरवादी भक्ति दैववादी योग का स्थान ग्रहण कर लेती है। समाधि के अन्दर आत्मा ईश्वर का साक्षात्कार करती है तथा उसे अपने अन्दर धारण कर लेती है। आत्मा को इन्द्रिय के प्रत्येक विषय तथा विचार से पृथक् करके, सब प्रकार की इच्छा तथा वामना का दमन करके तथा सब प्रकार के वैयक्तिक-भाव दूर करके हम फिर से ईश्वर के साथ सयुक्त हो जाते हैं। ईश्वर के गम्भीर चिन्तन से लक्ष्य की प्राप्ति हो सकती है। विज्ञान भिक्षु का कहना है "सब प्रकार के चैतन्य युक्त ध्यान में परमेश्वर का ध्यान सबसे ऊँचा है।"<sup>3</sup>

## 18 उपसंहार

पूर्व तथा पश्चिम के आधुनिक विचारकों को योग की सिद्धि प्राप्त करने की पूरी योजना

1 देखिए शांकरभाष्य, 2, 2, 38 और 41।

2 तुलना कीजिए गाँवें 'शरीरी ईश्वर का अन्तःप्रवेश, जो बाद में निश्चित रूप से योग दर्शन के स्वरूप का निष्पायक हुआ, पहले बहुत शिथिल रूप में तथा केवल ऊपर की तरफ ग्रहण किया गया था, और उससे दस स्थान के वस्तु विषय तथा प्रयाजन पर कोई अन्त नहीं पना, ऐसा पतञ्जलि के योगदर्शन के आधार पर परिणाम निकलता है। हम यहाँ तक कह सकते हैं कि यानूत्र, 1, 23 27, 2, 1 49, जो शरीरी ईश्वर का प्रतिपादन करते हैं, अन्य के अन्य भागों से सम्बद्ध नहीं हैं। यहाँ नहीं, बल्कि वे इन दर्शन के आधारभूत सिद्धान्तों का भी विरोध करते हैं" (दि फिलामफो आफ दि एशियन्ट रिव्यू, पृष्ठ 15)।

3 योगसारसंग्रह, 1।

केवल आत्मसम्मोहन की एक सुपरिष्कृत प्रक्रिया प्रतीत होती है। गम्भीरता के साथ एकान्त में ध्यानावस्थित होना और उसके साथ शारीरिक व्यायाम तथा आसनों का प्रयोग, ये सब हमारे मन को एक प्रकार के साचे में ढालने में सहायक होते हैं। इस प्रकार के मत को इस चीज से कुछ समर्थन मिलता है कि योगदर्शन के साथ शान्तिक सम्प्रदाय की कुछ बीभत्स क्रियाओं को मिला दिया जाता है, तथा कुछ हठधर्मी भिक्षुओं ने पातञ्जल योग को ग्रहण कर लिया। किन्तु यह तथ्य ध्यान में रखना चाहिए कि पातञ्जलि का योग अपने मूलरूप में इस प्रकार के भ्रमजाल से मुक्त था। पातञ्जलि के योगदर्शन की धारणा है कि हम जीवन की समस्त निधिओं से सम्पन्न हैं, जिनसे बहुत कुछ प्राप्त किया जा सकता है, और ये ऐसी निधियाँ हैं जिनकी कल्पना भी नहीं है। यह दर्शन हमें अपने गम्भीरतम क्रियाशील स्तरों तक पहुँचने की विधि बताता है। योग-माघन शरीर, मन और आत्मा के पवित्रीकरण के अतिरिक्त और कुछ नहीं है, और इन्हें उस आनन्दमय दर्शन के लिए तैयार करना ही इसका कार्य है।<sup>1</sup> क्योंकि मनुष्य का जीवन चित्त के स्वभाव पर निर्भर करता है, इसलिए यह हमारे अपने वश के अन्दर है कि हम चित्त को नियंत्रित करके अपने स्वभाव में परिवर्तन कर लें। विद्वानों और एकाग्रता से हम अपनी बुराइयों से भी मुक्त हो सकते हैं।<sup>2</sup> मानवीय दृष्टि की साधारण सीमाएँ विश्व की सीमाएँ नहीं हैं। हमारी इन्द्रियाँ जिस संसार को हमारे लिए प्रकाश में लाती हैं उसके अतिरिक्त भी अन्य संसार हैं। निम्न श्रेणी के पशुओं की इन्द्रियों के समान जो इन्द्रियाँ हमारे पास हैं उनके अतिरिक्त भी अन्य इन्द्रियाँ हैं। भौतिक प्रकृति की शक्तियों के अतिरिक्त भी अन्य शक्तियाँ हैं। यदि हमें आत्मा में विद्वानों है तो अति-प्राकृतिक भी प्राकृतिक का ही एक भाग है। हममें से अधिकांश व्यक्तित्व अपनी आँखें आधी बन्द करके आलसी मन तथा बोझ से दबे हृदय के साथ जीवन-यापन करते हैं। और वे कतिपय व्यक्ति भी जिनके सम्पूर्ण दर्शन तथा जागरण के वे दुर्लभ क्षण आते हैं, तुरन्त ही फिर निद्रालु अवस्था में डूब जाते हैं। यह जानना हमारे लिए हितकर है कि प्राचीन विचारक हमें यह आदेश करते रहे हैं कि आत्मा की सम्भाव्य शक्तियों को पहचानने के लिए एकाग्रसेवन तथा मीन अत्यावश्यक है, जिससे कि चमक के रूप में आने तथा बिलीन हो जानेवाले दर्शन के दुर्लभ क्षणों को हम स्थायी प्रकाश के रूप में परिवर्तित कर सकें, जिससे शेष जीवन आलोकित रहे।

### उद्धृत ग्रन्थों की सूची

- दास गुप्ता योग एंड फिनासफी एण्ड रिनिजन  
 पतञ्जलीय योगसूत्र बिद दि कपेटरी आफ व्यास एण्ड दि मनीस आफ  
 वाचस्पति (सेनेट बुकस आफ दि हिन्दूज़)  
 राजेन्द्रलाल मिश्र : योग एफोरिज्म्स बिद दि कपेटरी आफ भोज  
 (ऐथियाटिक सोसायटी आफ बंगाल)  
 बुद्ध : दि योग मिस्टम आफ पतञ्जलि (हार्बर्ट ओरियण्टल  
 सीरीज़, 17)

1 मारकोम दि नौस्टिक (इरेनियस, 1 : 13, 3) कहता है : "अपने को इस प्रकार तैयार करो जैसेकि एक वधू अपने को वर का स्वागत करने के लिए करती है।"

2 जैसेकि 'सेल्फ-मास्ट्री' पर अपनी लघु पुस्तिका में एम० रुई कहते हैं : "निरचय रखो कि तुम जो कुछ चाहते हो तुम्हें प्राप्त हो जाएगा, और तब तक प्राप्त होता रहेगा जब तक यह संकल्पमत्त है।" केवल उसी अवस्था में जबकि सत्य है, कोई परिणाम न होगा।

## छठा अध्याय

### पूर्वमीमासा

प्रस्तावना—रचनाकाल और साहित्य—प्रमाण—प्रत्यक्ष ज्ञान—अनुमान—वैदिक  
प्रामाण्य—उपमान प्रमाण—अर्पापत्ति—अनुपलब्धि—प्रमाकर को ज्ञानविषयक  
प्रकल्पना—कुमारिल की ज्ञानविषयक प्रकल्पना—आत्मा—यथार्थता का स्वरूप—  
नीतिशास्त्र—अपूर्व—मोक्ष—ईश्वर ।

#### 1 प्रस्तावना

इस दर्शन का नाम पूर्वमीमासा इसलिए हुआ क्योंकि यह उत्तरमीमासा का अपेक्षाकृत पूर्ववर्ती है। ऐतिहासिक कालक्रम की दृष्टि में उतना नहीं जितना कि तार्किक अर्थों में। इसका मुख्य विषय कर्मकाण्ड है, जैसेकि उत्तरमीमासा का मुख्य विषय वस्तुओं का सत्यज्ञान प्राप्त करना है। उपनिषदों को छोड़कर, शेष समग्र वेद के विषय में यह कहा गया है कि वह धर्म अथवा कर्तव्य कर्मों का प्रतिपादन करता है, जिनमें मुख्य हैं यज्ञ। पवित्र क्रियाकलाप का अनुष्ठान ज्ञानोपाजन की भूमिका है। शंकराचार्य भी, जो कर्म और ज्ञान के मौलिक विरोध पर बल देते हैं, इस विषय में सहमत हैं कि सुकर्म, चाहे वह इस जन्म में किया हुआ हो अथवा पूर्वजन्म में, सत्यज्ञान की प्राप्ति के लिए इच्छा उत्पन्न करता है।

मीमासा का प्रारम्भिककाल स्वयं भेद तक पट्टच सकता है, जहाँकि इसका प्रयोग, कर्मकाण्ड तथा सिद्धान्त-सम्बन्धी नियमों के विषय में सशय तथा वादविवाद प्रकट करने के लिए किया गया है। यज्ञों का उपयुक्त अनुष्ठान वैदिक मन्त्रों की यथार्थ व्याख्या पर निर्भर करता था। सन्देहास्पद विषयों को लेकर नियमों का अधिक परिष्कार हुआ, और उसने यज्ञ किस विधि से किया जाना चाहिए इस विषय में सहायता मिली। व्याख्या-विषयक अनेक समस्याओं पर वादविवाद हुआ और ज्यो-ज्यो समस्याएँ उठती रहीं, निर्णय होते रहे। उक्त निर्णय ब्राह्मणग्रन्थों में जहाँ-तहाँ बिखरे हुए हैं। ब्राह्मणों में दिए गए वृत्तान्त एक-दूसरे से इतने अधिक पृथक्, अस्पष्ट तथा अपूर्ण हैं कि उन्हें बिना अन्य सहायता के नहीं समझा जा सकता। इस प्रकार की सहायता उस काल में मौखिक अनुश्रुति द्वारा प्राप्त होती थी। धार्मिक कर्तव्य के अनुष्ठान के विषय में बहुत समय तक वैदिक मन्त्र तथा मौखिक अनुश्रुति दोनों ही प्रमाण माने जाते रहे। जबकि नानाविध वैदिक शाखाएँ (सम्प्रदाय) बनने लगीं तो अक्षुण्ण परम्परा द्वारा प्राप्त पवित्र पुस्तकों की प्रामाणिकता को बहुत महत्त्व दिया गया। बौद्धमत के उदय के पश्चात् वैदिक धर्म के अनुयायियों के लिए उस समस्त ज्ञान का जो उनके पास था, पुनर्निरीक्षण तथा पुनर्निर्माण आवश्यक हो गया, और आवश्यक हो गया उनकी निर्दोषता सिद्ध करना तथा उन्हें सूत्रों



के रूप में रखना। जैमिनि अपने ग्रन्थ में मीमांसा के नियमों को व्यवस्थित रूप देने तथा उनकी यथार्थता सिद्ध करने का प्रयत्न करते हैं।

पूर्वमीमांसा का स्वीकृत लक्ष्य धर्म के स्वरूप की परीक्षा करना है। इसकी रूचि कल्पनापरक होने की अपेक्षा क्रियात्मक अधिक है। इसके अन्दर जो दार्शनिक कल्पनाएँ पाई जाती हैं वे कर्मकाण्ड-विषयक प्रयोजन के आगे गौण हैं। धर्म के प्रति सत्यनिष्ठा के विचार से, इसे आत्मा की यथार्थता को स्वीकार करना पड़ा और इसे एक शरीरधारी स्थिर सत्ता मानना पड़ा, जो कर्मों के फलों का उपभोक्ता है। वेद कर्तव्य कर्मों का आदेश देता है, और साथ ही वह उन कर्मों के करने से जो लाभदायक परिणाम प्राप्त होते हैं उनका भी विशिष्ट रूप में प्रतिपादन करता है। इन कर्मों को धर्म का रूप देने में, तथा ये लाभदायक फल देने की योग्यता रखते हैं इस विषय में प्रमाण निरवयव है, जिसे अपनी स्थिति के लिए अन्य किसी आधार की आवश्यकता नहीं। किन्तु इस प्रकार की रूढ़िपरक मान्यता उस समय पर्याप्त नहीं रहती जबकि अन्य विचारक वैदिक मन्त्रों के महत्त्व को स्वीकार न करते हों और उनका कोई क्रियात्मक मूल्य भी दिखाई न देता हो। इसलिए ईश्वरीय ज्ञान तथा दार्शनिक ज्ञान-विषयक विवाद बहुत परिष्कृत रूप में उठते हैं। मीमांसा सब दार्शनिक विचारों का तब तक स्वागत करती है जब तक कि वे इसके मुख्य विषय, अर्थात् धर्म के अतीन्द्रिय महत्त्व को, जिसे कर्मकाण्डपरक भाव दिया गया है, हानि नहीं पहुँचाते। मीमांसा के दार्शनिक कलेवर में इस प्रकार की शिथिलता ने ही भिन्न-भिन्न विचारकों को मीमांसा के दार्शनिक विचारों की भिन्न-भिन्न प्रकार से व्याख्या करने का अवसर प्रदान किया, यद्यपि वे सब धर्म के सर्वोपरि महत्त्व के विषय में एकमत हैं। वेद की प्रामाणिक स्वीकार किया गया है, और इसकी प्रामाणिकता को बौद्ध मतानुयायियों के विरुद्ध, जो इसका विरोध करते हैं, तथा ऐसे जिज्ञासुओं के विरुद्ध जो कर्म को ज्ञान के आगे गौण स्थान देते हैं, सिद्ध किया गया है। मीमांसा स्पष्ट रूप में अनेकेश्वरवादी है, यद्यपि उपलक्षण रूप में यह निरीश्वरवादी है। बौद्धों के विपरीत, यह जगत् के सम्बन्ध में एक यथार्थवादी दृष्टिकोण रखता है।

हिन्दू धर्म के लिए इसका महत्त्व बहुत अधिक है। धर्मशास्त्रों की, जो हिन्दुओं के दैनिक जीवन पर शासन रखते हैं, मीमांसा के नियमों के अनुकूल व्याख्या करने की आवश्यकता है। आधुनिक हिन्दू विधान पर मीमांसा-यदृति का पर्याप्त प्रभाव है।

## 2 रचनाकाल और साहित्य

जैमिनि का मीमांसामूत्र वैदिक व्याख्या के एक सुदीर्घ इतिहास की पूर्व-कल्पना करता है। क्योंकि यह उन सामान्य नियमों (न्यायों) का जो प्रचलित थे, माराश देता है। यह भिन्न-भिन्न यज्ञों तथा उनके अभिप्रायों का वर्णन करता है एवं अपूर्व की प्रकल्पना और कुछ दार्शनिक प्रस्थापनाओं का भी वर्णन करता है। इसमें बारह अध्याय हैं, जिनमें पहले अध्याय का दार्शनिक महत्त्व है, क्योंकि यह ज्ञान के स्रोतों तथा वेदों की प्रामाणिकता का विवेचन करता है। जैमिनि वेदों के प्रत्येक भाग की न्याय्यता को सिद्ध करने का प्रयत्न करते हैं। उनका 'सकर्मण्यकाण्ड', जिसे देवताकाण्ड भी कहा जाता है, पूर्व मीमांसा से सम्बद्ध है, क्योंकि इसका आधार उपासना है, जिसका भी विधान वेदों में है।

चौथी सताब्दी ई० पू० सर्वाधिक प्राचीन समय है जो हमें जैमिनि के ग्रन्थ के

लिए स्थिर कर सकते हैं, क्योंकि यह न्याय तथा योगसूत्रो से अभिज्ञ है।<sup>1</sup> जैमिनि के ग्रन्थ का प्रधान भाष्यकार शबर है। वह लगभग पहली शताब्दी ई० पू० में हुआ था।<sup>2</sup> यह प्रकट है कि शबर से पूर्व भी जैमिनि के ग्रन्थ के भाष्यकार हुए हैं, यथा भर्तृहरिसूत्र<sup>3</sup>, भवदास<sup>4</sup>, हरि<sup>5</sup> और उपवर्ष<sup>6</sup>, परन्तु उनके ग्रन्थ उपलब्ध नहीं हैं। मीमासा-सम्बन्धी समस्त परवर्ती लेखों का आधार शबर का भाष्य ही है।

कुमारिल<sup>7</sup> ने, जो उस सनातन ब्राह्मणधर्म का प्रबल ध्वारयाकार है जो कि वेदों की प्रामाणिकता तथा पुरोहित की सर्वश्रेष्ठता को मानता है, 'सूत्र' और 'भाष्य' पर टीका की है, और उसके ग्रन्थ के तीन भाग हैं। पहला 'श्लोक-वार्तिक' पहले अध्याय के पहले भाग के विषय में है; दूसरा 'तन्त्रवार्तिक' हमें

1 यदि हम कुमारिल के इस मत को स्वीकार करें कि मीमांसासूत्र में अनेक दौढ़ विचारों की बालोचना है (देखिए श्लोकवार्तिक, 1 1 3, 5 और 6) तो मीमांसासूत्र का काल वीद्धमत के उदय के ठीक उपरांत माना जा सकता है। महाभारत में जैमिनि के ग्रन्थ के उल्लेख का सवया अभाव होने से कुछ भी निश्चित सामग्री उपलब्ध नहीं होती। जैमिनि का ग्रन्थ, जिसने पांच स्थलों पर वादरायण के नाम का उल्लेख किया है (1 1, 5, 5 2, 19, 6 1, 8, 10 8, 44, 11 1, 64), उसी काल में बना जिसमें ब्रह्मसूत्र बना। ब्रह्मसूत्र दस भिन्न-भिन्न सूत्रों में जैमिनि का उल्लेख वेदान्त के अधिकारी विद्वान के रूप में करता है (1 2, 28, 1 2, 31, 1 3, 31, 1 4, 18, 3 2, 40, 3 4, 2, 3 4, 18 3 4, 40, 4 3, 12, 4 4, 5) क्योंकि उनमें से नौ मीमांसासूत्र में नहीं पाए जाते, इसलिए कभी कभी यह तर्क दिया जाता है कि ब्रह्मसूत्र में जिस जैमिनि का उल्लेख है वह मीमांसासूत्र के रचयिता से भिन्न है। औरों का मत है कि जैमिनि के कुछ ग्रन्थ लुप्त हो गए। जैमिनि कई स्थलों पर ब्रह्मसूत्र के ज्ञान का संकेत करता है। आत्मा के मन्व-व में जो वादरायण का यह मत है कि वह अमौक्तिक है उसे वह मानता है यद्यपि इसकी प्रतिक्रिया में उसने कोई हेतु नहीं दिए। टीकाकारों का समझ है कि वह वादरायण के ही हेतुओं को स्वीकार करता है (11 1, 64 और ब्रह्मसूत्र 3 3 53, और देखिए मीमांसासूत्र, 9 1 और ब्रह्मसूत्र, 3 2, 40) और इसलिए उनकी पुनरावृत्ति नहीं करता।

2 डा। प्रभाकर स्कूल, पृष्ठ 6-7। शबर द्वारा किया गया विज्ञानवाद तथा धर्मवाद का खण्डन हमें इससे अधिक परवर्ती समय मानने की अनुमति नहीं देता। जैकोबी का विचार है कि शबर ने जिस वृत्ति का उद्धरण दिया है वह 200 500 ई० में दनी और शबर भी इस काल में रहा होगा। कीथ का मत है कि 400 ई० उसके लिए अधिक से अधिक पूर्व का समय है।

3 न्यायप्रस्तावक, 10। और देखिए काशिका, पृष्ठ 10।

4 श्लोकवार्तिक, 1 63।

5 शास्त्रदीपिका, 10 2 59 60।

6 शबर 1 1 3 पर अपने भाष्य में एक वृत्ति से एकलम्बा वाक्य उद्धृत करता है (2 3, 16 और 3 1, 6 पर शबर को देखिए)। कुमारिल रचयिता का उल्लेख वृत्तिकार के रूप में करता है। डा० ज्ञा उसे भवदास बताते हैं। पायेंसारथि इस सम्बन्ध में उसके नाम का उल्लेख नहीं करता। तो नौ पृष्ठ 48 देखिए। जैकोबी का विचार है कि बौद्धायन ने दोनों मीमांसाओं पर वृत्तियाँ लिखी, जिस प्रकार कि उसके पूर्ववर्ती उपवर्ष ने लिखी थी (जर्नल आफ दी अमेरिकन ओरियण्टल सोसायटी, 1911)।

7 कुमारिल के लिए, जो हिन्दूधर्म का एक महान विजेता माना जाता है, कहा जाता है कि वह विहार या रहनेवाला एक शाह्य था। जो वीद्धमत में हिन्दूधर्म में दोषिल हुआ था। दंडिए इलियट हिन्दूधर्म एण्ड बुद्धिज्म, पृष्ठ 2 पृष्ठ 110, 207। तारागोत्र उस दक्षिण भारत का निवासी बताते हैं। किन्दवन्ती के अनुसार, कुमारिल अपने का दो पापों के कारण अग्नि में भस्म कर देना चाहते थे—एव अपने दोष गुरु का नाश, दूसरे, वेदों में नित्यस्वरूप को सिद्ध करने तथा मोक्षप्राप्ति के लिए वैदिक धर्मकाण्ड की ही एवमात्र श्रमता को सिद्ध करने की चिन्ता में ईश्वर के अस्तित्व का न्यायत्मक निषेध। देखिए माधवचूट शबरदिग्दर्शन'।

शीघ्रै अध्याय के अन्त तक से जाता है; और 'टुषटीका' शेष भाग को पूरा करता है। कुमारिल सुंकर का पूर्वकाही है, और जैसे हम सातवीं शताब्दी ई० में रण मानते हैं।<sup>1</sup> मदनमिथ्य, जो 'विधिबिबेक' तथा 'मीमांसानुग्रहणी' का रचयिता है, कुमारिल का अनुयायी था। यह बाघस्पति (850 ई०) से पूर्व हुआ, जो अपने 'न्यायवार्त्तिक' नामक ग्रन्थ में 'विधिबिबेक' के विचारों को विस्तृत रूप में प्रस्तुत करता है। कुमारिल के ग्रन्थ के कई टीकाकार हुए हैं, जैसे सुनरित-मिथ्य, जो 'श्लोकवार्त्तिक' पर की गई 'शासिका' नामक टीका का रचयिता है; सोमेश्वर भट्ट, जो 'तन्त्रवार्त्तिक' पर की गई टीका 'न्यायसुधा' का रचयिता है, जो 'राणक' भी कहनाती है; और पार्यमार्षिमिथ्य (1300 ई०), जो 'श्लोकवार्त्तिक' पर की गई टीका 'न्यायरत्नकर' का रचयिता है तथा 'शास्त्रशैविका' का रचयिता है, जो मीमांसादर्शन का एक स्वतन्त्र ग्रन्थ है और कुमारिल की पद्धति पर लिखा गया है, तथा 'तन्त्ररत्न' का भी रचयिता है। बँकटदीक्षित हुए 'शासिकाभरण' 'टुषटीका' पर एक टीका है।<sup>2</sup>

प्रभाकर<sup>3</sup> ने शबर के माध्य पर अपनी 'बृहती' नामक टीका लिखी, जिसका यह निकट रूप से अनुसरण करती है। कुमारिल कभी-कभी शबर के विचारों का प्रत्याख्यान करता है। इन तथ्य के आधार पर कि प्रभाकर कुमारिल के विचारों को और निकट भी ध्यान नहीं देता, जबकि कुमारिल ऐसे विचारों का उल्लेख करता है जिनके समान विचार 'बृहती' में दिए गए हैं,<sup>4</sup> कभी-कभी भाषिकारपूर्वक यह कहा जाता है कि प्रभाकर कुमारिल से पहले हुआ। कहा जाता है कि 'बृहती' की शैली इसके पूर्वसमय का सूचित करती है।<sup>5</sup> शासिका-भाषकृत 'सूत्रभूमिभा' 'बृहती' पर एक टीका है। इसकी 'शंकरपर्यायिका' प्रभाकर-भट्टति की एक प्रसिद्ध पुस्तक है। उसका 'परिमिष्ट' 'शबर' के भाष्य पर एक संक्षिप्त टिप्पणी का है। भवनाथकृत 'नवविबेक' में प्रभाकर के विचारों का विस्तार में प्रतिपादन किया गया है। शासिकनाथ ने, जो प्रभाकर का शिष्य था,

1. श्रीशुभ पण्डित के अनुसार, कुमारिल भवभूति (620-640 ई०) का पुत्र था और इसलिए उसका समय 590-650 ई० रखा गया है, यह बात इस स्वीकृत तथ्य के साथ मेल खाता है कि कुमारिल की इज्जत राजा हर्ष के अन्तिम समय में कभी प्रकार निर हो चुकी थी।

2. गणपतभट्ट ('वृत्तिलेखप्रवृत्तों' का रचयिता), सोमनाथ ('भयुक्तवार्त्तिका' का रचयिता), मङ्गलार, मङ्गलिकर और कचलाकर इन आचार्य के अनुयायी हैं।

3. शिवदत्ती के अनुसार, प्रभाकर और मध्वन कुमारिल से शिष्य थे, जिससे प्रभाकर की उनसे इज्जत सोमनाथों के आचार्य पर 'पू' की उपनिधि दी थी।

4. 1 : 2, 31; 1 - 3, 2; 1 : 4, 1।

5. डा. 'प्रभाकर मूल' शेष - 'शर्वश्रीमन्ता'। प्रोफेसर मधु श्यामी आर्यो परम्परागत षड् का समर्थन करते हैं और डा. तन्त्र शेष से यह के निरुद्ध विस्तार में तर्क उपस्थित करते हैं। कसकता की दुपती शीघ्रैयत शकल में पट्टे पर 'पूर्वश्रीमन्ता की प्रकाशनायक' शीघ्रैयत निरुद्ध को देविए। शक्तिपारत की एक पुस्तकी शिवदत्ती से कहा गया कि जैसे कुमारिल का शिष्य था।

श्लोकः शक्तिः शक्तिः, शक्तिः शक्तिः प्रभाकरः।

शक्तिः शक्तिः शक्तिः शक्तिः शक्तिः।

श्रीशुभ पण्डित 'श्रीशुभ' (श्रीशुभे तन्त्रेण पन्थशाया) की अपनी प्रस्तावना में उक्त श्लोक की 'पञ्च' और 'माधव' के स्थान में 'तन्त्र' और 'शायन' शब्दों का आशय रखते हुए उद्धृत करते हैं। और देविए कुमारभट्ट 'शक्तिः शक्तिः शक्तिः शक्तिः शक्तिः' (1409)। श्लोक और मधुभूति एक ही थे, और यह कुमारिल के शिष्यों में से एक था, ऐसा माना जाता है। और देविए 'शक्तिः शक्तिः शक्तिः शक्तिः शक्तिः', पृष्ठ 265।

धर्मकीर्ति का उल्लेख किया है।<sup>1</sup> वाचस्पति ने अपनी 'न्यायकणिका' में प्रभाकर के अनुयायियों की दो शाखाओं में भेद किया है।<sup>2</sup> मीमासा की तीसरी शाखा का, जिसका सम्बन्ध मुरारि<sup>3</sup> के नाम के साथ है, उल्लेख हिन्दू दार्शनिक साहित्य में मिलता है, यद्यपि इससे सम्बन्ध रखनेवाले ग्रन्थ हमें उपलब्ध नहीं है। माधवकृत 'जैमिनीय न्यायामालाविस्तार' मीमासादर्शन का पद्य में भाष्य है, जिसके साथ गद्य में टीका भी है। अण्ण्य दीक्षित (1552-1624) अपने 'विधिरसायन' ग्रन्थ में कुमारिल पर आक्षेप करता है। आपदेव (17वीं शताब्दी) ने 'मीमासान्यायप्रकाश' नामक एक प्राथमिक पुस्तक लिखी है, जिसका नाम 'आपदेवी' भी है और यह एक बहुत प्रसिद्ध ग्रन्थ है। लौगाक्षिभास्करकृत 'अर्थसंग्रह' भी प्रसिद्ध ग्रन्थ है जो आपदेव की पुस्तक के आधार पर लिखा गया है। खण्डदेव (17वीं शताब्दी) ने 'भाट्टदीपिका' नामक ग्रन्थ लिखा, जो अपने तर्क के लिए प्रसिद्ध है। उसका 'मीमासाकौस्तुभ' सूत्र के विषय में प्रतिपादन करता है।<sup>4</sup>

### 3. प्रमाण

जैमिनि प्रत्यक्ष, अनुमान तथा शाब्द इन तीन प्रमाणों को स्वीकार करता है। प्रभाकर उपमान और अर्थापत्ति को स्वीकार करता है। कुमारिल इनमें अनुपलब्धि को जोड़ता है। ऐतिह्य (किंवदन्ती) को अस्वीकार किया गया है, क्योंकि यदि किंवदन्ती के आदिम उद्भव के सम्बन्ध में निश्चित सूचना का अभाव है कि वह विश्वस्त है या नहीं, तो उससे उत्पन्न होनेवाले बोध की प्रामाणिकता के विषय में कुछ निश्चय नहीं हो सकता। स्मृति को प्रमाणों के क्षेत्र से बाहर माना गया है, क्योंकि यह हमें केवल ऐसी ही वस्तुओं के विषय में कुछ बताती है जो पहले प्रत्यक्ष हो चुकी हैं।

प्रभाकर वर्णन करता है कि किस प्रकार हम मन तथा इन्द्रियों के अस्तित्व का अनुमान करते हैं। हमारे बोध स्वरूप के अल्पकालिक होते हैं और उनके कारण भौतिक (समवायी कारण) तथा अभौतिक (असमवायी कारण) दोनों प्रकार के होते हैं।<sup>5</sup> बोधों का समवायी कारण आत्मा है, और इसका असमवायी कारण आत्मा के कारण में नहीं रह सकता, क्योंकि आत्मा अजन्मा है, उनका कोई कारण नहीं है, इसलिए इसे स्वयं आत्मा ही में होना चाहिए। द्रव्य के अन्दर जो समवाय-सम्बन्ध से रहता है वह गुण है, और इस प्रकार बोधों का

1 देखिए प्रकरणपत्रिका, 1।

2 जरप्रभाकरा तथा नव्यप्रभाकरा।

3 मुरारिस्तृतीय पन्था।

4 राघवानन्दकृत 'मीमासासूत्रदीपिति', रामेश्वरकृत 'सुलोचिनी' जो मीमासासूत्र पर टीका हैं, और विश्वेश्वर (अथवा गंगाभट्ट) कृत 'भाट्टचिन्तामणि' — ये ग्रन्थ कुछ महत्त्व के हैं। वेदान्तदेशिक व 'शिवरमीमासा' नामक ग्रन्थ में वेदान्त और मीमासा के विचारों में समन्वय करने का प्रयत्न किया गया है। इसका रचयिता रामानुज का अनुयायी है, जिसका मत है कि दोनों मीमासाएँ एक ही मपूर्ण ईकार्ण के भाग हैं।

5 तुलना योजिए प्रकरणपत्रिका "पदार्थों का बोध क्षणिक है। आत्मा समवायी कारण है और आत्मा का मन के साथ सम्पर्क सहकारी कारण है" (पृष्ठ 52 से आगे)।

असमवायी कारण एक गुण है। यदि एक नित्य द्रव्य में अस्थायी गुण उदय होते हैं, तो यह अवश्य अन्य द्रव्यों के साथ सम्पर्क के कारण ही हो सकता है। क्योंकि इस विषय में कोई भ्रमण नहीं है कि अन्य द्रव्य भी और अन्य द्रव्यों के अन्दर रहते हैं, उन्हें नित्य मानना चाहिए। प्रत्यक्ष, जो एक निश्चित प्रकार का ज्ञान है, आत्मा का एक विशिष्ट गुण है। इस प्रकार के गुण को नित्यद्रव्यों के साथ सम्बन्ध होने के लिए असमवायी कारण को कतिपय अन्य द्रव्यों के साथ संपर्क के रूप में होना चाहिए। ऐसे द्रव्य या तो सर्वव्यापक हैं, यथा देश और काल, या आणविक हैं। सर्वव्यापक द्रव्यों के साथ सम्पर्क हमारे बोधों के नानाविध स्वरूप की व्याख्या नहीं कर सकता। इसलिए बोध का असमवायी कारण आणविक द्रव्यों के साथ सम्पर्क है, जो स्वयं अणुओं की अपनी गति से सम्पन्न होता है। वह आणविक द्रव्य जो प्रमाता आत्मा द्वारा वासित शरीर के अन्दर रहता है, मन है, और अन्य कोई भी बोध के असमवायी कारण के अधिष्ठान को धारण नहीं कर सकता, जिस बोध का समवायी कारण आत्मा है। शरीर के अन्दर होने-वाली आणविक द्रव्य की क्रिया, जो सम्पर्क कराने में सहायक होती है, आत्मा के साथ उसके सम्पर्क के कारण है, जो प्रत्येक बोध के कर्म में उसकी प्राप्ति के लिए अपना योगदान देता है। किन्तु जहां मन सुख-दुःख जैसे कार्यों को उत्पन्न कर सकता है, वहां यह रंग, गन्ध आदि गुणों को उत्पन्न नहीं कर सकता। इनके ज्ञान के लिए इसे अन्य इन्द्रियों की महायता की आवश्यकता होती है।<sup>1</sup> इन्द्रियों के साथ बाह्य पदार्थों के सम्पर्क के द्वारा, जिसमें मन माध्यम का कार्य करता है, आत्मा बाह्य जगत् का ज्ञान प्राप्त करती है। आत्मा तथा मन का सम्बन्ध घर्मा-घर्म के द्वारा सम्पन्न होता है। किन्तु मन के प्रति जो आत्मा की प्रवृत्ति है, उसमें आत्मा को निष्क्रिय नहीं माना गया है। मन को इन्द्रियों में सम्मिलित किया गया है, क्योंकि यह मानसिक अवस्थाओं, यथा सुख, दुःख, इच्छा और द्वेष, का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करता है।<sup>2</sup> इस प्रकार का तर्क उपस्थित किया जाता है कि यदि हम मन तथा इन्द्रियों पर निर्भर न करते तो हमें सब वस्तुओं का ज्ञान एकसाथ और तुरन्त हो जाता।

आत्मा जब मन के सम्पर्क में आती है तो बोधों को उत्पन्न करती है। यह संपर्क मन की क्रिया से होता है, जिस क्रिया का निर्णय या तो आत्मा के प्रयत्न द्वारा या आत्मा के पूर्वकर्म द्वारा चालित अदृष्ट प्रारब्ध द्वारा होता है। आत्मा अनुभवकर्ता अथवा फली-पभोक्ता है, शरीर अनुभवों का स्थान है, इन्द्रिया अनुभव के साधन हैं। अनुभव के पदार्थ दो प्रकार के हैं आभ्यन्तर, जैसे सुख और दुःख; और बाह्य, जैसे घड़ा आदि। प्रभाकर का कहना है कि हमारी सवित्, अर्थात् चेतनता, एक समय में एक ही पदार्थ के साथ अपने को संपृक्त करती है, दो के साथ नहीं।

#### 4. प्रत्यक्ष ज्ञान

प्रत्यक्ष ज्ञान साक्षात् प्रतीति है।<sup>3</sup> यह सीधा इन्द्रिय-सम्पर्क से प्राप्त होता है। प्रत्यक्ष ज्ञान

1. शास्त्रदीपिका, पृष्ठ 100।

3. प्रकरणपञ्चिका : प्रत्यक्ष।

2. वही, पृष्ठ 98।

मे पदार्थ तथा इन्द्रिय का, पदार्थ के विशिष्ट गुणो तथा इन्द्रिय का, मन और इन्द्रिय का, और आत्मा तथा मन का सम्पर्क होता है। कुमारिल की व्याख्या के अनुसार, पदार्थ का इन्द्रिय के साथ सम्पर्क केवल अनुकूलता अथवा पदार्थ को अभिव्यक्त करने की क्षमता है, जिसका अनुमान हम इसके कार्य से करते हैं।<sup>1</sup> प्रत्यक्ष का सम्बन्ध ऐसे ही पदार्थों से है जिनका अस्तित्व है, अर्थात् जो इन्द्रियो से जानने योग्य हैं। यह इन्द्रियातीत पदार्थों का बोध नहीं करा सकता। प्रभाकर के अनुसार, जिन पदार्थों का बोध होता है वे द्रव्य, वर्ग अथवा गुण हो सकते हैं।

मीमांसक<sup>2</sup> सामान्यतः इन्द्रियो के विषय में न्यायदर्शन की जो प्रकल्पना है उसे स्वीकार करता है, केवल श्रवणेन्द्रिय के सम्बन्ध में मतभेद है। देश-सवधी सामीप्य तथा दूरी का साक्षात् प्रत्यक्ष होता है—केवल दर्शन तथा स्पर्श से ही नहीं बल्कि श्रवणेन्द्रिय द्वारा भी। देश के दो भेद हैं, स्थिति और दिशा, और इन दोनों का प्रत्यक्ष शब्दों के विशेषणों के रूप में होता है। श्रवणेन्द्रिय प्राप्यकारी है, अर्थात् प्रमेय शब्द के सम्पर्क से आती है। श्रवणेन्द्रिय बाहर निकलकर प्रमेय अर्थात् दूरस्थ शब्द तक नहीं जाती है, बल्कि शब्द कर्णपटह तक वायु की लहरो द्वारा प्राप्त होकर प्रसारित होता है। यह विचार इस तथ्य का कारण स्पष्ट कर देता है कि क्यों समीपस्थ मनुष्यों को तो शब्द का बोध हो जाता है किन्तु दूरस्थ पुरुषों को नहीं होता। शब्दों की तीव्रता की श्रेणियों में जो भेद है उसके कारण की भी व्याख्या इससे हो जाती है।<sup>3</sup> यदि श्रवणेन्द्रिय शब्दों के साक्षात् सम्पर्क में आये बिना भी शब्दों का बोध प्राप्त कर सकती, जैसा कि बौद्धमत कल्पना करता है, तो सभी शब्द—क्या दूर के, क्या पास के—श्रवणेन्द्रिय से एकसाथ प्रत्यक्ष रूप में जाने जाते, किन्तु अवस्था यह नहीं है। श्रवणेन्द्रिय के अन्दर वायु की एक परत है जिसपर बक्ता की वाणी से निकलनेवाली वायु की लहर आकर टकराती है, और ऐसी अवस्था उत्पन्न करती है जिससे कि शब्द सुना जाता है। श्रवणेन्द्रिय शब्द के स्थान के सम्पर्क में नहीं आती, बल्कि केवल शब्द के सम्पर्क में आती है जिसका स्थान कर्णपटह में होता है। किन्तु शब्दों का बोध सदा इस रूप में होता है कि लगता है कि वे देश के भिन्न-भिन्न बिन्दुओं में स्थित हैं, कर्णपटह में स्थित नहीं हैं। वे श्रवण-इन्द्रिय तक केवल शब्दरूप में नहीं पहुँचते, बल्कि जहाँ से वे उत्पन्न होते हैं, उन दिशाओं का रंग लिए हुए पहुँचते हैं। इस प्रकार शब्दों तथा उनकी दिशाओं का भी सीधा प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। यहाँ तक कि श्रवणेन्द्रिय द्वारा दूरी का भी प्रत्यक्ष ज्ञान होता है क्योंकि समीप से आते हुए शब्द अधिक तीव्र होते हैं, अपेक्षा उनके कि जो दूर से आते हैं। इस प्रकार शब्दों के मन्द या तीव्र रूप के प्रत्यक्ष से हमें यह भी ज्ञान हो जाता है कि वे कितनी दूरी से आते हैं।

प्रभाकर और कुमारिल दोनों ही निर्विकल्प तथा सविकल्प प्रत्यक्ष के भेद को मानते हैं और उन्हें प्रामाणिक मानते हैं। कुमारिल के अनुसार, निर्विकल्प प्रत्यक्ष व्यक्ति

1 श्लोकातिव प्रत्यक्षगूज 42-43।

2 शास्त्रदीपिका पृष्ठ 400 से आगे श्लोकातिव, 760 से आगे।

3 तीव्रमन्दादिव्यवस्था।

का बोध कराता है, जो सामान्य तथा विशिष्ट लक्षणों का अधिष्ठान है, यद्यपि यह पदार्थ के सामान्य तथा विशिष्ट लक्षणों से युक्तरूप का प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं है।<sup>1</sup> निर्विकल्प प्रत्यक्ष स्वयं पदार्थ के कारण ही होता कहा गया है।<sup>2</sup> सविकल्प प्रत्यक्ष में सामान्य तथा विशिष्ट गुण स्पष्ट रूप में दिखाई पड़ते हैं।<sup>3</sup> इस मत के समर्थन में, पापंसारथि, जामे और युक्ति देता है। पदार्थ का इन्द्रियों के साथ सम्पर्क होने पर हमें सब प्रकार के सम्बन्धों से विहीन पदार्थ का बोध होता है। तब तक हम गुणों तथा गुणों में तथा सामान्य और विशिष्ट लक्षणों में भेद नहीं करते। यदि निर्विकल्प ज्ञान न होता तो सविकल्प प्रत्यक्ष भी न होता,<sup>4</sup> क्योंकि सविकल्प प्रत्यक्ष गुणयुक्त पदार्थ तथा उसके गुणों के पारस्परिक सम्बन्ध का बोध है। इस प्रकार के सम्बन्ध का बोध निर्भर करता है सम्बन्ध के पक्षों के पूर्वबोध पर। जब तक ये पक्ष निर्विकल्प प्रत्यक्ष में उपलब्ध रूप में न जाते जाएं, तब तक ये सविकल्प प्रत्यक्ष में स्पष्ट रूप में नहीं जाने जा सकते। पदार्थ के सविकल्प प्रत्यक्ष में हम स्मरण करते हैं उस वर्ग को जिससे यह सम्बन्ध है, और उस नाम को जिसे यह धारण करता है, और तब उन्हे प्रत्यक्ष में जाने गए पदार्थ के साथ जोड़ते हैं। यदि वर्ग तथा नाम सर्वथा अज्ञात हो तो वे स्मरण नहीं किए जा सकते। इसलिए निर्विकल्प प्रत्यक्ष के अस्तित्व को जिनमें जाति, नाम तथा वैशिष्ट्य खताने वाले गुणों का उपलब्ध रूप में बोध रहता है स्वीकार करना आवश्यक है।

कुमारिल का मत है कि पदार्थों का बोध भौतिक अधिष्ठातृत्वों से स्वतन्त्र है।<sup>5</sup> गाय के वर्ग का बोध सदा 'गाय' शब्द के रूप में नहीं होता, यद्यपि हम ज्ञात पदार्थ का वर्णन करने के लिए उक्त शब्द का प्रयोग करते हैं।<sup>6</sup> कुमारिल का यह विचार है कि निर्विकल्प प्रत्यक्ष अनिर्णीत प्रत्यक्ष है, केवल देख लेना (आलोचन) मात्र है, जिसकी तुलना एक नवजात शिशु के बोध के साथ की जा सकती है, जहाँ केवल व्यक्ति ही हमारे सम्मुख प्रस्तुत किया जाता है, उसके सामान्य (जातियत) अथवा विशिष्ट लक्षण प्रस्तुत नहीं रहते। किन्तु प्रभाकर का मत है कि निर्विकल्प प्रत्यक्ष वर्णमत् लक्षणों तथा विशिष्ट लक्षणों, दोनों का बोध कराता है लेकिन क्योंकि अन्य पदार्थ उस समय तक बोध के क्षेत्र के अन्दर प्रविष्ट नहीं होते, इसलिए पदार्थ का बोध किसी वर्गविशेष के वस्तुतः सम्बन्ध के रूप में नहीं होता। कोई पदार्थ, अन्य पदार्थों की तुलना में ही, जिनसे कि वह अलग लक्ष्य किया गया है, व्यक्तिरूप में प्रत्यक्ष होता है। किन्तु जब यह किसी वर्गविशेष के अन्य सदस्यों के समान कुछ विशिष्ट लक्षणों को लिए हुए देखा जाता है, तो इसके विषय में यह ज्ञान होता है कि यह किसी विशेष वर्ग का सदस्य है। यद्यपि जिसका बोध हुआ है वह वस्तुतः किसी वर्ग का एक व्यक्ति है परन्तु इसके अन्वय स्वरूप का ज्ञान तब तक नहीं हो सकता जब तक कि इसकी तुलना उक्त वर्ग के अन्य सदस्यों के साथ नहीं कर ली जाती।<sup>7</sup> जबकि वर्णमत् लक्षण तथा विशिष्ट लक्षण निर्विकल्प प्रत्यक्ष में विद्यमान हैं, उनकी पहचान उक्त प्रत्यक्ष में उस रूप में नहीं होती। सविकल्प प्रत्यक्ष में

1 श्लोकावलि, प्रत्यक्षसूत्र, 5 : 113 ।

2 बुद्धमालुज अथवा भेदरहित पदार्थ, 112 ।

3 श्लोकावलि, प्रत्यक्षसूत्र, 5 - 120 ।

4 शास्त्रवैदिक, पृष्ठ 109-110 । इस मत की समीक्षा के लिए देखिए अद्वैतहृत न्यायमन्त्रो, पृष्ठ 98 ।

5 श्लोकावलि, प्रत्यक्षसूत्र, 176 ।

6 वही, 160, 182 ।

7 वस्तुतः अन्तःसम्बन्धानुसंधानात् सामान्यविशेषरूपता न प्रतीयते । देखिए प्रकरणविवेचना, पृष्ठ

आत्मा उसी वर्ग के अन्य पदार्थों का स्मरण करती है और उनकी समानताओं तथा असमानताओं को लक्ष्य करती है। प्रभाकर का मत है कि सविकल्प प्रत्यक्ष का रूप मिश्रित है, और उसके अन्दर स्मृति का अंश अन्तर्निहित है क्योंकि उस वर्ग के अन्य सदस्य आत्मा के प्रति अपने को उस संस्कार के कारण प्रस्तुत करते हैं जो इसने उनके सम्बन्ध में प्राप्त किया हुआ है। किन्तु स्मृति का अंश उस पदार्थ से सम्बन्ध नहीं रखता जिसका प्रत्यक्ष ज्ञान हुआ है, बल्कि अन्य पदार्थों से रखता है जिनके साथ इनकी तुलना की गई है, और इसलिए पदार्थ के अपने बोध की प्रामाणिकता को प्रभावित नहीं कर सकता।

प्रभाकर और कुमारिल दोनों ही सामान्य की यथार्थता को स्वीकार करते हैं और उन्हें प्रत्यक्ष के विषय मानते हैं। इसके विपरीत, बौद्धों का मत है कि विशिष्ट व्यक्तित्व ही केवल यथार्थ है और सामान्यता कल्पना की उपज है।<sup>1</sup> कुमारिल और पार्थसारथि ने बौद्ध मत की समीक्षा की है। सामान्य प्रत्यक्ष का विषय है, क्योंकि जब भी हम किसी पदार्थ का प्रत्यक्षज्ञान प्राप्त करते हैं, हम इसे वर्गविशेष से सम्बद्ध के रूप में प्रत्यक्ष करते हैं। प्रत्यक्ष ज्ञान की क्रिया के अंदर आत्मसात्करण तथा विभेदीकरण दोनों रहते हैं। प्रत्यक्ष ज्ञान अनुवृत्त भी है तथा व्यावृत्त भी है। अनुवृत्ति सामान्य की यथार्थता पर निर्भर करती है। अनुमान की क्रिया भी इसी पर आधारित है। और न बौद्ध विरोध में ऐसा कह सकते हैं कि सामान्य यथार्थ नहीं है, क्योंकि इसका प्रत्यक्ष ज्ञान व्यक्ति से भिन्न रूप में नहीं होता। क्योंकि यह तर्क कि जो है वह या तो भिन्न है या अभिन्न<sup>2</sup>, सामान्य वस्तुत्व को मान लेता है। और न ऐसा प्रश्न करना उपयुक्त है कि सामान्यता प्रत्येक व्यक्ति के अन्दर अपने पूर्णरूप में विद्यमान है या सबके अन्दर समष्टिभाव से विद्यमान है। इस प्रकार का भेदभाव व्यक्तियों के लिए प्रासंगिक है, किन्तु सामान्यता के लिए नहीं, क्योंकि सामान्यता अखण्डित है। सामान्य के विषय में जो जैन मत है उसका भी प्रत्याख्यान किया गया है।<sup>3</sup> यदि सामान्यता और सादृश्य एक ही माने जाएं तो हमारे लिए यह कथन आवश्यक होगा कि "यह एक गाय के समान है", यह नहीं कि "यह एक गाय है"। इसके अतिरिक्त, सामान्यता से अलग सादृश्य सम्भव नहीं है। वस्तुएं, यदि उनके अन्दर सामान्य गुण हैं तभी एक-दूसरे के सदृश हैं। कुमारिल के अनुसार, सामान्य व्यक्ति से भिन्न नहीं है।<sup>4</sup> दोनों का परस्पर सम्बन्ध भिन्नता में तादात्म्य का सम्बन्ध है। हम सामान्य का ज्ञान प्राप्त करते हैं अथवा व्यक्ति का, यह हमारी रुचि पर निर्भर है। सामान्य से तात्पर्य, जिसे आकृति (रूप) भी कहा जाता है, बाह्याकार से नहीं है, बल्कि लक्षण के तादात्म्य से है, क्योंकि आकृति का सम्बन्ध आत्मा

1. विकल्पाकारमात्र सामान्यम् । शास्त्रदीपिका, पृष्ठ 381 ।

2. यद् वस्तु तद्भिन्नमभिन्नं वा भवति, पृष्ठ 382 ।

3. न च सादृश्यमेव सामान्यम्, पृष्ठ 394 ।

4. श्लोकवार्तिक, प्रत्यक्षसूत्र, 141 । इसपर टीका करते हुए 'न्यायरत्नाकर' कहता है : "वर्ग आदि व्यक्ति से सर्वथा भिन्न नहीं है। यह एक साधारण अनुभव का तथ्य है कि व्यक्तिरूप गाय इस रूप में केवल तभी पहचानी जाती है जब यह 'गाय' के वर्ग के साथ एकात्म पाई जाती है। यह नहीं हो सकता था, यदि व्यक्ति वर्ग से सर्वथा भिन्न होता। व्यक्ति की वर्ग के साथ तादात्म्य की इस प्रकार की प्रत्यभिज्ञा ही वर्ग को जानने का एकमात्र साधन है। इसलिए व्यक्ति तथा वर्ग में अवश्य तादात्म्य होना चाहिए।" और देखिए आकृतिवाद, 8, 10, 18, 25 ।



जैसे अर्थोक्ति पदार्थों के साथ कहा गया है। पदार्थों का बाह्यकार नाशवान है, किन्तु अर्थात् स्वरूप नाशवान नहीं है।<sup>1</sup> वर्यं स्वयं आकृति के नाम से पुकारा जाता है। इससे स्पष्ट संकेत उसकी ओर है जो व्यक्ति को लक्षित करता है। यह वह है जो सब व्यक्तिरूप पदार्थों में समान है, और इस सामष्टिरूप विचार का साधन है कि इन पदार्थों से एक पूर्ण ऊर्ध्व का निर्माण होता है।<sup>2</sup> पार्थसारथि का तर्क है कि सामान्य व्यक्ति से सर्वथा भिन्न नहीं है। यदि ऐसा होता तो हम व्यक्ति में सामान्य का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त न कर सकते। "यह एक बाप है", इस प्रत्यक्ष ज्ञान में हमें 'यह' का बोध (इयं बुद्धिः) तथा 'बाप' का बोध (गोबुद्धिः) भी होता है। पहले बोध का विषय व्यक्ति है और दूसरे बोध का विषय सामान्य है। 'यह' और 'बाप' के बोधों में भेद है, और तो भी वे एक ही पदार्थ के अन्तर्गत हैं। प्रत्यक्ष ज्ञान का यह दो प्रकार का स्वरूप पदार्थ के स्वरूप को सामान्य तथा विशिष्ट दोनों रूप में निर्देश करता है। वे दोनों स्वभावतः परस्पर असंगत नहीं हैं, क्योंकि प्रत्यक्ष ज्ञान के एक ही कर्म में तादात्म्य तथा भेद दोनों प्रत्यक्ष होते हैं। तादात्म्य तथा भेद एक-दूसरे का विरोध नहीं करते, जैसे कि 'यह चादी है' और 'यह चादी नहीं है' ये बोध करते हैं। तादात्म्य तथा भेद का सम्बन्ध पदार्थ के भिन्न-भिन्न पहलुओं से है।<sup>3</sup>

प्रमाण के अनुपायी इस विचार से सहमत नहीं हैं। बोधरूपी वही एक कर्म सामान्य तथा व्यक्ति में तादात्म्य तथा भेद का ज्ञान नहीं कर सकता। जब हमें सामान्य और व्यक्ति में भेद का प्रत्यक्ष होता है तो हमें उन दोनों का पुष्क-पुष्क प्रत्यक्ष होगा। और जब हमें उनके अन्दर तादात्म्य प्रत्यक्ष होता है तो हमें उनमें से एक ही का प्रत्यक्ष होगा, अर्थात् या तो सामान्य का या व्यक्ति का। इस अवस्था में एक ही पदार्थ से, अर्थात् सामान्य या व्यक्ति से दो प्रकार का बोध होगा, अर्थात् सामान्य तथा व्यक्ति का और उनके तादात्म्य का। किन्तु सामान्य के लिए यह सम्भव नहीं है कि वह व्यक्ति के साथ अपने तादात्म्य का बोध उत्पन्न करे, और न व्यक्ति के ही लिए यह सम्भव है कि वह सामान्य के साथ अपने तादात्म्य का बोध उत्पन्न करे। इसलिए यह नहीं कहा जा सकता कि भेद तथा तादात्म्य दो का ज्ञान बोध के उगी एक कर्म से हो सकता है। पार्थसारथि विरोध में कहता है कि यह तर्क अप्रामाणिक है। दो पदार्थों के बोध में आवश्यक नहीं है कि उनके भेद का ज्ञान भी सम्मिलित रहे। जब पहले-पहल किसी वर्ग के सदस्य एक व्यक्ति का प्रत्यक्ष किया जाता है तो सामान्य तथा व्यक्ति दोनों का ही प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, किन्तु दोनों की भिन्नता का प्रत्यक्ष नहीं होता। जब उसी वर्ग के किसी अन्य व्यक्ति को देखते हैं तो उसी वर्ग का होने के कारण प्रथम व्यक्ति के साथ उसका आत्मसात्करण हो जाता है, और भिन्न व्यक्ति होने से प्रथम व्यक्ति से उनका भेद भी प्रत्यक्ष हो जाता है। दो पदार्थों के बोध में, इसलिए, उनके भेद का बोध अन्तर्गत नहीं रहता। एक ही पदार्थ के बोध में आवश्यक नहीं कि इसके तादात्म्य का बोध भी अन्तर्गत हो, जैसे कि जब कोई

1. तत्त्ववार्तिक, 1. 3, 30।

2. आतिथेय इति प्राहुः व्यक्तिगणिते अथा।

सामान्य तन्व विषयानामेव बुद्धिनिवृत्तम् ॥

(तत्त्ववार्तिक, आकृतिवाद, 5 : 3)।

3. शास्त्ररीचिवा, पृष्ठ 284।

किसी दूरस्थ पदार्थ को देखता है और सन्देह अनुभव करता है कि यह खभा है या मनुष्य है।<sup>1</sup>

प्रभाकर के अनुयायियों का तर्क है कि सामान्य तथा व्यक्ति में एकात्मता नहीं हो सकती, क्योंकि सामान्य नित्य है और अनेक व्यक्तियों में एकसमान है, जबकि व्यक्ति अनित्य है और विशिष्ट है। यदि इन दोनों में एकात्मता होती, तो सामान्य अनित्य होता तथा भिन्न-भिन्न व्यक्तियों में भिन्न-भिन्न होता और व्यक्ति नित्य होते तथा अनेक एकसमान होते। उत्तर में पार्थसारथि युक्ति देता है कि एक मिश्रित अथवा वहरूप पदार्थ कुछ वातों में नित्य तथा अन्य वातों में अनित्य हो सकता है, कुछ लक्षणों में औरों के साथ एकात्मरूप और अन्य लक्षणों में उनसे भिन्न हो सकता है।<sup>2</sup>

पूर्ण इकाई (अवयवी) तथा उसके भाग (अवयव) के प्रश्न के विषय में प्रभाकर का मत है कि अवयवी प्रत्यक्ष का विषय है। पूर्ण इकाई के रूप में पदार्थों का अस्तित्व है। यह आवश्यक नहीं है कि हम पूर्ण इकाई का प्रत्यक्ष करने से पूर्व उसके सभी हिस्सों का प्रत्यक्ष करें। यदि हम किसी भौतिक पदार्थ को ले तो परमाणु इसके उपादान कारण हैं, और उनका संयोग अभीतिक कारण है जो पूर्ण इकाई को उसकी विशिष्टता प्रदान करता है। कुमारिल का मत है कि अवयवी तथा उसके अवयव एकात्मरूप हैं, और यह हमारे दृष्टिकोण पर निर्भर करता है कि हम किसी पदार्थ को पूर्ण इकाई समझते हैं या अनेक भाग।<sup>3</sup>

प्रत्यभिज्ञा को अनुभूतिकपरक ज्ञान मानने में कुमारिल नैयायिक के साथ सहमत है, क्योंकि इसकी उपस्थिति वही सम्भव है जहाँ इन्द्रियों की क्रियाशीलता है, और जहाँ वह नहीं है वहाँ प्रत्यभिज्ञा का भी अभाव है। केवल इसलिए कि प्रत्यभिज्ञा से पूर्व स्मृति की क्रिया आती है, हम इसे अप्रत्यक्षपरक नहीं कह सकते। जहाँ कहीं ज्ञानेन्द्रिय का सम्पर्क किसी उपस्थित पदार्थ के साथ है, हम उसे प्रत्यक्ष ज्ञान की अवस्था मानेंगे।<sup>4</sup>

मीमांसक यौगिक अन्तर्दृष्टि की प्रकल्पना का समर्थन नहीं करते, जिसके द्वारा कहा जाता है कि योगी भूत, भविष्यत, अदृश्य और दूरस्थ पदार्थों का ज्ञान प्राप्त कर लेते हैं। यह अन्तर्दृष्टि या तो इन्द्रियजनित है या अनिन्द्रियजनित है। यदि इन्द्रियजनित है तो क्योंकि इन्द्रिया भूत, भविष्यत तथा दूरस्थ पदार्थों के सम्पर्क में नहीं आ सकती अतः उनका कुछ ज्ञान नहीं हो सकता। यहाँ तक कि अन्तःकरणरूप इन्द्रिय, अर्थात् मन भी केवल मानसिक अवस्थाओं, यथा सुख-दुःख आदि, का ही ज्ञान प्राप्त कर सकती है। इस प्रकार का तर्क उपस्थित करना कोई अर्थ नहीं रखता कि इन्द्रिया जब उच्च विकास को प्राप्त हो जाती हैं तो पदार्थों के सम्पर्क में आए बिना भी, उनका प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त कर सकती हैं, क्योंकि कितना भी विकास क्यों न हो, वह इन्द्रियों की प्रकृति में परिवर्तन नहीं ला सकता। यदि यौगिक अन्तर्दृष्टि भूतकाल में प्रत्यक्ष की हुई वस्तुओं का बोध प्राप्त करती है तो यह प्रत्यक्ष ज्ञान न होकर स्मृति की अवस्था है। यदि यह ऐसे पदार्थों

1 न वस्तुन्यप्रतीति वभेःप्रतीति नाप्यवचतुप्रतीतिरेवाभेदप्रतीति (मान्त्रदीपिका, पृष्ठ 287)।

2 मान्त्रदीपिका पृष्ठ 288।

3 श्लोत्वातिक वनवाद।

4 नीलचरितम् प्रत्यक्षमूत्र 234 37।



हमारे देखने में आती है जहाँ धुआँ और आग एकसाथ उपस्थित रहते हैं, और ऐसी अवस्थाएँ भी देखने में आती हैं जहाँ ये एकसाथ इस प्रकार उपस्थित नहीं हैं, और तब हम एक सामान्य सिद्धान्त का अनुमान करते हैं जो सब अवस्थाओं पर लागू होता है। जब सह-अस्तित्व, तादात्म्य अथवा कार्यकारणभाव का एक स्थायी सम्बन्ध मन में बैठ जाता है, तो इसका एक पक्ष दूसरे पक्ष का स्मरण कराता है।

प्रभाकर तथा कुमारिल के अनुसार, अनुमान-सम्बन्धी तर्क के केवल तीन अवयव हैं प्रतिज्ञा अथवा प्रस्तुत विषय के सम्बन्ध में कथन, मुख्य पद जो सामान्य नियम को समर्थन करनेवाले दृष्टान्त समेत उपस्थित करता है, और गौण पद। इन तीन अवयवों को किसी भी क्रम में रखा जा सकता है। मीमांसक स्वार्थानुमान तथा परार्थानुमान के मध्य जो भेद है उसे स्वीकार करते हैं। आनुमानिक ज्ञान का दो प्रकार का लक्ष्य होता है दृष्ट स्वलक्षण, अर्थात् जिसका अपना विशिष्ट लक्षण प्रत्यक्ष हो चुका है, जैसेकि धुएँ से आग का अनुमान, और अदृष्ट स्वलक्षण, अर्थात् जिसका विशिष्ट लक्षण प्रत्यक्ष का विषय नहीं है, जैसेकि आग की जला देनेवाली क्षमता का अनुमान। प्रभाकर का मत है कि अनुमान में सामान्य सम्बन्ध का पूर्वज्ञान सन्निहित है। और इसका सम्बन्ध ऐसे पदार्थों से है जो पहले से ज्ञात हैं। कुमारिल विलक्षणता को अनुमान का एक अनिवार्य लक्षण मानता है। यद्यपि यह सत्य है कि धुआँ दिखाई दिया है और धुएँ का प्रत्यक्ष अपने साथ आग के सम्बन्ध में एक सामान्य विचार लिए हुए है, जो बताता है कि उसका धुएँ से सम्बन्ध है, तो भी आनुमानिक बोध का विषय एक ऐसी चीज है जो पहले से ज्ञात नहीं है, अर्थात् विधेय से विशेषित उद्देश्य है—प्रचलित दृष्टान्त में अनियुक्त पहाड़।<sup>1</sup>

## 6. वैदिक प्रामाण्य

मीमासा का लक्ष्य धर्म के स्वरूप का निश्चय करना है। धर्म का अस्तित्व भौतिक नहीं है और इसलिए इन्द्रियों द्वारा इसका ज्ञान नहीं हो सकता। अन्य प्रमाण किसी प्रयोजना के नहीं हैं, क्योंकि वे सब प्रत्यक्ष ज्ञान की पूर्वकल्पना करते हैं। प्रत्यक्ष, अनुमान और इसी प्रकार के ज्ञान के अन्य साधन इस विषय में कुछ भी नहीं कह सकते कि अग्निष्टोम यज्ञ का करनेवाला स्वर्ग को जाएगा। इसका ज्ञान केवल वेदों से ही प्राप्त होता है। यद्यपि वेद का प्रमाण हमारे लिए धर्मज्ञान का एकमात्र स्रोत है, तो भी अन्य साधनों पर विचार किया गया है, क्योंकि यह प्रदर्शित करना आवश्यक है कि वे धर्म के सम्बन्ध में ज्ञान नहीं दे सकते। त्रात विचारों के उच्छेदन के लिए भी उन्हें उपयोगी पाया गया है।

वेद का सारतत्त्व आदेशात्मक रूप में दे दी गई वे घोषणाएँ हैं जो मनुष्यों को कर्म-सम्बन्धी निश्चित विधियों की ओर प्रेरित करती हैं और यह बताती हैं कि इस प्रकार का कर्म उपकारी परिणामों को प्राप्त कराएगा। यह मानते हुए कि वेदों में कर्मकाण्ड का क्रियाकलाप ही सब कुछ है, जैमिनि का यह मत है कि वे भाग जो प्रकटरूप में इससे असम्बद्ध हैं, निरर्थक हैं,<sup>2</sup> और इस प्रकार उनकी व्याख्या कर्मकाण्ड-सम्बन्धी आदेशों के

1 श्लोकावधिक, अनुमानपरिच्छेद, 50। प्रभाकर चार हल्वाभासों को स्वीकार करता है, अर्थात् अनाद्यत्न, बाधित, साधारण और असिद्ध, जबकि कुमारिल का विस्तेपण, जो अर्नकान्तिन तथा असिद्ध को स्वीकार करता है, न्याय की योजना से घनिष्ठ समानता रखता है।

2 यह विचार वेद में उन भागों के विषय में कठिनाता के साथ उचित हो सकेगा जो विष्व-सम्बन्धी परम समझाओं के विषय में प्रतिपादन करते हैं।

आधार पर होनी चाहिए। अन्य भाग भी केवल उसी अवस्था में प्रामाणिक हैं जबकि वे व्यक्ति के लिए कर्म करने में सहायक सिद्ध होते हैं।<sup>1</sup> मीमांसक वह सिद्ध करने का प्रयत्न करते हैं कि पवित्र वाङ्मय का प्रत्येक भाग कर्तव्य कर्मों से ही सम्बन्ध रखता है। वेद का मोटा विभाग मन्त्रों और ब्राह्मणों में है। वेद के विषयवस्तु का वर्गीकरण इस प्रकार भी किया गया है : (1) विधि, (2) मन्त्र, (3) नामधेय, (4) निषेध और (5) अर्थवाद।<sup>2</sup>

शाब्दिक ज्ञान की परिभाषा करते हुए कहा गया है कि यह ऐसी वस्तु का बोध है जो इन्द्रियों के समक्ष प्रस्तुत नहीं है, और शब्दों के ज्ञान से उत्पन्न हुआ है। ये शब्द मनुष्यों द्वारा उच्चरित हो सकते हैं या वेदों के हो सकते हैं।<sup>3</sup> प्रथम प्रकार के शब्द प्रामाणिक उसी अवस्था में हैं जबकि उनके रचयिताओं के विषय में हमें निश्चय हो कि वे अविश्वसनीय नहीं हैं। वेदों के शब्द स्वतः प्रामाणिक हैं। वह ज्ञान जिसका विरोध आगे आनेवाले ज्ञान से हो जाए, अप्रामाणिक है। किन्तु वैदिक आदेशों द्वारा प्राप्त बोध किसी भी काल में, किसी भी स्थान में, अथवा किसी भी अवस्था में खण्डित नहीं हो सकते।<sup>4</sup> ऐसा कहना आत्म-विरोधी होगा कि वैदिक आदेश किसी ऐसी वस्तु को व्यक्त करता है जो सत्य नहीं है। वेद अपनी निजी प्रामाणिकता को अभिव्यक्त करते हैं। हमारे द्वारा प्रयुक्त शब्द ऐसी चीजों को व्यक्त करते हैं जिनका ज्ञान ज्ञान के अन्य साधनों द्वारा प्राप्त किया जा सकता है; और यदि हम उन्हें अन्य साधनों से नहीं जान सकें तो उनके उच्चारण करनेवाले ऐसे होने चाहिए जिनकी प्रामाणिकता अशुद्धिपूर्ण हो। इस प्रकार अवैदिक वाक्यों में कोई अन्तर्निहित प्रामाणिकता नहीं रहती।<sup>5</sup> प्रभाकर का मत है कि अवैदिक शाब्दिक बोध अनुमान-स्वरूप है। केवल वही शाब्दिक ज्ञान जो वेदों से मिलता है, सही अर्थों में शाब्दिक है।<sup>6</sup> किन्तु इसकी समति अन्य प्रकल्पना के साथ नहीं है, जो सब बोधों की स्वतः प्रामाणिकता को मानती है। क्योंकि वेदमन्त्रों का कोई रचयिता नहीं है, इसलिए ऋषियों की सम्भवना नहीं है, और इस प्रकार वेदों की अप्रामाणिकता की कल्पना भी नहीं की जा सकती।<sup>7</sup> जिस प्रकार मनुष्यों के शब्द भी, यदि उनके रचयिता विश्वस्त

1 1 : 2, 1। वेदांशु विधिपरक मन्त्रों के अतिरिक्त वैदिक मन्त्रों की प्रामाणिकता को भी स्वीकार करता है।

2 विधिपरक आदेश, जो पुरुष को विशेष फलों की आशा से कर्म करने के लिए प्रेरित करते हैं, यथा : 'जो स्वर्ग का इच्छुक है वह यज्ञ करे' (स्वर्गकामी यजेत), सबसे अधिक महत्त्व के हैं। इनके महत्कारी आदेश भी हैं जो यज्ञ-सम्बन्धी व्यौरों का वर्णन करते हैं, और यह बताते हैं कि किस क्रम में उनके अनेक भागों को सम्पन्न करना है, और कौन-कौन पुरुष उनको करने के अधिकारी हैं, आदि आदि। मन्त्र यज्ञकर्ता को यज्ञ ॥ सम्बन्धित विभिन्न विषयों का स्मरण कराने में उपयोगी मित्र होते हैं, जैतेकि वे देवता जिन्हें स्मरण करने आहूतिगा देनी हैं। कहा जाता है कि कुछ मन्त्रों में रहस्यमय अथवा अतीन्द्रिय कार्य-शक्ति है और वे सीधे अतीन्द्रिय परिणाम अर्थात् अपूर्व को उत्पन्न करते हैं। नामधेय में उन परिणामों का संकेत रहता है जो यज्ञों के द्वारा प्राप्त किए जाते हैं। निषेध केवल प्रच्छन्न विधिमा है। अर्थवाद वे वाक्य हैं जो आदिष्ट वस्तुओं की प्रशंसा करते हैं या निषिद्ध वस्तुओं की विन्धा करते हैं, अथवा औरों के कर्मों का विवरण देते हैं, अथवा पुरातन्य अर्थात् इतिहास के दृष्टान्त हैं (अर्थसंग्रह)।

3. अपौरुषेय वाक्य वेद (अर्थसंग्रह, पृष्ठ 3)।

4 1 : 1, 2 पर स्वर ।

5 शास्त्रदीपिका, पृष्ठ 53।

6 प्रकरणचिन्ता, पृष्ठ 88 से आगे। तुलना कीजिए कुशुमाजलि, 3 : 16।

7 श्लोकवार्तिक, 2; और देखिए 2 : 62-69।

व्यक्ति है तो प्राभाषिक होते हैं, कुमारिल उन्हें भी शब्दप्रमाण मानता है ।

वेद नित्य है, क्योंकि वे शब्द जिनसे वे बने हैं, नित्य हैं । शब्द और अर्थ के मध्य जो सम्बन्ध है वह नैसर्गिक है, और परम्परा द्वारा निर्मित नहीं है । शब्द और उसके अर्थ के बीच इस प्रकार का सम्बन्ध है, यह प्रत्यक्ष जाना जा सकता है । यदि कोई इसे, जबकि वह पहली बार शब्द को सुनता है, नहीं जान सकता, तो इसका तात्पर्य केवल यही है कि सहायको का अभाव है किन्तु इससे शब्दार्थ-सम्बन्ध का अभाव नहीं हो जाता । यदि आख प्रकाश के अभाव में नहीं देख सकती तो इसका वह अर्थ नहीं है कि आख देखने के सर्वथा अयोग्य है । सहायक यह ज्ञान है कि इस-इस प्रकार का शब्द इस-इस प्रकार के पदार्थ (विषय) का द्योतक है, और यह ज्ञान अनुभव से प्राप्त होता है । शब्द के अन्दर अभिव्यक्ति का गुण उसके अपने स्वभाव से निहित है । घडा इत्यादि साधारण सज्ञाओं के विषय में यह सर्वथा सत्य है, जहाँकि शब्दों का अपने अर्थों के साथ सम्बन्ध किसी परम्परा से सर्वथा स्वतन्त्र है ।<sup>1</sup> शब्द तथा उनसे निर्दिष्ट पदार्थ दोनों नित्य हैं और अज्ञात काल से मनुष्य उन्हीं पदार्थों के लिए उन्हीं शब्दों का प्रयोग करते आए हैं ।

प्रभाकर के अनुसार, केवल ध्वनि अथवा अस्पष्ट शब्द नाम की कोई वस्तु नहीं है । समस्त शब्द किसी न किसी अक्षर के रूप में सुने जाते हैं । शब्द उन अक्षरों से भिन्न नहीं है जिनसे यह बना है । अक्षरों का प्रत्यक्ष श्रवणेंद्रिय द्वारा होता है, और वह क्रम जिसमें यह प्रत्यक्ष होता है यह निर्णय करता है कि किन शब्दों का बोध हुआ है । एक शब्द में जितने अक्षर हैं उतने ही प्रत्यक्ष ज्ञान भी होते हैं, और इन प्रत्यक्ष ज्ञानों की अत्यधिक समीपता के कारण हम कल्पना करते हैं कि शब्द का प्रत्यक्ष ज्ञान एक ही है । प्रत्येक अक्षर का प्रत्यक्ष ज्ञान प्रकट होते ही विलुप्त हो जाता है और अपने पीछे एक सस्कार छोड़ जाता है । भिन्न-भिन्न अक्षरों द्वारा छोड़े हुए सस्कार अंतिम अक्षर के सस्कार के साथ संयुक्त होकर पूर्ण शब्द के विचार को उत्पन्न करते हैं, जिसके अन्दर अर्थ को प्रकट करने की शक्ति होती है ।<sup>2</sup> क्योंकि शब्द की क्षमता अक्षरों की भिन्न-भिन्न क्षमताओं से उत्पन्न होती है, इसलिए अक्षरों की क्षमताओं को शाब्दिक बोध का सीधा कारण बताया गया है । शब्दार्थ का बोध इन्द्रियप्रत्यक्ष द्वारा प्राप्त नहीं होता । इन्द्रिया अक्षरों को प्रस्तुत करती हैं, जिनमें अक्षरों में बने हुए शब्द द्वारा प्रकट की गई वस्तु का बोध कराने की शक्ति रहती है । इस प्रकार प्रभाकर का मत है कि अक्षर शाब्दिक बोध के साधन हैं । शब्दों में नैसर्गिक रूप में द्योतन की शक्ति रहती है, जिनके द्वारा वे पदार्थों को प्रकट करते हैं, भले ही हम उनके अर्थों को समझ सकें, या न समझ सकें ।<sup>3</sup>

1 च्यन्तिवाचन मवादो वे विषय मे, जहा वस्तुया अथवा मनुष्या के नाम उनके उत्पन्न होने के पश्चात् होने हैं प्रभावकर यह स्वीकार करता है कि शब्द और अर्थ का सम्बन्ध परम्परा के कारण होता है ।

2 तुलना कीलिए, धाम्त्रदीपिका, पृष्ठ 266 से आये ।

3 प्रभाकर के अनुसार, जो अन्विताभिधानवाद की प्रकल्पना को स्वीकार करते हैं शब्दों के अर्थ केवल उन्हीं अवस्था में जाने जा सकते हैं जबकि वे ऐम वाक्य में आते हैं जो किसी वस्तु का आदेश करता हो । इस प्रकार शब्द पदार्थों का केवल डा प्रता के वाक्य के अन्य अवयवों से सम्बद्ध रूप में ही जोतित करने हैं । यदि वे एव आदेश से सम्बद्ध नहीं हैं, वन्कि वेचन अर्थों का ही स्मरण कराने हैं, तो यह स्मृति का विषय है, या प्राभाषिक बोध नहीं है । कुमारिल के अनुयायियों द्वारा

प्रभाकर की भाँति कुमारिल भी तर्क करता है कि सार्थकता स्वयं अक्षरों के अपने अन्दर रहती है, न कि किसी विशेष स्फोट में। इसलिए वह उस प्रकल्पना का प्रत्याख्यान करता है जिसके अनुसार शब्द का निर्माण करनेवाले अक्षरों की क्षणिक ध्वनियों के अतिरिक्त, एक परिपूर्ण शब्द कृति क्षणिक ध्वनियों से अभिव्यक्त होती है, किन्तु उत्पन्न नहीं होती।

सामान्यतः शब्दों और विशेषतः वेदों के नित्यस्वरूप के विच्छेद अनेकों आपत्तियों पर विचार किया गया है। (1) सर्वसाधारण का यह अनुभव है कि समग्र मौखिक शब्दोच्चारण मनुष्यों के प्रयत्न द्वारा होता है और इसलिए इसका प्रारम्भ है। अतः इसे नित्य नहीं माना जा सकता। जैमिनि का उत्तर है कि उच्चारण पहले से विद्यमान शब्द को केवल प्रत्यक्ष ज्ञान के योग्य बनाने में सहायक होता है, किन्तु यह इसे पहली बार निर्मित नहीं करता है। (2) यह कहा जाता है कि शब्द कुछ ही समय के लिए अपना अस्तित्व रखता है, क्योंकि उच्चारण होते ही वह नष्ट हो जाता है। जैमिनि का कहना है कि शब्द नष्ट नहीं होता, बल्कि केवल अपनी मूल अव्यक्त दशा में लौट जाता है। इस जगत् में ऐसी अनेक वस्तुएँ हैं जो प्रत्यक्ष का विषय न होती हुई भी अपना अस्तित्व रखती हैं। जब लोग शब्दों के 'निर्माण' के विषय में कहते हैं तो, जैमिनि के अनुसार, निर्माण से तात्पर्य उन ध्वनियों से होता है जो शब्द को अभिव्यक्त करती हैं। (3) एक ही शब्द का उच्चारण एक ही समय में भिन्न-भिन्न पुरुषों द्वारा भिन्न-भिन्न स्थानों में किया जाता है। यदि शब्द एक नित्य तथा सर्व-व्यापक सत्ता होती, तो यह सम्भव न हो सकता। जैमिनि का उत्तर है कि जिस प्रकार अनेकों पुरुष भिन्न-भिन्न स्थानों में और एक ही समय में एक ही सूर्य का प्रत्यक्ष दर्शन करते हैं इसी प्रकार वे एक ही शब्द का उच्चारण करते हैं। (4) शब्दों में परिवर्तन होते हैं, जो नहीं होने चाहिए थे यदि वे नित्य होते। प्रप्रुत्तर में जैमिनि का कहना है कि शब्दों में परिवर्तन नहीं होता, किन्तु अन्य शब्द उनका स्थान लेते हैं। (5) शब्द का परिमाण जब इसका उच्चारण एक अथवा अनेक मनुष्य करते हैं तदनुसार घटता तथा बढ़ता है। जो बढ़ता भी है वह निरय नहीं हो सकता। जैमिनि वस्तुपूर्वक कहते हैं कि शब्द का परिमाण कभी बढ़ता या घटता नहीं है, यद्यपि मनुष्यों से प्रकट हुई ध्वनि बढ़ती या घटती है।

जैमिनि अपने मत के समर्थन में निम्नपाठमक धारणाएँ उपरिष्ठ करते हैं। शब्द सर्वथा विद्यमान रहता है, क्योंकि इसका उच्चारण केवल इसे श्रोतों के प्रति व्यक्त करने के प्रयोजन से ही होता है। अविद्यमान वस्तु के व्यक्त करने के लिए कोई प्रयत्न नहीं होता। फिर, जब 'गाय' शब्द उच्चारण किया जाता है तो सदा ही इसे पहचान लिया जाता है कि यह वही शब्द है। लोप 'गाय' शब्द को तीन या चार बार उच्चारण करने की बात कहते हैं, वे ऐसे तीन या चार शब्दों को उच्चारण करने की बात नहीं कहते। यह शब्द एकत्व अथवा नित्यस्वरूप का प्रतिपादन करता है। अनित्य वस्तुओं के नाश के कारण पाए जाते हैं, किन्तु हमें शब्दों के विनाश के ऐसे कारण नहीं मिलते। वायु से उत्पन्न ध्वनि उस शब्द से

अभिमत अभिहितान्तरात् के अनुसार, व्यक्त का ज्ञान शब्दों के कारण होता है। किन्तु यह ज्ञान स्वरूप अथवा बोधप्रद ने कारण नहीं है, बल्कि चोचन से कारण है। शब्द व्यक्तों को प्रकट करते हैं, जो संतुलन होने पर एक वाक्य का ज्ञान देते हैं।

भिन्न है जिसे व्यक्त करने के लिए इसका उपयोग होता है। इसके अतिरिक्त, हमें अनेको वैदिक मन्त्र ऐसे मिलते हैं जो शब्द के नित्यस्वरूप पर बल देते हैं।<sup>1</sup>

शब्द वर्गों (जातियों) को प्रकट करते हैं, विशिष्ट व्यक्तियों को नहीं। जब हम कहते हैं कि 'एक गाय लाओ' तो हमारा अभिप्राय किसी विशिष्ट गाय से नहीं होता, बल्कि ऐसे किसी भी पशु से होता है जिसमें गाय के समान लक्षण विद्यमान हो। शब्द वर्ग अथवा रूप को प्रकट करता है, क्योंकि इसका उद्देश्य क्रिया है।<sup>2</sup> यदि शब्दों द्वारा व्यक्ति-विशेषों का द्योतन होता, तो 'गाय' के समान एक जातिगत भाव असम्भव हो जाता। फिर, एक शब्द सब व्यक्तियों का द्योतन नहीं कर सकता, क्योंकि उस अवस्था में इसमें इतनी ही क्षमताएँ अन्तर्निहित रहनी चाहिए जितनी कि व्यक्ति-विशेष है। यह व्यक्तियों के समूह का भी द्योतक नहीं हो सकता, क्योंकि उस अवस्था में यह परिवर्तित होने लगेगा, क्योंकि समूह में से कुछ व्यक्ति नष्ट हो जाएंगे और कुछ उसमें नये आ जाएंगे। फिर, यदि शब्द का तात्पर्य एक व्यक्ति से ही हो तो शब्द का अर्थ के साथ नित्य सम्बन्ध नहीं हो सकता और क्रिया असम्भव होगी, क्योंकि यह निश्चय करना कठिन होगा कि किस व्यक्ति-विशेष से तात्पर्य है। यदि द्योतित पदार्थ व्यक्ति-विशेष हो, तो क्योंकि वे सर्वत्र उपस्थित नहीं हैं, इसलिए शब्द और उसके अर्थ में कोई सम्बन्ध नहीं हो सकता। आकृति नित्य है और इसलिए यह नित्य जगत् के साथ सम्बन्ध रखने योग्य है। शब्द और उनके अर्थ तो नित्य हैं, किन्तु इस बात की सम्भावना है कि हमें उनके विषय में भ्रात धारणाएँ हों, और मानवीय उच्चारण नुष्टिपूर्ण हो सकते हैं। किन्तु वैदिक शब्दों के विषय में ऐसी सम्भावना नहीं है।

मीमांसक उस मत का विरोध करते हैं जो वेदों को ईश्वर की कृति मानता है। उनका मत है कि वेदों का स्वाधिकार से नित्य अस्तित्व है। ईश्वर, जो अशरीरी है, वाग् इन्द्रिय के अभाव में वेद के शब्दों का उच्चारण नहीं कर सकता। यदि यह कहा जाए कि वह दिव्य वाणी को प्रकट करने के लिए मानवीय रूप धारण कर लेता है, तो वह भौतिक जीवन के सब प्रतिबन्धों के अधीन हो जाएगा और उसकी वाणी में कोई प्रामाणिकता न रहेगी। इसके अतिरिक्त, दैवीय अथवा मानवीय रचयिता (वेदों के) होने की कोई परम्परा भी नहीं है। यहाँ तक कि जगत् की सृष्टि-सम्बन्धी प्रकल्पना के आधार पर भी वेदों को इन अर्थों में नित्य माना जा सकता है कि जगत् का स्रष्टा हर एक मन्वन्तर के प्रारम्भ में स्मृति से विगत सृष्टि के वेदों को फिर से दोहराता है, और उनकी शिक्षा देता है।<sup>3</sup> विरोधरूप में कभी-कभी ऐसा कहा जाता है कि वेद मनुष्यों के बनाए हुए हैं, क्योंकि

1 1 18 23 ।

2 आकृतिस्तु त्रिषाधत्वात् (1 3, 33) ।

3 एव स्रष्टृवदपूर्वत्वं साधयता न विन्विदुत्तर भवति, तेन सत्यपि सर्वे, सुप्ताप्रबुद्धन्यायेन जनादिरिव वेदव्यवहार (न्यायप्रस्तावकः)। नैयायिक मीमांसा के मत का विरोध करते हैं। (1) वेद वा ईश्वर की रचयिता होने की परम्परा में सम्भव है विद्व के पिछले प्रलयकाल में व्यापत आ गया हो। (2) यह सिद्धि करना असम्भव होगा कि किसी को भी कभी भी ऐसे रचयिता का स्मरण नहीं रहा। (3) वेदों में वाक्यों का रूप वैसा ही है जैसा कि अन्य वाक्यों का होता है। (4) गुरु से शिष्य को पढ़ाने की बंद की जो वर्तमान परिपाटी है उसके आधार पर किया गया यह अनुमान कि यह परिपाटी अवश्य ही अनादिकाल से चली आई है, टिक नहीं सकता, क्योंकि यह जीव इसी तरह



उनके रचयिता ऋषियों के नाम मंत्रों के प्रारंभ में दिए गए हैं, इसके उत्तर में कहा जाता है कि ऋषियों ने मंत्रों का विशेष अध्ययन किया और औरों को उनकी शिक्षा दी। वेदों की रचना नहीं हुई है, इन अर्थों में कि उनपर न तो ईश्वर का और न ऋषियों का ही नियन्त्रण है। ऋषि अधिक से अधिक सत्यों का बोध ग्रहण करते हैं तथा उनका प्रसारण करते हैं। वेदों की प्रामाणिकता की इस आधार पर आलोचना की जाती है कि उनमें ऐतिहासिक तथ्यों का उल्लेख मिलता है। उत्तर में यह कहा जाता है कि ऋचाएँ प्राकृतिक नित्य घटनाओं का प्रतिपादन करती हैं। उनमें आए हुए नाम सार्वभौमिक उपयोग के लिए हैं और उनका कोई ऐतिहासिक सन्दर्भ नहीं है। विश्वामित्र का अर्थ है विद्वन्-मात्र का मित्र, और इसका किसी ऐतिहासिक पात्र से तात्पर्य नहीं है।

## 7. उपमान प्रमाण

सादृश्य सम्बन्धी निर्णय उपमान प्रमाण के द्वारा होते हैं। जब हम किसी पदार्थ को देखते हैं और उसे देखकर अन्य पदार्थ का स्मरण करते हैं, तो इस देखे गए पदार्थ के साथ स्मृत पदार्थ के सादृश्य का जो ज्ञान हमें होता है वह उपमान प्रमाण के साधन से हुआ कहलाता है। वह गाय जिसे मैंने शहर में देखा था इस गाय के समान है जिसे मैं अब देखता हूँ।<sup>1</sup> उपमान द्वारा प्राप्त ज्ञान उस ज्ञान से भिन्न है जो प्रत्यक्ष द्वारा प्राप्त होता है, क्योंकि हम स्मृति द्वारा किसी ऐसी वस्तु का बोध ग्रहण करते हैं जो इन्द्रियों के सम्पर्क में नहीं है, क्योंकि जिस समय गवय दिखाई दिया उस समय गाय नहीं देखी गई। यह अनुमान से भिन्न है, क्योंकि अनुमान के लिए आवश्यक अवयवों में से एक अवयव भी यहाँ उपस्थित नहीं है।

## 8. अर्थापत्ति

जहाँ किसी पदार्थ के प्रत्यक्ष की व्याख्या करने के लिए एक अन्य वस्तु की कल्पना आवश्यक हो तो वह 'अर्थापत्ति' का विषय है। यह अनुमान से भिन्न है, क्योंकि इस विषय में दृष्टिगत तथ्यों के अन्दर संशय का एक अक्ष प्रविष्ट होता है, जिसका निराकरण अन्य वस्तु की कल्पना के बिना नहीं हो सकता। जब तक कल्पना नहीं की जाती, देखे गए तथ्य असंगत अथवा सदिग्ध बने रहते हैं। अनुमान में लेशमात्र संशय के लिए भी स्थान नहीं है। जहाँ प्रभाकर का यह मत है, वहाँ कुमारिल का कहना है कि जो दो तथ्य प्रकट रूप में असंगत प्रतीत होते हैं उनके समन्वय में अर्थापत्ति से सहायता मिलती है। अनुमान में, सुनिश्चित तथ्यों के बीच इस प्रकार की कोई असंगति नहीं होती।

अन्य किसी पुस्तक के सम्बन्ध में भी लागू हो सकती है। (5) वस्तुतः वेद एक शरीरधारी रचयिता का बना हुआ समझा जाता है। (6) शब्द नित्य नहीं है, और जब हम अक्षरों को पढ़ते हैं कि ये वही हैं जो पहले सुने थे तो यह न तो तादात्म्य को और न निश्चयत्व को ही सिद्ध करता है, बल्कि बेलगामी यही निश्चय करता है कि ये उसी वर्ण के हैं जिस वर्ण के शब्द हमने पहले सुने थे। देखिए मन्वन्तप्रश्न, 12।

1. देखिए भीष्मासूत्र, 1 : 1, 24-21। वेदों के अपौरुषेयत्व के विषय में पूर्वमीमांसा तथा वेदान्त के विचार लगभग एकसमान हैं। तुलना कीजिए भामती : 'पुरश्वासात्तन्व्यमात्रमपौरुषेयत्वं रोचयन्ते जैमिनीया अपि तच्चास्माकमपि समानम्' (1 : 1, 3)।

2. शास्त्रदीपिका, पृष्ठ 208।

कुमारिल का विचार अधिक निर्दोष है, क्योंकि देखे गए तथ्य के विषय में यदि कोई सग्य है तो वह अर्थापत्तिपरक तर्क की प्रामाणिकता को सदिग्ध बना देगा। जब तक हमें यह निश्चय न हो कि अमुक पुरुष जीवित है और घर पर नहीं है, तब तक हम यह कल्पना नहीं कर सकते कि वह कहीं और है।

## 9 अनुपलब्धि

वृत्तिकार का अनुसरण करते हुए, कुमारिल अनुपलब्धि को ज्ञान का एक स्वतन्त्र साधन स्वीकार करता है।<sup>1</sup> सादृश्य का अभाव ही असादृश्य है और अनुपलब्धि का सिद्धान्त इसका समाधान कर देता है। हम जब कहते हैं, "इस स्थान पर घड़ा नहीं है", तो हम घड़े के अभाव का बोध ग्रहण करते हैं। अभाव का ज्ञान प्रत्यक्ष द्वारा नहीं हो सकता, क्योंकि उसमें एक उपस्थित पदार्थ के साथ इन्द्रिय-सम्पर्क होना आवश्यक है, जो इस विषय में सम्भव नहीं है।<sup>2</sup> अन्य प्रमाणों द्वारा भी अभाव का ज्ञान नहीं हो सकता। अनुपलब्धि ऐसे पदार्थ के सम्बन्ध में जिसका निषेध बताया गया है, ज्ञान का एक साधन (मानम्) है। हम खाली जगह का प्रत्यक्ष करते हैं और घड़े के अभाव के विषय में विचार करते हैं। हम कह सकते हैं कि घड़े के अभाव का भी प्रत्यक्ष उसी प्रकार हुआ जिस प्रकार कि खाली जगह का हुआ, तो भी, क्योंकि प्रत्यक्ष में किसी वास्तविक पदार्थ का इन्द्रियों के साथ सम्पर्क निहित है, हम अनुपलब्धि की क्रिया को और प्रत्यक्ष ज्ञान को एक समान नहीं मान सकते। हम खाली जगह को प्रत्यक्ष देखते हैं, उस घड़े का स्मरण करते हैं जो अनुपस्थित है, और तब हमें घड़े के अभाव का ज्ञान होता है जिसका प्रत्यक्ष की क्रिया से कोई सम्बन्ध नहीं है। अभाव का ज्ञान अनुपलब्धि के द्वारा होता है।<sup>3</sup> अभाव को ज्ञान का एक विध्यात्मक विषय कहा गया है।<sup>4</sup> जिसे हम खालीपन कहते हैं, वह ऐसा स्थान है जिसे किसी पदार्थ ने घेर नहीं रखा है।<sup>5</sup>

प्रभाकर अनुपलब्धि को ज्ञान का स्वतन्त्र साधन स्वीकार नहीं करता। किसी ऐसी वस्तु के अभाव का बोध जो यदि उपस्थित होती तो प्रत्यक्ष का विषय होती। उसके अप्रत्यक्ष से (न दिखाई देने से) अनुमान किया जाता है। जब हम केवल जगह को देखते हैं और वहाँ पर घड़े को नहीं देखते, तो हम कहते हैं कि घड़ा नहीं है। अधिष्ठान का बोध अपने-आपमें (तन्मात्राधि) अनुपलब्धि का समाधान करता है।<sup>6</sup> कुमारिल इस विचार से असहमत है। हम केवल रिक्त स्थान को ही नहीं, बल्कि उस स्थान को पुस्तकों तथा कागज से भरपूर भी देख सकते हैं, और वह भी हमें घड़े के अभाव का ज्ञान देगा। यदि हम कहे कि हम घटत्प उपाधि से रहित स्थान का ज्ञान प्राप्त करते हैं, तो हम निषेधात्मक ज्ञान को स्वीकार कर लेते हैं। केवल भूमि के प्रत्यक्ष ज्ञान में घड़े के अभाव का ज्ञान उत्पन्न नहीं हो सकता, क्योंकि जहाँ घड़ा है वहाँ भी भूमि का प्रत्यक्ष तो होता ही है। इसलिए भूमि का प्रत्यक्ष ज्ञान अवश्य ही निषेधात्मक उपाधि से युक्त होना चाहिए, और इसका तात्पर्य यह है कि हमारे समक्ष पहले से निषेध का भाव उपस्थित है।

1 1 : 1, 5 पर शब्द को देखिए।

2 श्लोमवाचित्त्व, अभाव परिच्छेद।

3 शास्त्रदीपिका, पृष्ठ 234 से आगे।

4 श्लोकवातिक, निरालम्बनवाद, 40।

5 यस्त्वन्तरैकमनूट पदार्थं भूयताधिय (112)।

6 प्रभाकर ने इस मत की आलोचना रुद्रनरकण्ठशास्त्र, 4 : 21, में की गई है।

## 10. प्रभाकर की ज्ञान-विययक कल्पना

प्रभाकर त्रिपुटीसंविद् का पक्षपोषक है, जिसके अनुसार ज्ञान के प्रत्येक कर्म में ज्ञाता, ज्ञेय तथा ज्ञान तीनों एक ही समय में प्रस्तुत रहते हैं। ज्ञान अपने को तथा ज्ञाता और ज्ञेय को भी प्रकट करता है। 'मैं इसे जानता हूँ' (अहम् इदं जानामि) इस चैतन्य में हमारे पास तीन प्रस्तुत पदार्थ हैं, 'मैं' अथवा विषयी (अहंबिम्बित्ति), इसे अथवा विषय (विषयविम्बित्ति), और चेतन अभिज्ञता (स्वसंविम्बित्ति)।<sup>1</sup> तदस्त चैतन्य एक ही समय में आत्मचैतन्य भी है और विषयचैतन्य भी।<sup>2</sup> सब बोधों में, चाहे वे आनुमानिक हो या धारिदिक, आत्मा मन के अंतर्गत तथा सम्पर्क से साक्षात् जानी जाती है। बोध-सम्बन्धी प्रत्येक क्रिया में आत्मा का तो सदा सीधा और तात्कालिक बोध होता है, किन्तु अनात्म अर्थात् विषय (पदार्थ) का सदा सीधा और तात्कालिक बोध नहीं होता। स्मृति और अनुमान में विषय (पदार्थ) सीधा चैतन्य के समक्ष प्रस्तुत नहीं किया जाता। यद्यपि परोक्ष ज्ञान में पदार्थ सीधा चैतन्य के समक्ष प्रस्तुत नहीं किया जाता, तो भी परोक्ष ज्ञान स्वयं सीधा चैतन्य के समक्ष प्रस्तुत किया जाता है।<sup>3</sup> बोध भी सीधा ज्ञान के द्वारा आत्मज्ञात है। बोध को जो प्रकाश-स्वरूप है, अन्य किसी वस्तु की आवश्यकता व्यक्त होने के लिए नहीं होती। इसलिए बोध को स्वतीज्ज्ञात कहा जाता है। बोध प्राप्त करने वाली आत्मा तथा ज्ञत पदार्थ प्रकाशस्वरूप नहीं हैं, और इसलिए उन्हें अपनी अभिव्यक्ति के लिए अपने से अतिरिक्त किसी ऐसी वस्तु की आवश्यकता रहती है जो प्रकाश-स्वरूप हो। बोध स्वतः प्रकाशित है और उनका प्रत्यक्ष पदार्थों की भाँति नहीं होता।<sup>4</sup> उनका बोध अन्य बोधों से नहीं होता। वे कभी भी विषय (प्रमेय) नहीं हैं, और इसलिए मुख-मुख की भाँति उनका बोध नहीं होता। उनका बोध बोधी के रूप में होता है, विषयों के रूप में नहीं।<sup>5</sup> यदि बोधी का बोध प्रमेय पदार्थों के रूप में हो, तो हर एक बोध को अपने बोध के लिए अन्य बोध की आवश्यकता होगी, और इस तिलतिले का क्लेशो जन्म न होगा। प्रभाकर अनुभव करता है कि उसकी प्रकल्पना प्रकटरूप में शब्द के इस कथन से तपत नहीं है कि ज्ञान ग्रहण करने में हम पदार्थों का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करते हैं, बोधो का नहीं, और इसलिए वह तर्क उपस्थित करता है कि यद्यपि बोध स्वतः प्रकाशित है, तो भी उनकी उपस्थिति अनुमान से जानी जाती है। अनुमान इस तथ्य से कि हमें पदार्थ का बोध हुआ, हमें बतलाता है कि बोध का अस्तित्व है न यह बोध एक

1, कुछ पाश्चात्य विचारकों का सुझाव भी इसी मत की ओर है। हैमिल्टन के अनुसार, ज्ञान को जिनका का इन प्रकार के सूत्र में अभिव्यक्त किया जा सकता है, "मैं जानता हूँ।" चैतन्य की विधा का इन प्रकार में सूत्र में अभिव्यक्त किया जा सकता है, "मैं जानता हूँ कि मैं जानता हूँ"। परन्तु जिन प्रकार हमारे लिए जानना असम्भव है जिना साथ-साथ यह जाने कि हम जानते हैं, उसी प्रकार जिना हमारे सम्मुख आने हुए यह जानना भी असम्भव है कि हम जानते हैं। वैशिकों से भी सुलना कीजिए "मैं जान सकूँ, इसमें लिए यह आवश्यक है कि मैं अपने चैतन्य से अभिज्ञ होऊँ कि मैं यह जान सकूँ कि मैं जानता हूँ।" "परिभाषा यह निश्चयता है कि चैतन्य को जिन्या अपनी ओर विचार करनेवाले विषयी को यथायंता ही सिद्ध करती है" (नो दाइलैल्ड, पृष्ठ 5)

2 वैशिक प्रपाद निद्रा में हृद्ये पदार्थों का कुछ ज्ञान नहीं होता, इसलिए हृद्ये आत्मा का ज्ञान नहीं होगा, यद्यपि वह विद्याधान रहती है। यदि प्रपाद निद्रा में शरणा विद्यमान न रहती, तो हम निद्रा से जागने पर अपने-आपको भी न पहचान सकते (प्रकारस्थपिका, पृष्ठ 59)।

3 वही पृष्ठ 56।

4 सुलना कीजिए इसके साथ एंगेल्बैरर द्वारा किए गए बोध तथा विचार के भेद की (एसेट, टारन एण्ड ट्रिपटी, खण्ड 1, पृष्ठ 12-13)।

5 संवित्तैव हि संवित् सविद्या न सवेद्यतया ।

प्रमेय है अर्थात् सत्यज्ञान का विषय है, किन्तु यह सवेद्य अर्थात् अपनी पूर्णता में जाना गया पदार्थ नहीं है। प्रभाकर के अनुसार, सवेद्य की अवस्था हमारे सामने केवल तभी होती है जबकि पदार्थ का रूप अभिव्यक्त हो, और यह इन्द्रियो द्वारा प्रत्यक्ष जाने गए पदार्थों के विषय में ही सम्भव है। क्योंकि बोधो का कोई रूप नहीं है, इसलिए उनका प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। उनकी उपस्थिति केवल अनुमान द्वारा जानी जाती है। अनुमान पदार्थ के रूप का अथवा वस्तुतत्त्व का ज्ञान नहीं कराता, बल्कि केवल इसके अस्तित्व का ज्ञान कराता है।<sup>1</sup> प्रभाकर और कुमारिल दोनों स्वीकार करते हैं कि बोध, जो आत्मा के परिणाम है, अनुमान के विषय है।

ज्ञान की प्रामाणिकता का निर्णय किसी बाह्य वस्तु द्वारा नहीं होता। बाह्य पदार्थों की पुनरावृत्ति का प्रश्न नहीं है। बोध की प्रामाणिकता उस बल से लक्षित होती है जिससे समस्त प्रत्यक्ष ज्ञान हमें बाह्य जगत् में क्रिया करने की प्रेरणा करता है। समस्त ज्ञान हमारे अन्दर इस विशिष्ट प्रवृत्ति को उत्पन्न करता है और किसी परवर्ती अनुभव की मध्यस्थता की प्रतीक्षा नहीं करता। एक बोध जो एक पदार्थ का ज्ञान ग्रहण करता है अप्रामाणिक नहीं हो सकता। यदि बोध अपने में प्रामाणिक न होते तो हम अपने बोधों में विश्वास न कर सकते। प्रामाणिकता का भाव मौलिक है और प्राप्त किया हुआ नहीं है। जबकि ज्ञान स्वतः प्रकाशित है, यह प्रामाणिकता ज्ञान के साधनों से प्राप्त की हुई है। ज्ञान की अवस्थाएँ भी उसकी प्रामाणिकता-सम्बन्धी चेतना को उत्पन्न करती हैं।<sup>2</sup>

प्रभाकर ज्ञान को प्रामाणिक तथा अप्रामाणिक रूप में विभक्त करता है। अनुभूति अथवा साक्षात् ज्ञान प्रामाणिक है, और स्मृति अप्रामाणिक है। “प्रामाणिक बोध अथवा ज्ञान स्मरण से भिन्न है, क्योंकि स्मरण को पूर्वज्ञान की आवश्यकता होती है।”<sup>3</sup> पूर्वज्ञान पर निर्भरता ही स्मृति की अप्रामाणिकता का कारण है। ऐसे बोध जो विषय से परोक्षरूप से सम्बन्ध रखते हैं, अप्रामाणिक हैं। प्रभाकर और कुमारिल दोनों ने ही विषय के पूर्वज्ञान के अभाव को प्रामाणिक ज्ञान की कसौटी माना है, यद्यपि कुमारिल असंगतियों के अभाव पर भी बल देता है। समस्त ज्ञान प्रामाणिक है और हमें कर्म करने की प्रेरणा करता है।

जिसे विपर्यय कहा जाता है वह मिथ्याज्ञान नहीं है। यदि समस्त बोध स्वप्रकाश है और इसलिए यथार्थ है, तो ‘यह चादी है’ इस निर्णय में जो चेतना अभिव्यक्त होती है वह भी भ्रान्त नहीं हो सकती। जब हम सीप को भूल से चादी समझ लेते हैं तो यह भूल उसके अन्तर्गत दो भिन्न-भिन्न तत्त्वों में—अर्थात् चादी के विचार और ‘यह’ के संस्कार में—भेद न करने के कारण है। हम प्रत्यक्ष देखे गए तथा स्मरण किए गए तत्त्वों को एक मनोविकृति में मिश्रित कर देते हैं। बोध का विषय वह वस्तु है जो चैतन्य के समक्ष प्रस्तुत की जाती है। ‘वह चादी है’ इसमें चैतन्य को जो प्रस्तुत किया गया है, वह ‘चादी’ है, ‘सीप’ नहीं है। हम सीप का बोध चादी के रूप में नहीं करते क्योंकि सीप

1 नाप्यनुमाना रूपग्रहण सन्मात्रशास्त्रानुमान भवति ।

2 गणेश अपने तत्त्वचिन्तामणि नामक ग्रन्थ में इस मत की आलोचना इस आधार पर करता है कि यदि ज्ञान की प्रामाणिक ज्ञान की सामान्य अवस्थाओं से उत्पन्न होती, तो अप्रामाणिक ज्ञान में भी प्रामाणिकता ज्ञान रहता, क्योंकि दोनों की वही अवस्थाएँ हैं। फिर यदि ज्ञान स्वयं प्रकट होता तो तदसिद्ध बोध की व्याख्या करना बठिन होता।

3 प्रमाणम् अनुभूति सा स्मृतेरन्या न प्रमाण स्मृतिः पूर्वप्रतिपत्तिव्यपेक्षणात् (प्रकरणपत्रिका, पृष्ठ 42, सा प्रभाकरमीमासा, 2) ।

कभी भी चैतन्य के अन्दर प्रविष्ट नहीं हुआ। जिस विचार का स्मरण किया जाता है वह तथ्य के अनुकूल नहीं होता, क्योंकि 'यह चांदी है' इस प्रकार के निर्णय का, जब ज्ञान सौष के टुकड़े को उठाता है तो 'यह तो केवल एक सौष का टुकड़ा है,' इस निर्णय द्वारा निराकरण हो जाता है। यह भूल प्रस्तुत तथा स्मृत तत्त्व में भेद न रख सकने, अर्थात् अध्याति, के कारण है। प्रामाण्य देखा गया तत्त्व 'यह' और स्मरण किया गया तत्त्व 'चांदी' सरय हैं, केवल मात्र दोनों में जो भेद है उसकी 'अध्याति' है। यह अध्याति ज्ञानेन्द्रियों के कुछ दोषों के कारण है और सौष तथा चांदी के सादृश्य के संकेत के कारण है, जो पूर्वज्ञात चांदी के मानसिक संस्कार को जगा देता है। प्रस्तुत तथा स्मृत तत्त्वों के भेद की यह अनभिज्ञता हमें क्रिया के प्रति अज्ञसर करती है। वास्तविक अनुभव में चांदी के प्रामाणिक तथा अप्रामाणिक बोध में कोई भेद नहीं है, क्योंकि कर्ता में दोनों ही उसी एक प्रकार की अपर्यशीलता को जन्म देते हैं।<sup>1</sup>

अन्य सम्प्रदायों ने इस प्रकल्पना की आलोचना की है। "प्रत्यक्षीकृत तथा स्मृत बोध दोनों चैतन्य में प्रकट होते हैं या नहीं? यदि नहीं प्रकट होते तो वे विद्यमान नहीं हैं और यदि प्रकट होते हैं तो दोनों के भेद का प्रत्यक्ष न होना असम्भव है।"<sup>2</sup> यह प्रकल्पना इस तथ्य की व्याख्या करने में असमर्थ है कि जब तक भूल विद्यमान रहती है, तब तक चैतन्य के समझ वास्तविक प्रस्तुति होती है, केवल स्मृतिरूप आकृति नहीं होती। स्मृतिप्रभोष का कारण बतलाना कठिन है, जो साक्षात् प्रस्तुति को भ्रांति को जन्म देता है।<sup>3</sup> शंभू का तर्क है कि भेष की अचेतनता उस क्रियाशीलता का कारण नहीं हो सकती जिसकी ओर मनुष्य प्रेरित होता है। प्रस्तुत तत्त्व, अर्थात् सौष का ज्ञान, जिसकी प्राप्ति के लिए मनुष्य की इच्छा नहीं है, विच्छ प्रतिक्रिया की ओर ले जाएगा और स्मृत चांदी का ज्ञान क्रियाशीलता की ओर ले जाएगा, तथा दोनों के मध्य भेदविषयक अचेतनता का परिणाम निम्नोप्युक्तता होगा। यह समझना कठिन है कि किस प्रकार अचेतनता किसी को क्रियाशीलता के लिए प्रेरित कर सकती है।<sup>4</sup>

प्रभाकर का यह मत कि प्रत्येक ज्ञान की क्रिया में विषय, विषयी और विषय का ज्ञान व्यक्त होते हैं, मनोविज्ञान के साध्य के अनुकूल नहीं है। जब हम किसी विषय (पदार्थ) को जानते हैं तो इसकी कोई आवश्यकता नहीं है कि साथ-साथ ज्ञान की विषय-वस्तु में मेरा भी उल्लेख रहे। यदि व्यक्ति दूषित मनोवृत्ति का नहीं है तो सम्भावना यही है कि इनमें अह का कोई उल्लेख सम्मिलित न होगा। प्रभाकर भूल से परवर्ती विचार के साध्य को ही प्रत्यक्ष का साध्य मान लेता है। जब कोई व्यक्ति अपने पदार्थ-विषयक ज्ञान के विषय में विचार करता है तो उसके विचार में विषय और विषयी दोनों उपस्थित हैं। हम किसी वस्तु के विषय में ज्ञान वस्तु के रूप में तब तक विचार नहीं कर

1 जब हम निर्णय के कहे हैं कि "सौष रीतयं है" तो हमने स्मृति का कोई ज्ञान समाविष्ट नहीं है। यदि हम सौष के अन्दर पोषण को देखते हैं, भले ही यह वाद्य के सौष से ही क्यों न हो, तो वह निर्णय प्रामाणिक है, जब तक कि ज्ञान में बोध में शक्यता प्रत्याख्यान नहीं होगा।

2 देखिए पण्डित व्यासभूष, सूत्र 12, पृष्ठ 109।

3 ईश्वरप्रमेयसूत्र, 1 : 1।

4 वरचिन्तामणि।

सकते जब तक कि उसके साथ ज्ञाता का भी सम्बन्ध न रहे। परन्तु कोई कारण नहीं है कि क्यो कोई व्यक्ति वस्तु के विषय में उसके ज्ञात वस्तु के रूप में विचार किए बिना विचार न करे। चिन्तन की क्रिया जो विचार में पदार्थों के केवल निरीक्षण से एक उच्चतर स्थिति को प्रस्तुत करती है, हमें ज्ञान के उपलक्षणों के विषय में बताती है। प्रभाकर का विश्वास है कि हम बिना यह जाने कि हम जानते हैं, नहीं जान सकते।<sup>1</sup> प्रतीत होता है कि वह "मैं जानता हूँ" और "मैं जानता हूँ कि मैं जानता हूँ" इनमें जो भेद है उसे स्वीकार नहीं करता। फिर यदि बोध स्वतः प्रकाश हो तो पदार्थ बोध की अभिव्यक्तियों के रूप में प्रकट होंगे, यथार्थ पदार्थों के रूप में नहीं, और इस प्रकार हम विषयी विज्ञानवाद में आ पड़ते हैं।<sup>2</sup> विषयीविज्ञानवाद में बचने के लिए प्रभाकर यह मत प्रकट करता है कि स्वतः प्रकाशित बोध भी अनुमान से जाने जाते हैं। शबर के इस कथन पर कि बोधो का नहीं अपितु पदार्थों का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त किया जाता है, टिप्पणी करते हुए वह कहता है कि इससे परिणाम यह निकलता है कि बोधो का ज्ञान केवल अनुमान से होता है।<sup>3</sup> किन्तु यह बोधो के स्वतः प्रकाशत्व का विरोध करता है। शालिकर्णाय का सुभाष है कि अनुमान से जो बोध होता है वह मन का आत्मा के साथ सम्पर्क है, जो चैतन्य को उत्पन्न करता है।<sup>4</sup> यदि यही सब कुछ है, जिसका अनुमान किया जाता है, तो यह कहना अनुचित है कि बोधो का अनुमान किया जाता है। जब तक यह कहा जाएगा कि बोध स्वतः प्रकाशित हैं, विषयीविज्ञानवाद का तब तक भय बना ही रहेगा। प्रभाकर हमें यह नहीं बताता कि ज्ञान का स्वरूप क्या है, केवल यही कहता है कि स्वतः प्रकाश इसका लक्षण है। वह ज्ञान की परमसत्ता पर बल देता है, और आनु-पगिक रूप में यह प्रतिपादन करता है कि स्वयं ज्ञान के अन्दर विषयी तथा विषय का अर्थ किस प्रकार आ जाता है। यदि उसने इस प्रकल्पना के उपलक्षणों का परिष्कार किया होता तो वह अपनी द्वैतरक पूर्वकल्पनाओं को त्याग देने की ओर बढ़ सकता था।

## 11 कुमारिल की ज्ञानविषयक प्रकल्पना

ज्ञान एक गति है जो आत्मा की क्रियाशीलता से उत्पन्न होती है और जो वैषयिक वस्तुओं के चैतन्य की उत्पत्ति में परिणत होती है। किसी पदार्थ का बोध आगे उक्त बोध के बोध में परिणत न होकर पदार्थ की प्रकटता में परिणत होता है।<sup>5</sup> किसी भी ज्ञान की क्रिया में चार अवयव होते हैं (1) ज्ञाता, (2) ज्ञेय, (3) ज्ञान का साधन (ज्ञानकरण), और (4) ज्ञान का परिणाम (ज्ञातता)। कुमारिल के अनुसार, बोध का सीधा प्रत्यक्ष नहीं होता, बल्कि वह बोध से उत्पन्न प्रकटता (ज्ञातता) से अनुमान किया जाता है।<sup>6</sup> बोध की

1 इटली के विचारक वोगटेली की भी सम्मति यह है कि किसी तथ्य के ज्ञान के अन्दर तथ्य का ज्ञान और ज्ञान या तथ्य एकसाथ रहते हैं।

2 श्लोषवार्तिक, ग्रन्थवाद, 233।

3 अतः सिद्धमानुमानिकत्वमुदघे।

4 प्रवरणपत्रिका, पृष्ठ 63।

5 तुलना कीजिए इटालियन विचारक रॉसमिनि व साथ, जो कहता है कि यद्यपि बोध की प्रत्यक्ष क्रिया हमें पदार्थ या ज्ञान कराती है, जिससे अदर इसका अन्त हो जाता है पर कोई भी क्रिया हम अपना ज्ञान नहीं कराती। देखिए फ़िलासोफ़िकल रिव्यू, जुलाई 1922, पृष्ठ 400।

6 शास्त्रानुमेय ज्ञानम्। ओर देखिए, 1, 1 पर शबर।

प्रत्येक क्रिया में ब्रह्मण तथा दृश्य वस्तु के मध्य एक सम्बन्ध हमें कर्ता की क्रिया का अनुमान करने योग्य बनाता है, जो ज्ञान के विषय में बोध है। ज्ञाता तथा ज्ञेय के सम्बन्ध से

के अस्तित्व का अनुमान किया जाता है। चैतन्य को यहाँ एक प्रकार की सुतीय वस्तु माना गया है, जो आत्मा और अनात्म का सम्बन्ध थोड़ती है। जिनके मत में समस्त बोध स्व-प्रकाश हैं वे भी यह स्वीकार करते हैं कि ज्ञान के अन्तर्गत जो आत्मा और अनात्म का सम्बन्ध है, वह मानस-प्रत्यक्ष का विषय है। "धृष्ट मेरे द्वारा जाना गया", हम ऐसा नहीं कह सकते, जब तक कि हम ज्ञान प्राप्त करनेवाले ज्ञाता तथा ज्ञात पदार्थ के सम्बन्ध को और बोध तथा बोध के विषय के पारस्परिक सम्बन्ध को न धरें।<sup>1</sup> यदि बोध अथवा चैतन्य स्वतः प्रकाश है, और यदि पदार्थ (विषय) चैतन्य से व्यक्त होता है, तो चैतन्य और पदार्थ (विषय) के मध्य जो सम्बन्ध है वह किसके द्वारा व्यक्त होता है? दोनों के बीच का सम्बन्ध उसी बोध द्वारा अभिव्यक्त नहीं हो सकता, क्योंकि यह बोध के उत्पन्न होने के साथ ही साथ अस्तित्व में नहीं आया। जब बोध उत्पन्न होता है तो वह अपने पदार्थ (विषय) को अभिव्यक्त करता है, और इसलिए दोनों का सम्बन्ध उस बोध का विषय नहीं हो सकता। क्योंकि बोध क्षणिक होता है, इसलिए हम नहीं कह सकते कि यह पहले पदार्थ को व्यक्त करता है और तब पदार्थ के साथ अपने सम्बन्ध को। न यही कहा जा सकता है कि बोध और पदार्थ का सम्बन्ध स्वतः प्रकाश है, क्योंकि इसका कोई प्रमाण नहीं है। इस प्रकार कुमारिल के अनुयायी विरोध में कहते हैं कि आत्मा और पदार्थ के बीच का सम्बन्ध भाग्यम्भर (मानसिक) प्रत्यक्ष का विषय है, जो बोध के अस्तित्व की सिद्ध करता है।<sup>2</sup>

बोध का अस्तित्व बोध के द्वारा अपने विषय के अन्दर उत्पन्न किए गए 'अतिशय' द्वारा सिद्ध किया जा सकता है।<sup>3</sup> इस अतिशय को उन्हे भी स्वीकार करना होता है जो ऐसा मत रखते हैं कि ज्ञाता, ज्ञात पदार्थ और बोध इन तीनों की अभिव्यक्ति चैतन्य द्वारा होती है (त्रिपक्षप्रतिभास्यविधिः)। कुमारिल, इसलिए कि वह बाह्य पदार्थों की स्वतन्त्र गति की रक्षा कर सके, बोध की स्वतः प्रकाशता का निषेध करता है। न्यायसैद्धांतिक के अनुयायी उस मत का विरोध करते हैं जिसके अनुसार यह कहा जाता है कि हम बोध के द्वारा अपने विषय के अन्दर उत्पन्न किए गए अतिशय से बोध का अनुमान करते हैं। बोध की ऐसा न मानना चाहिए कि वह जिसका बोध करता है उसे परिचित कर देता है। ज्ञात होना पदार्थ का कोई गुण नहीं है, बल्कि एक प्रकार का स्वरूप-सम्बन्ध है जो विषय और बोध के मध्य रहता है।<sup>4</sup>

1. जगन्ना ततो मया यत् इति ज्ञानमसम्बन्धो ज्ञातृज्ञेयसम्बन्धो वा न स्वरहस्युं शक्यते। शास्त्रबोधिना, पृष्ठ 158।

2. शास्त्रबोधिना, पृष्ठ 158-59।

3. अर्थात्तो वा अत्यन्तबोधिः स्वतन्त्रा ज्ञानम् (शास्त्रबोधिना, पृष्ठ 159)।

4. बोध का विषय होने के लक्षण के अतिरिक्त ज्ञाता और वृत्त नहीं है। विषयानुवाद की परिभाषा करता कहते हैं। यदि इसका सत्य यह है कि विषय के बोध उत्पन्न होता है, तो ज्ञानेन्द्रियों तथा अन्य अस्त्वानुषो को भी, जो बोध को उत्पन्न करते हैं, विषय मानना होगा। फिर, यह सम्भव नहीं है कि किसी विषय के लक्षण कोई धर्म (गुण) उत्पन्न हो सके क्योंकि विषय विद्यमान नहीं है। ज्ञाता विषयो ॥ एक धर्म है, यद्यपि इसे वृत्त और परिचय के विषयों में उत्पन्न नहीं किया जा

कुमारिल के अनुयायी तर्क करते हैं कि यदि बोध को प्रत्यक्ष-योग्य माना जाए तो इसे भी एक विषय (पदार्थ) मानना होगा, जिसे जानने के लिए एक अन्य बोध की आवश्यकता होगी, और इस प्रकार इस क्रम का कहीं अन्त न होगा। इसलिए वे बोधो को प्रत्यक्ष के अयोग्य मानते हैं, यद्यपि वे बोध के विषयो को व्यक्त करने में समर्थ हैं।<sup>1</sup> बोध स्वयं अनुमान किया जाता है, जबकि विषय बोध के द्वारा जाने जाते हैं।

सकता, जिनका कि बोध होता है। इस प्रकार का तर्क कि विषय ज्ञातारूपी नये धर्म को बोध उत्पन्न होने के बाद ग्रहण कर लेता है, जैसेकि पाकक्रिया चावल के अन्दर पक्वता का गुण उत्पन्न कर देती है, टिक नहीं सकता, क्योंकि हम पक्वता को चावल के अन्दर, जो तण्डुल (कच्चे चावल) से ओदन (पके हुए चावल) के रूप में परिवर्तित हुआ है, स्पष्ट देखते हैं, किन्तु विषय के अन्दर हम ज्ञातारूपी धर्म को प्रत्यक्ष नहीं देखते। इसके अतिरिक्त जब किसी विषय का बोध होता है तो कहा जाता है कि उसके अन्दर एक विशिष्ट धर्म, जिसे ज्ञातता कहते हैं, उत्पन्न होता है, और इस प्रकार जब इस ज्ञातता का बोध हो गया तो उसके अन्दर एक और ज्ञातता उत्पन्न होगी, और इस प्रकार इस क्रम का कहीं अन्त न होगा। यदि अनन्त पश्चाद्गति से बचने के लिए ज्ञातता को स्वतः प्रकाश मान लें, तो क्यों न हम बोध ही को स्वतः प्रकाश मान लें। यह युक्ति दी जा सकती है कि विषय का अस्तित्व भूत, वर्तमान और भविष्यत् तक रहता है किन्तु इसके अस्तित्व का वर्तमान से सम्बन्धरूप में बोध होता है। ज्ञातता विषय की वह अवस्था है जो वर्तमान से निर्णीत होती है, और इस चिह्न को धारण करने से ही हम बोध का अनुमान करते हैं। किन्तु ऐसा नहीं है, क्योंकि वर्तमान से निर्णीत होने का सम्बन्ध विषय से है और वह बोध से उत्पन्न नहीं हुआ है, बल्कि केवल जाना गया है। यदि यह तर्क दिया जाए कि बोध का अनुमान विषयो के बोध से होता है (विषयसंबन्धानुमेय ज्ञानम्), तो हम पूछ सकते हैं कि बोध समवाय-सम्बन्ध से आत्मा में रहता है अथवा विषय में। विषय में यह नहीं रह सकता, क्योंकि वह अचेतन है। यदि यह आत्मा में है तो वह कौन-सा बोध है जिसका अनुमान विषयो के बोध से होता है? यदि यह कहा जाए कि विषयो के बोध से जिसका अनुमान होता है वह ज्ञाता की क्रिया (ज्ञातव्यापार) के रूप में इसका कारण है, तो हम पूछ सकते हैं कि यह कारण नित्य है अथवा अनित्य। यदि अनित्य है तो उसका कारण क्या है? यदि यह मन के आत्मा के साथ सम्पर्क के कारण है, जो ज्ञानेन्द्रिय के विषय के साथ सम्पर्क में सहायक होता है, तो क्यों न इन सबको बोध का कारण मान लिया जाए। आत्मा की क्रिया-शीलता के रूप में एक मध्यस्थ कारण की कल्पना करने की कोई आवश्यकता नहीं है। यदि यह माना जाए कि यह क्रिया नित्य है, और बोधो का कभी-कभी प्रकट होना सहायक कारणों की वजह से है, तो क्योंकि ये बोधो को उत्पन्न करने के लिए पर्याप्त हैं इसलिए आत्मा की क्रिया की कल्पना करना अनावश्यक है (श्रीधर, न्यायकन्दली, पृष्ठ 96-98)। प्रभाचन्द्र पूछता है कि ज्ञातता पदार्थ का धर्म है अथवा ज्ञान (बोध) का धर्म है। यह पदार्थधर्म नहीं हो सकती, क्योंकि यह केवल बोध के समय को छोड़ अन्य किसी समय में पदार्थ के अन्दर नहीं रहती, और यह ज्ञाता आत्मा की निजी निधि के रूप में प्रतीत भी होती है। यह बोधो से भी सम्बन्ध नहीं हो सकती, क्योंकि वह बोध जिसका इसे धर्म माना जाए, कुमारिल के मत से, प्रत्यक्ष-योग्य नहीं है, और जो प्रत्यक्ष योग्य नहीं है वह बोधो का अधिष्ठान नहीं हो सकता। दूसरी ओर, यदि ज्ञातता, जो ज्ञान-स्वभाव की है, प्रत्यक्ष-योग्य है तो बोधो को भी प्रत्यक्ष योग्य मानना होगा। यदि ज्ञातता अथस्वभाव है तो इसका तात्पर्य केवल पदार्थ की अभिव्यक्ति (अर्थप्राकटय) है। पदार्थ अभिव्यक्त नहीं हो सकता, यदि बोध, जिनसे पदार्थ व्यक्त होता है, अपने-आपमें अनभिव्यक्त है (प्रमेयकमलमार्तण्ड, पृष्ठ 31-32)। कुमारिल के अनुसार, घटे का बोध घटे के अन्दर ज्ञातता के गुण को उत्पन्न करता है, जो इस रूप में प्रत्यक्ष का विषय हो जाता है, "जिन इस घटे का ज्ञान प्राप्त किया है।" इससे बोध का तथा उसकी प्राधानिकता का भी अनुमान होता है। न्याय का मत है कि ज्ञान-विषयक चैतन्य (अनुव्यवमाय) तथा प्राधानिकता का ज्ञान ये क्रमशः होते हैं। किन्तु कुमारिल के विचार में पिछले दोनों युगपत् होते हैं।

1. प्रभाचन्द्र अपने प्रमेयकमलमार्तण्ड ग्रन्थ (पृष्ठ 31) में इस मत की आलोचना करता है। प्रमाता, बोध-विषयक क्रिया (प्रमाण), और परिणामरूप बोध (प्रमिति), प्रमेय (विषय) के ज्ञान ही प्रत्यक्ष के योग्य हैं। हम अपने अनुभव में ज्ञान के भिन्न-भिन्न अर्थों को स्पष्ट रूप में प्रत्यक्ष करते हैं। न ही यह आवश्यक है कि जिसे प्रत्यक्ष किया है वह सर्वदा प्रत्यक्ष के विषय के रूप में ही प्रत्यक्ष





कुमारिल के अनुयायी तर्क करते हैं कि यदि बोध को प्रत्यक्ष-योग्य माना जाए तो इसे भी एक विषय (पदार्थ) मानना होगा, जिसे जानने के लिए एक अन्य बोध की आवश्यकता होगी, और इस प्रकार इस क्रम का कहीं अन्त न होगा। इसलिए वे बोधों को प्रत्यक्ष के अयोग्य मानते हैं, यद्यपि वे बोध के विषयों को व्यक्त करने में समर्थ हैं।<sup>1</sup> बोध स्वयं अनुमान किया जाता है, जबकि विषय बोध के द्वारा जाने जाते हैं।

सकता, जिनका कि बोध होता है। इस प्रकार का तर्क कि विषय ज्ञातारूपी नये धर्म को बोध उत्पन्न होने के बाद ग्रहण कर नेता है, जैसेकि पाकक्रिया चावल के अन्दर पक्वता का गुण उत्पन्न कर देती है, टिक नहीं सकता, क्योंकि हम पक्वता को चावल के अन्दर, जो तण्डुल (कच्चे चावल) से ओदन (पके हुए चावल) के रूप में परिवर्तित हुआ है, स्पष्ट देखते हैं, किन्तु विषय के अन्दर हम ज्ञातारूपी धर्म को प्रत्यक्ष नहीं देखते। इसके अतिरिक्त जब किसी विषय का बोध होता है तो कहा जाता है कि उसके अन्दर एक विशिष्ट धर्म, जिसे ज्ञातता कहते हैं, उत्पन्न होता है, और इस प्रकार जब इस ज्ञातता का बोध हो गया तो उसके अन्दर एक और ज्ञातता उत्पन्न होगी, और इस प्रकार इस क्रम का कहीं अन्त न होगा। यदि अनन्त परम्परादृष्टि से बचने के लिए ज्ञातता को स्वतः प्रकाश मान लें, तो क्यों न हम बोध ही को स्वतः प्रकाश मान लें। यह युक्ति दी जा सकती है कि विषय का अस्तित्व भूत, वर्तमान और भविष्यत् तक रहता है किन्तु इसके अस्तित्व का वर्तमान से सम्बन्धरूप में बोध होता है। ज्ञातता विषय की वह अवस्था है जो वर्तमान से निर्णीत होती है, और इस चिह्न को धारण करने से ही हम बोध का अनुमान करते हैं। किन्तु ऐसा नहीं है, क्योंकि वर्तमान से निर्णीत होने का सम्बन्ध विषय से है और वह बोध से उत्पन्न नहीं हुआ है, बल्कि केवल जाना गया है। यदि यह तर्क दिया जाए कि बोध का अनुमान विषयों के बोध से होता है (विषयसवेदनानुमेय ज्ञानम्), तो हम पूछ सकते हैं कि बोध समवाय-सम्बन्ध से आत्मा में रहता है अथवा विषय में। विषय में यह नहीं रह सकता, क्योंकि वह अचेतन है। यदि यह आत्मा में है तो वह कौन सा बोध है जिसका अनुमान विषयों के बोध से होता है? यदि यह कहा जाए कि विषयों के बोध से जिसका अनुमान होता है वह ज्ञाता की क्रिया (ज्ञातृव्यापार) के रूप में इसका कारण है तो हम पूछ सकते हैं कि यह कारण नित्य है अथवा अनित्य। यदि अनित्य है तो उसका कारण क्या है? यदि यह मन के आत्मा के साथ सम्पर्क के कारण है, जो ज्ञानेन्द्रिय के विषय के साथ सम्पर्क में सहायक होता है, तो क्यों न इन सबको बोध का कारण मान लिया जाए। आत्मा की क्रिया-शीलता के रूप में एक मध्यस्थ कारण की कल्पना करने की कोई आवश्यकता नहीं है। यदि यह माना जाए कि यह क्रिया नित्य है, और बोधों का कभी-कभी प्रकट होना सहायक कारणों की वजह से है, तो क्योंकि ये बोधों को उत्पन्न करने के लिए पर्याप्त हैं इसलिए आत्मा की क्रिया की कल्पना करना अनिवार्य है (श्रीधर, न्यायकन्दली, पृष्ठ 96-98)। प्रभाचन्द्र पूछता है कि ज्ञातता पदार्थ का धर्म है अथवा ज्ञान (बोध) वा धर्म है। यह पदार्थधर्म नहीं हो सकती, क्योंकि यह केवल बोध के समय को छोड़ अन्य किसी समय में पदार्थ के अन्दर नहीं रहती, और यह ज्ञाता आत्मा की निजी निधि के रूप में प्रतीत भी होती है। यह बोधों से भी सम्बद्ध नहीं हो सकती, क्योंकि वह बोध जिसका इसे धर्म माना जाए, कुमारिल के मत से, प्रत्यक्ष-योग्य नहीं है, और जो प्रत्यक्ष योग्य नहीं है वह बोधों वा अधिष्ठान नहीं हो सकता। दूसरी ओर, यदि ज्ञातता, जो ज्ञान-स्वभाव की है, प्रत्यक्ष-योग्य है तो बोध को भी प्रत्यक्ष-योग्य मानना होगा। यदि ज्ञातता अर्थस्वभाव है तो इसका तात्पर्य केवल पदार्थ की अभिव्यक्ति (अर्थप्राकटय) है। पदार्थ अभिव्यक्त नहीं हो सकता, यदि बोध, जिनसे पदार्थ व्यक्त होता है, अपने-आपमें अनभिव्यक्त है (प्रमेयकमलमार्तण्ड, पृष्ठ 31-32)। कुमारिल के अनुसार, घड़े का बोध घड़े के अन्दर ज्ञातता के गुण को उत्पन्न करता है, जो इस रूप में प्रत्यक्ष का विषय हो जाता है, "मैंने इस घड़े का ज्ञान प्राप्त किया है।" इससे बोध का तथा उसकी प्रामाणिकता का भी अनुमान होता है। न्याय का मत है कि ज्ञान-विषयक चैतन्य (अनुव्यवसाय) तथा प्रामाणिकता का ज्ञान में क्रमशः होते हैं। किन्तु कुमारिल के विचार में पिछले दोनों युगपत् होते हैं।

1. प्रभाचन्द्र अपने प्रमेयकमलमार्तण्ड ग्रन्थ (पृष्ठ 31) में इस मत की आलोचना करता है। प्रमाता, बोध विषयक क्रिया (प्रमाण), और परिणामरूप बोध (प्रमिति), प्रमेय (विषय) के तान ही प्रत्यक्ष के योग्य हैं। हम अपने अनुभव में ज्ञान के भिन्न-भिन्न अंशों को स्पष्ट रूप में प्रत्यक्ष करते हैं। न ही यह आवश्यक है कि जिसे प्रत्यक्ष किया है वह सर्वदा प्रत्यक्ष के विषय के रूप में ही प्रत्यक्ष

मीमांसक ज्ञान की व्यक्त-प्रामाणिकता के मत को स्वीकार करते हैं।<sup>1</sup> कुमारिल बहुता है कि 'सत्यज्ञान के समस्त स्रोतों में अन्तर्निहित प्रामाणिकता है, क्योंकि एक ऐसी शक्ति जो अपने-आपमें अविद्यमान है, दूसरे के द्वारा उत्पन्न नहीं कराई जा सकती।'<sup>2</sup> ज्ञान में इन्द्रिया, आनुमानिक चिह्न और इसी प्रकार के अन्य मध्यस्थ हो सकते हैं, किन्तु यह विषयों को स्वयं प्रकट करता है<sup>3</sup> और अपनी प्रामाणिकता के भाव को उत्पन्न करता है। यदि हमें सब तक प्रतीक्षा करनी पड़े जब तक कि हम कारणों की विशुद्धता का निश्चय न कर लें, तो हमें तब तक प्रतीक्षा करनी होगी जब तक कि अन्य कारणों से एक और दोष की उत्पत्ति न हो, और इस प्रकार इस क्रम का नहीं अन्त नहीं है।<sup>4</sup> स्वतः प्रामाण्य के सिद्धान्त का मत है कि बोध अपने-आपमें प्रामाणिक है और उनकी प्रामाणिकता का परिहार केवल उनके विषयों के विरोधी स्वरूप से हो सकता है, अथवा उनके

निष्ठा जाए। आत्मनः प्रत्यक्ष ज्ञान बोध के रूप में होता है, बोध के विषय के रूप में नहीं। इसलिए बोध का प्रत्यक्ष प्रत्यक्ष के साधन के रूप में भी हो सकता है। अब कुमारिल के अनुयायी आत्मा की प्रत्यक्षबोधता को मान लेते हैं, जो मात्र ज्ञान का कार्य है, तो वे बोध की प्रत्यक्षबोधता को भी स्वीकार कर सकते हैं, जो प्रमेय (विषय) की अविद्यमानता का साधन है। यदि आत्मा प्रत्यक्ष-बोध है तो यह बाह्य वस्तुओं पर, प्रत्यक्ष के अयोग्य बोध की सहायता के बिना भी, ज्ञान सकती है। यदि यह कहा जाए कि कर्ता साधन से बिना क्यों नहीं कर सकता, तो आत्मन्तर और बाह्य इन्द्रिया बोध के साधन बन सकती हैं। इसके अतिरिक्त, यदि साधन के बिना कोई कियर सञ्चय नहीं है, तो आत्मा के स्वतः-बोध में बौद्धता साधन है? यदि आत्मा के बोध में आत्मा साधन है, तो यह वस्तुओं के बोध में भी साधन का कार्य कर सकती है। यदि यह स्वीकार कर लिया गया कि आत्मा और परिणामरूप बोध (फलज्ञान) का प्रत्यक्ष होता है, फलवि के घेतन्य में बोध के विषय के रूप में प्रकट नहीं होते, तो यह भी स्वीकार किया जा सकता है कि बोध के साधन भी बोध के विषय के रूप में नहीं बल्कि साधन के रूप में, प्राप्त होना है। फिर साधनरूप बोध (फलज्ञान) कर्ता तथा परिणामरूप ज्ञान (फलज्ञान) से सर्वथा भिन्न नहीं है, और इसलिए यदि ज्ञान ही प्रत्यक्ष-बोध है तो यह प्रत्यक्ष के अयोग्य नहीं हो सकता। इसके अतिरिक्त, आत्मा और बोध, जिसके द्वारा आत्मा वस्तुओं को जानती है हमारे अनुभव में साक्षात् प्रकट होते हैं, और इसलिए वे घेतन्य के विषय माने जाते चाहिए। प्रतीक-मान्य कि साक्षात् तदेव कर्मण्यम्। जो कुछ भी घेतन्य में प्रकट होता है वह उसका विषय है। "मैं पडे को जानता हूँ" इस बोध में विषयी अपने विषय में अविद्य है कि वह पडे के बोध में प्रकट है। विषयी का घट-सम्बन्धी बोध उक्त ही प्रत्यक्ष का विषय है, जितना कि कारण और घट। फिर, यदि ज्ञानोपायक किया प्रत्यक्ष के अयोग्य है, तो यह किसी प्रमाण द्वारा भी अकार्य सिद्ध नहीं की जा सकती।

1 तत्र मुख्यतः मते ज्ञानस्य स्वप्रकाशरूपत्वात् सञ्चालनप्रामाण्यं तेनैव नृहते। साहचर्या मते ज्ञानवैयर्थ्यनिवृत्तम्, ज्ञानजन्यज्ञानता प्रत्यक्ष, तथा च ज्ञानबन्धुधीपते। कुमारिलिधामा मते अतुल्यव्यवस्था-धेन ज्ञान नृहते। सर्वेषामपि मते सञ्चालनविषय-ज्ञानेन तत्त्वानुप्रामाण्यं नृहते (सिद्धान्तसूक्तान्तिक, 135)।

2 और देखिए न्यायरत्नावर, 2 47।

3 "वेकल अपने उत्पन्न के लिए ही विद्यमानक वस्तुओं को एक कारण की आवश्यकता होती है। जब वे एक बार उत्पन्न हो गईं तो वे अपने मानविय कारणों के लिए अपने-आप ही ब्रह्माणीय हो जाती हैं" (2, 45)। पडे की अपनी उत्पत्ति के लिए मिट्टी आदि की आवश्यकता हो सकती है, किन्तु उस को धारण करने की क्रिया यह स्वयं करण है। बोध को अपनी उत्पत्ति के लिए एक कारण की आवश्यकता ही पानती है, किन्तु वास्तुओं के सत्यस्वरूप के निश्चय सभी कारण के लिए इसे कारणों की आवश्यकता नहीं है। इस प्रकार मीमांसक तर्क करता है कि स्वतःप्रामाण्य तथा इन्द्रिय-सम्पर्क आदि कारणों पर निर्भरता के मध्य परस्पर कोई विरोध नहीं है। साधारणतः ज्ञान के तदय होने की बात इन्द्रिय सम्पर्क आदि का अनुमान किया जाता है। वेकल स्मृति की अवस्था में ही पूर्वानुभव पर निर्भरता प्रकट है।

4 म्योक्त्यादिक, 2 49-51।

कारणों की असंगति का पता लग जाने से हो सकता है।<sup>1</sup> जब हम भूलकर एक रस्सी को साप समझ लेते हैं और पीछे ऐसा पाते हैं कि यह रस्सी है साप नहीं है, तो हमारा पहला बोध अप्रामाणिक होकर कट जाता है। जब हम बोध के साधनों के दोषों को पहचान लेते हैं तो हम बोध की प्रामाणिकता के विषय में सन्देह करते हैं। पीलिया रोग से पीड़ित व्यक्ति के विचार में सीप पीले रंग की है। किन्तु जब वह आख के दोष को पहचान लेता है, तो वह पीलेपन को आख के दोष के कारण समझता है और यह स्वीकार कर लेता है कि सीप श्वेतवर्ण है। जब तक हमें असंगतियों का ज्ञान न हो, तब तक हमारे पास सन्देह करने का कोई युक्तिमुक्त आधार नहीं है। बोध बाह्य रूप में या तो अन्य साधनों द्वारा पदार्थ के यथार्थस्वरूप का ज्ञान हो जाने से, या बोध के साधनों के दोषों का पता लग जाने से अप्रामाणिक ठहराए जाते हैं। ज्ञान की मानी हुई अवस्थाओं के कारण प्राप्त हर बोध को प्रामाणिक मानना चाहिए, जब तक कि सन्देह के लिए कोई विशेष कारण न हो। किसी विचार की अप्रामाणिकता कभी भी अन्तर्निहित नहीं होती, वह सदा बाह्य साधनों से जानी जाती है।<sup>2</sup> और सन्देह की अवस्था में भी, जैसे दूरस्थ अथवा धुंधले प्रकाश में देखी गई वस्तु की सत्य-प्रकृति के बारे में, हम सन्देह का निवारण सुधरी अवस्थाओं में दूसरा ज्ञान प्राप्त करके कर सकते हैं। यह हो सकता है कि किन्हीं अवस्थाओं में, दूसरे ज्ञान को एक तीसरे ज्ञान से ठीक करना पड़े और कभी-कभी तीसरे को भी चौथे ज्ञान से ठीक करना पड़े। किन्तु अधिकतर अवस्थाओं में एक छोटी सत्या से दूर जाने की आवश्यकता नहीं है।<sup>3</sup> क्रुमारिल के अनुसार, तीन या चार बार दुहराया हुआ ज्ञान सर्वथा सत्य सिद्ध होगा।<sup>4</sup>

क्रुमारिल का विश्वास है कि सीप को चादी मानने का बोध भी बोध के रूप में प्रामाणिक है। ज्ञाता को उस समय बोध हुआ था। बाद के अनुभव से उसका प्रत्यास्थान हो गया, यह दूसरी बात है। यहाँ तक कि सीप को पीला समझने के बोध में भी आख के पित्तदोष से सम्बन्धित एक यथार्थ पीलेपन का प्रत्यक्ष होता है। सन्दिग्ध बोध, जैसे कि दूरी पर स्थित एक लम्बे पदार्थ के बारे में हमारी अनिश्चितता कि वह मनुष्य है या खभा, भी प्रामाणिक है, क्योंकि हम लवेपन को प्रत्यक्ष देखते हैं और दो पदार्थों का स्मरण करते

1 श्लोकवार्तिक, 2 53।

2 श्लोकवार्तिक, 2 : 85 और 87। यत्र कारणदोषज्ञान बाधज्ञान वा तत्र मिथ्यात्वम् (शास्त्र-दीपिका, पृष्ठ 142)। ज्ञानस्य प्रामाण्य स्वता अप्रामाण्य परत।

3 श्लोकवार्तिक, 2 61।

4 पार्यमारचि का कहना है - बोध के मिथ्या होने के सुविज्ञात कारण ये हैं : कुछ ऐसे दोष जिनका सम्बन्ध स्थान, अन्त, परिस्थिति, ज्ञानेन्द्रियों, वात व विषय बादि से होता है। जहाँ इस प्रकार के दोषों के अस्तित्व को मिटा दिया गया हो, जैसे, उदाहरण के रूप में, जब एक मनुष्य पूर्णरूप से लाशक्ति तथा अपनी समताओं को पूर्णरूप से धारण किए हुए, दिन के उज्वल प्रकाश में अपने समीप रसे हुए घड़े को देखता है, तो वेगों के सम्बन्ध में कोई सन्देह नहीं उत्पन्न हो सकता है, और इसलिए प्रत्यक्ष ज्ञान के अप्रामाणिक होने का भी कोई विचार नहीं हो सकता। अन्य अवस्थाओं में दोषों से सम्भावना हो सकती है, उदाहरणरूप में, विषय (पदार्थ) दूर हो सकता है और इसलिए प्रत्यक्ष बोध अप्रामाणिक के विषय में सन्देह उठ सकता है। किन्तु साधारणतः एक पद आगे बढ़ने से, पदार्थ तक चलकर जाने में, दो विकल्पों में से—जिनकी एक ही समय में उपस्थिति से सन्देह उत्पन्न आता है—में एक सत्य व रूप में निर्णीत हो सकता है। और इस साधारण विधि से प्रश्न हल हो सकता है। क्योंकि यह पता चलता है कि सन्दिग्ध दोष वा वास्तविक अस्तित्व नहीं है, वह बोध, जिनकी प्रामाणिकता को उक्त दोषों के कारण भ्रम हुआ गया था, अपने स्वतः प्रामाण्य को बलपूर्वक प्रकट कर सकता है (श्लोकवार्तिक, 2 . 58 और 60-61 पर न्यायरत्नम्)।



क्रियाशीलता से अनुकूलता रखती है, जाना जाता है। क्योंकि प्रत्येक बोध किसी विशिष्ट पदार्थ की ओर क्रियात्मक व्यापार को प्रवृत्त करता है, इसलिए वहां भेद का एक आधार है।

मैथ्यायिक ज्ञान की स्वतःप्रामाणिकता के सिद्धान्त को स्वीकार नहीं करता। ज्ञान अपनी सचाई को प्रमाणित नहीं करता। हमारे बोध सर्वदा यथार्थ के अनुकूल ही होंगे इसका कुछ निश्चय नहीं है। जब हम अपने विचारों पर कर्म करते हैं तो हम वही सफल होते हैं और कभी नहीं होते। यदि सफल होते हैं तो हम प्रामाणिकता का अनुमान कर लेते हैं और यदि सफल नहीं होते तो अप्रामाणिकता का अनुमान होता है।<sup>1</sup>

मीमांसा की आत्मप्रामाणिकता की प्रकल्पना निर्देश करती है कि प्रामाणिकता समस्त ज्ञानात्मक विषय का युग्म है जो उससे पृथक् नहीं किया जा सकता। अनुकूलता और सगति प्रामाणिकता की कसौटी हैं, किन्तु उसे उत्पन्न नहीं करती। वे हमारे लिए प्रामाणिक बोध के स्वभाव को स्पष्ट नहीं करती। ज्ञान का कार्य पदार्थों का दोषात्मक ज्ञान प्राप्त करना है। मन का यथार्थता के साथ सम्बन्ध सदा ही इसमें अन्तर्निहित रहता है। इसके अतिरिक्त, मन विचारधारा के विधान के अनुकूल कार्य करता है, जो एक अर्थ में अनुत्पन्ननीय है। जब हम कहते हैं कि "यह एक रोटी है", तो जिसे हम रोटी कहते हैं वह वास्तव में रोटी नहीं भी हो सकती, किन्तु निर्णय करने के समय हम इसे रोटी ही मानते हैं और उस विचार की प्रवृत्तता को रोक नहीं सकते। कोई सन्देह हमारे चैतन्य में विघ्न उपस्थित नहीं करता और इसलिए विचार की विषयवस्तु निर्णय के समय हमारे लिए विलक्षण सत्य होती है। सब निर्णयो में चाहे वे सत्य हों या मिथ्या, यह आवश्यकता का अंश रहता है। तो भी इसका अर्थ यह नहीं है कि निर्णय विचार का केवल खेल-मान है। हमारे चैतन्य में कुछ वस्तु ऐसी प्रस्तुत रहती है जिसे हमें अवश्य स्वीकार करना होता है। हमारी मानसिक प्रक्रिया पर यथार्थता का एक नियन्त्रण रहता है। प्रत्येक निर्णय में इस प्रकार का एक कथन रहता है कि आधारभूत सामग्री में अपने से अधिक कुछ है, कि ऐसी कुछ वस्तु है जो अभी प्रस्तुत नहीं है किन्तु जिसकी प्रतिनिधि यह आधारभूत सामग्री है। इसके अतिरिक्त, प्रत्येक निर्णय में मानसिक क्रिया का एक अंश विद्यमान रहता है, जो आधारभूत सामग्री को बढ़ा देता है। यह प्रस्तुत विषय (सामग्री) की व्याख्या करता है, इसे सार्वकता प्रदान करता है और धारण करता है कि यह पूर्ण इकाई का एक भाग है और अपने ही अन्दर पूर्ण नहीं है। यद्यपि मीमांसक यथार्थवादी है, तो भी कुमारिल का यह कथन कि यदि निर्णय का समर्थन अन्य निर्णयो द्वारा हो जाए तो उसकी प्रामाणिकता का निश्चय हो जाता है, अनुकूलता की अपेक्षा सगति की प्रकल्पना का सुझाव देता है। विभिन्न निर्णयो को अवश्य सगत होना चाहिए। किन्तु यह आम्पन्तर सगति ही सब कुछ नहीं है। यह ठीक केवल इसलिए है क्योंकि यथार्थता, जिसका अनुभव प्राप्त किया जाता है, स्वयं सगत है।

मन का उस यथार्थता के साथ जिसका यह अनुभव करता है, क्या सम्बन्ध है, एतद्विषयक जो परम समस्या है उसे मीमांसा ने नहीं उठाया है। यह इस सहज बुद्धि के मत को मान लेता है कि यथार्थता एक सत्तावान जगत के रूप में हमारे चिन्तन से वास्तविक है। इस स्थिति के परिणाम सत्य के अनुकूलतापरक भाव की कठिनाइयों से मीमांसा सब

बोधों की स्वतः प्रामाणिकता की प्रकल्पना द्वारा बचकर निकल जाती है।

## 12. आत्मा

विध्यात्मक वैदिक आदेश दूसरे लोक में पुरस्कारों के उपभोग का विश्वास दिलाते हैं। यदि शरीर के विनाश के पश्चात् कोई यथायं आत्मा जीवित न रहे तो वे सब निरर्थक हो जाएंगे। ब्रह्म का कर्ता, कहा जाता है कि स्वर्ग जाएगा, और जो स्वर्ग को जाता है वह मांस और रक्त वाला शरीर नहीं, बल्कि जशरीरी आत्मा है।<sup>1</sup> जैमिनि आत्मा को यथायं सत्ता का कोई ब्यौरेवार प्रमाण नहीं देता और इस प्रश्न पर जो युक्तियाँ वेदान्त ने दी हैं उन्हें ही स्वीकार करता प्रतीत होता है।<sup>2</sup> वह आत्मा (पुरुष) की बुद्धि तथा इन्द्रियों से भिन्न करता है।<sup>3</sup> शबर एक स्वायी ज्ञाता की यथायंता को स्वीकार करता है, जो "अपने-आपसे ज्ञात है और देखा या बोधो द्वारा दिखाया नहीं जा सकता।"<sup>4</sup> शबर का मत उपलक्षित करता है कि आत्मा और चैतन्य एक ही है। विज्ञानवाद का सण्डन करते हुए यह कहता है कि बोधों का एक प्रमाता (विषयी) है<sup>5</sup> और वह प्रमाता अपने-आपसे ज्ञाता जाता है।

मीमांसा के विचारक आत्मा को शरीर, इन्द्रियों तथा बुद्धि से भिन्न मानते हैं। जब बुद्धि अनुपस्थित रहती है तब भी आत्मा उपस्थित रहती है, जैसेकि मिट्टा में। यदि बुद्धि आत्मा की सहचारिणी हो, तो भी हम यह नहीं कह सकते कि वे एक-दूसरे के समान हैं। आत्मा इन्द्रिय नहीं है, क्योंकि इन्द्रियों के क्षय हो जाने अथवा नष्ट हो जाने पर भी आत्मा विद्यमान रहती है। एक सत्ता ऐसी है जो इन्द्रियों से प्राप्त विभिन्न सामग्री का सन्वेषण करती है। शरीर भौतिक है, और हर एक बोध में हमें ज्ञाता की शरीर से भिन्नता की अभिज्ञता रहती है। शरीर के अवयव बुद्धि-सम्पन्न नहीं हैं और उनका संघात चैतन्य को उत्पन्न नहीं कर सकता। शरीर अपने से परे एक तत्त्व का एक साधन-मात्र है, और इसलिए इसे आत्मा के प्रयोजन के लिए कहा जाता है जो इसका संचालन करती है। स्मृति के तन्मय आत्मा की यथायंता की सिद्ध करते हैं। यह स्वीकार किया गया है कि आत्मा परिपतन की अनुमति देती है किन्तु वह सब परिवर्तनों में स्थिर रहती है। बोध, जो एक क्रिया है, आत्मरूपी द्रव्य से सम्बन्ध रखता है।<sup>6</sup> आत्मा के नित्यस्वरूप के विच्छेद यह कोई युक्ति नहीं है कि यह परिवर्तनों के अधीन रहती है।<sup>7</sup> और न यह कोई पक्षी

1 1 1, 5।

2 उपर्युक्त, जो दोनी मीमांसाओं का वर्णिकार है, बहस है (1 : 1, 5) कि आत्मा के प्रकृत पर अंतरमीमांसा में विचार किया जाएगा। शबर भी इसी मत का प्रतीत होता है, क्योंकि दृष्टान्तित अपने आत्मवाद (श्लोकवाचित) के अन्तिम श्लोक में बहता है :

इत्यात् नस्तिस्वनिराकारिण्युपारम्भितता मत्प्रकृत्यैव युक्त्या ।

दृष्टान्तमेतद् विषयस्य बोध, अर्थात् वेदान्तनिर्बन्धन ॥

"इन प्रकार टीकाकार (शबर) ने, निरीक्षरवाद का सम्भव करने के विचार से, उन्हें द्वारा आत्मा के अस्तित्व की सिद्धि की है, और वेदान्त के अध्ययन से यह विचार पुष्ट हो जाता है।" देखिए सावर-नाथ, 3-3, 53।

3 1 : 1, 4।

4 स्वतंत्रः स भवति मासावन्धेन यन्मते इदं चर्चमित्यु वा ।

5 मानातिरिक्तः स्थायी ज्ञाता वर्तते ।

6 श्लोकवाचित, आत्मवाद, 100।

7 श्लोकवाचित, आत्मवाद, 22 और 23।

भारी आपत्ति है कि जब हम फल भोगते हैं तो उन कर्मों को भूल जाते हैं जिनके कारण वे फल मिले हैं। आत्मा के विषय में जो बौद्धों का विचार है कि यह विचारों की एक श्रृंखला है जिनमें से प्रत्येक विचार अपने पूर्ववर्तियों से अपने भूतकाल के सस्कार सङ्गृहीत करता है, उसका खण्डन करते हुए कुमारिल कहता है कि यदि कर्मविधान का कुछ अर्थ है तो एक सामान्य अधिष्ठान अवश्य होना चाहिए। बौद्ध प्रतिफल के विधान अथवा पुनर्जन्म की सम्भावना की व्याख्या करने में असमर्थ है। सूक्ष्म शरीर की कल्पना अधिक सहायक नहीं हो सकती, क्योंकि विचार का इसके साथ सम्बन्ध एक रहस्य है। विचारों की श्रृंखला सम्बन्धी बौद्धमत के आधार पर आत्मचैतन्य, इच्छा, स्मृति तथा सुख-दुःख का प्रपञ्च बुद्धिगम्य नहीं हो सकता। इसलिए एक ऐसी सत्ता का होना आवश्यक है जो विचारों की सम्भाव्य क्षमता को धारण करती हो, नित्य हो तथा पुनर्जन्म के योग्य हो। आत्मा आणविक नहीं हो सकती, क्योंकि यह शरीर के भिन्न-भिन्न भागों में होते परिवर्तनों का ज्ञान ग्रहण करती है। इसे विष्णु अथवा सर्वव्यापक माना गया है, और यह एक के दाव दूसरे शरीर से सवध करने योग्य भी है। जिस शरीर के साथ इसका सम्बन्ध है उसका यह, जब तक मोक्ष नहीं होता, संचालन करती है। एक सर्वत्र उपस्थित आत्मा कर्म कर सकती है, क्योंकि कर्म केवल आणविक गति नहीं है। आत्मा की गति शरीर की गति का कारण है।

मीमांसक आत्माओं के अनेकत्व की प्रकल्पना को मानते हैं,<sup>1</sup> इसलिए कि अनुभवों की विविधता की व्याख्या की जा सके। शरीरों की क्रियाओं से हम आत्मा के अस्तित्व का अनुमान करते हैं, क्योंकि बिना आत्मा की कल्पना के उनकी व्याख्या नहीं हो सकती। जिस प्रकार मेरी क्रियाएँ मेरी आत्मा के कारण हैं, उसी प्रकार अन्य क्रियाएँ अन्य आत्माओं के कारण हैं। धर्म और अधर्म के भेद जो आत्माओं के गुण हैं, भिन्न-भिन्न आत्माओं के अस्तित्व के कारण ही हैं। यह दृष्टान्त कि जिस प्रकार एक सूर्य भिन्न-भिन्न वृक्षों में प्रतिबिम्बित होकर विविध धर्मों वाला हो जाता है, उसी प्रकार एक ही आत्मा भिन्न-भिन्न शरीरों में प्रतिबिम्बित होकर भिन्न-भिन्न गुण धारण कर लेती है, टिकेगा नहीं, क्योंकि गुण जो भिन्न भिन्न प्रतीत होते हैं, प्रतिबिम्ब के माध्यम में सम्बद्ध हैं, सूर्य से नहीं। यदि उक्त दृष्टान्त को मत्स्य माना जाए, तो आत्माओं के सम्बन्ध में प्रकट होते नानाविध गुण शरीरों से सम्बद्ध होंगे, आत्मा से नहीं। किन्तु सुख-दुःख जादि आत्मा के गुण हैं, शरीर के नहीं।<sup>2</sup>

प्रभाकर का आत्मा से तात्पर्य एक ऐसी वस्तु से है जो बुद्धिविहीन है और ज्ञान, क्रियाशीलता, अनुभव अथवा सुखोपभोग तथा दुःख आदि जैसे गुणों का अधिष्ठान है।<sup>3</sup> एक स्थायी अनन्म्य आत्मा का कोई मोक्ष ज्ञान नहीं है। उसको सिद्धि परोक्षरूप में विचार के स्थायी विषयों के प्रत्यभिज्ञारूपी तथ्य के द्वारा होती है।<sup>4</sup> प्रत्यभिज्ञा की घटना में दो अवयव होते हैं, एक स्मृति तथा दूसरा पदार्थ का पूर्वानुभव। इस तथ्य का कि हम भूत-

1 बुद्धीद्वयशरीरैभ्यो भिन्नात्मा विभुध्रुव ।

मानामृत प्रतिक्षतमथनानेषु भासते । (सर्वमिदान्तमारमग्रह 6 206) और देखिए श्लोच-  
वाति, आत्मवाद पृष्ठ 57 ।

2 सा प्रसाकरमीमांसा ।

3 वता मोक्षो जडो विभुरिति प्राभाकरा । मधुसूदन सरम्बतीश्वर 'मिदान्तविन्दु न्याय-  
रत्नप्रवि' में जगत् की व्याख्या इस प्रकार की गई है स च ज्ञानस्वरूपमिन्नत्वाज्जड, जानामीति ज्ञान-  
श्रत्वेन स भाति न ज्ञानप्रत्ययन ।

4 विवरणप्रमेयग्रह, शिवोक्त वा बाम्बनापासुवाद, पृष्ठ 405 (इण्डियन पीट, खण्ड 1) ।



काल के बोध को स्मरण कर सकते हैं, अर्थ है कि एक स्थायी आत्मा का अस्तित्व है जो भूतकाल के प्रत्यक्ष ज्ञान तथा वर्तमानकाल के स्मरण की आश्रय है। इस प्रकार, प्रभाकर के अनुसार, स्थायी आत्मा या निजी व्यक्तित्व प्रत्यभिज्ञा का विषय नहीं बल्कि उसका आश्रय है।<sup>1</sup> यह सर्वव्यापक तथा अपरिवर्तनशील है। यह स्वतः प्रकाश नहीं है, क्योंकि यदि ऐसा होता तो हमें प्रगाढ़ निद्रा में भी ज्ञान होता। किन्तु ऐसा होता नहीं है, यद्यपि प्रगाढ़ निद्रा में आत्मा विद्यमान रहती है। स्वतःप्रकाश बोध, "मैं घड़े को जानता हूँ", घड़े को बोध के विषय के रूप में अभिव्यक्त करता है और आत्मा को बोध के आश्रय के रूप में। आत्मा बोध के आश्रयरूप में सुरंत जानी जाती है, जैसे कि घड़ा बोध के विषयरूप में जाना जाता है। जो 'मैं' इस रूप में प्रतीत होती है वह आत्मा है, और वह विषय (प्रमेय) सम्बन्धी सब अध्ययनों से स्वतन्त्र है। क्योंकि सब बोधों में, यहाँ तक कि उन बोधों में भी जहाँ शरीर का कोई बोध नहीं है, आत्मा हमें अभिव्यक्त होती है, इसलिए आत्मा को शरीर से भिन्न माना गया है। आत्मा अपने-आपमें प्रत्यक्ष-योग्य नहीं है, किन्तु उसे सर्वदा बोध के कर्ता के रूप में जाना जाता है, कर्म के रूप में नहीं। बोध का कर्म आत्मा के अन्दर स्वफल को उत्पन्न नहीं करता, इसलिए आत्मा बाह्य या आन्तरिक प्रत्यक्ष का विषय नहीं है। विषय चैतन्य से अलग आत्मचैतन्य नाम की कोई वस्तु नहीं है। आत्मा चैतन्य का विषयी और विषय दोनों नहीं हो सकती।<sup>2</sup> यह कर्ता है, सुखोपभोगी है, और यद्यपि अचेतन है तो भी सर्वत्र उपस्थित है। इस प्रकार यह शरीर, इन्द्रियों और बुद्धि में पूर्णरूप में भिन्न है। इसकी सब बोधों में अभिव्यक्त होती है और यह नित्य है। प्रभाकर नहीं मानता कि आत्मा अणु के आकार की है या उस शरीर के आकार की है जिसे यह सूचना देती है। यद्यपि यह सर्वत्र उपस्थित है तो भी दूसरे शरीर में जो कुछ हो रहा है उसे अनुभव नहीं कर सकती, क्योंकि यह उसीका अनुभव कर सकती है जो कुछ उस शरीररूपी पद्म में हो रहा है, जो आत्मा को भूतकाल के कर्म से प्राप्त हुआ है। आत्माएँ अनेक हैं, प्रत्येक शरीर में एक आत्मा है। अपनी मुक्ततावस्था में आत्मा केवल सद् रूप में अवस्थित रहती है और एकसाथ सब वस्तुओं के सामूहिक बोध का आश्रय होनी है, किन्तु संवेदना का आश्रय नहीं होती, क्योंकि सुख और दुःख के धर्म अपने को सिवाय शरीर के अन्यत्र अभिव्यक्त नहीं कर सकते। यह अनन्तर है, क्योंकि इसकी सत्ता किसी कारण के द्वारा नहीं उत्पन्न हुई।<sup>3</sup>

पार्थसारथी तर्क करता है कि ऐसा मानने में कि आत्मा प्रत्यक्ष की विषयी और विषय दोनों ही है, किसी प्रकार का परस्पर-विरोध नहीं है। जब प्रभाकर कहता है कि आत्मा बोधरूपी कर्म से व्यक्त होती है, तो उसका तात्पर्य यह है कि आत्मा भी चैतन्य का विषय है। प्रत्यभिज्ञा तथा स्मरण में चैतन्य में विषय प्रकट होता है, विषयी प्रकट नहीं होता। यह प्रत्यक्ष के विषयरूप में जानी गई आत्मा ही है जिसे चैतन्य में वर्तमान प्रत्यभिज्ञा तथा स्मरण के विषयरूप में प्रस्तुत किया गया है। यदि आत्मा की प्रत्यभिज्ञा में

1 अर्थात् इस मत से असहमत है। स्मरण के कर्म में वर्तमान आत्मा है ; भूतपूर्व प्रत्यक्ष में भूतकाल की आत्मा थी, और दोनों के बीच की खाई भरी नहीं जा सकती जब तक कि प्रत्यभिज्ञा का कर्म न हो, जिसे फिर अन्य की आवश्यकता होगी, और इस प्रकार इन त्रय का नहीं अन्त नहीं है। तर्क में यह नहीं कहा जा सकता कि वर्तमान स्मरण और भूतपूर्व प्रत्यक्ष एकसाथ आत्मा के निरन्तर अस्तित्व का ज्ञान ग्रहण करते हैं, क्योंकि दोनों, एक भूत तथा दूसरा वर्तमान, साथ-साथ नहीं रह सकते।

2 शास्त्रदीपिका, पृष्ठ 348-49।

3 भाट्ट प्रभाकरधोमाहा।

आत्मा विषय नहीं होती, तो कर्म विषयहीन हो जाएगा। किन्तु विना विषय के कोई चैतन्य नहीं हो सकता। इसलिए आत्मा को अवश्य आत्मा-चैतन्य का विषय मानना चाहिए।<sup>1</sup> आत्मा का ज्ञान प्रामाणिक बोध की उसी प्रक्रिया से होता है जिससे कि स्वयं विषयो को होता है, परन्तु तो भी आत्मा बोध का विषयी है, विषय नहीं, जैसेकि एक व्यक्ति जो पैदल चलता है, यद्यपि चलने की क्रिया उसकी अपनी ही है, चलने की क्रिया का कर्ता माना जाता है, विषय नहीं।

कुमारिल के अनुयायियों के अनुसार, प्रत्येक बोधात्मक कार्य में आत्मा अभिव्यक्त नहीं होती। विषय-चैतन्य सर्वदा आत्मा द्वारा आत्मसात् नहीं किया जाता। व्यक्ति कभी विषय को जानता है कि “यह घड़ा है”, किन्तु वह यह नहीं जानता कि वह घड़े को जानता है। आत्मा विषय-चैतन्य (विषयविति) के विषयी या विषय के रूप में अभिव्यक्त नहीं होती, किन्तु कभी-कभी विषयविति के साथ एक अन्य भिन्न चैतन्य होता है, अर्थात् आत्मप्रत्यय जिसका आत्मा विषय है। प्रभाकर का ऐसा मानना उचित है कि अनात्म के चैतन्य में विषयी सदा उपलक्षित रहता है, किन्तु यह सदा स्पष्ट रूप में अभिव्यक्त नहीं होता। आत्मा की उपस्थिति तथा उपस्थिति की चेतना में भेद है, हमारे लिए यह आवश्यक नहीं है कि जब भी हम किसी विषय का ज्ञान प्राप्त करें तो आत्मा के विषय में भी अभिज्ञ हो। आत्मा केवल आत्मचैतन्य में ही अभिव्यक्त होती है, जिसे और विषय-चैतन्य को एक नहीं माना जा सकता। आत्म-चैतन्य केवल विषय-चैतन्य से उच्चतर कोटि का चैतन्य है।<sup>2</sup> विषय-बोध के साक्षात् अथवा मुक्त अनुभव तथा चिन्तनात्मक एव गौण अनुभव में, जिसमें मन अपने ऊपर वापस लौट आता है, भेद है।

प्रभाकर यह स्वीकार नहीं करता कि आत्मा और सवित् अथवा चैतन्य एक समान हैं। और इसीलिए वह ऐसा कहने के लिए वाध्य है कि आत्मा स्वतः-प्रकाश नहीं है। किन्तु इस मत का पक्षपोषण कठिन है। आत्मा प्रमात् अर्थात् जाननेवाली है और प्रभाकर सवित् अथवा चैतन्य का कभी ज्ञाता और कभी बोध रूप में वर्णन करता है।<sup>3</sup> कुमारिल की इस प्रकल्पना का कि आत्मा मानसिक प्रत्यक्ष का विषय है, खण्डन करते हुए, शालिकनाथ स्वीकार करता है कि आत्मा स्वतः प्रकाश है और बाह्य पदार्थों के बोध में भी सलग्न रहती है,<sup>4</sup> इस प्रकार यह चैतन्य का अचेतन आश्रय नहीं है। सवित् स्वतः प्रकाश है, यद्यपि इसका बोध चैतन्य के विषय के रूप में नहीं होता। फिर, बोधो को आत्मा के परिणाम (परिचरित रूप) कहा जाता है, और इसलिए आत्मा की प्रकृति को चैतन्यमय होना चाहिए, अन्यथा यह बोधो के रूप में परिणत नहीं हो सकती। आत्मा (अथवा चैतन्य) चैतन्य का विषय नहीं हो सकती, किन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि यह चैतन्यरहित है। यह समस्त ज्ञान का आधार है। स्वयं ज्ञान के अन्दर ही यह विषयी अथवा अह के रूप में प्रकट होती है। अह आत्मा से न तो

1 पृष्ठ 344 से आगे।

2 शास्त्रदीपिका, पृष्ठ 344-52।

3 सवित् का प्रयोग चैतन्यक अर्थों में किया गया है। सविद उत्पत्तिवारणम आत्मनरसन्नि-  
कपाद्यम् (प्रकरणपञ्चिका, पृष्ठ 63)।

4 स्वयंप्रकाशत्वेन, विषयप्रतीतिगोचरत्वेन (प्रकरणपञ्चिका, पृष्ठ 151)।

अधिक है, न कम है, जिसे हम तुरन्त अभिज्ञ होकर बोध का विषयी अथवा आश्रयरूप जानते हैं। आत्मा न तो द्रव्य है, न गुण है, न कर्म ही है। यह केवल चैतन्य है। जैसाकि अद्वैतवेदान्तवादी कहेंगे, जब वह मायावरा अहंकारत्व के इन्द्रिय-सम्पर्क में आती है तो वह वन जाती है। प्रमाद निद्रा में 'अहंरूप' अनुपस्थित रहता है, जबकि आत्मा अहंकारत्व के सब प्रतिबन्धों से मुक्त रहती है। पदार्थों के बोध में सर्वव्यापी आत्मा अथवा चैतन्य पदार्थ के साथ अपने सम्बन्ध से युक्त प्रकट होती है। प्रभाकर इस विषय से अभिज्ञ प्रतीत होता है कि उसकी प्रकल्पना उसे अद्वैत वेदान्त की स्थिति की ओर ले जाती है, परन्तु उसे चिन्ता है कि इसपर बल नहीं देना चाहिए, क्योंकि उसका मुख्य उद्देश्य मनुष्यों तथा उनके उत्तरदायित्व के भेदों पर बल देना है। प्रभाकर कहता है : "यह कथन कि 'मैं' और 'मेरा' ये उक्तियां आत्मा के सम्बन्ध में एक मिथ्या विचार की ओर सरोत करती हैं, उन व्यक्तियों के प्रति होना चाहिए जिन्होंने सात्त्विक पदार्थों की ओर अपनी आसक्ति का दमन कर लिया है, उनके प्रति नहीं जो कर्म में जुटे हुए हैं।"<sup>1</sup>

कुमारिल के अनुसार आत्मा शरीर से भिन्न है, नित्य है और सर्वत्र व्याप्त है। आत्मा अपने में चैतन्य है, यद्यपि आत्माएं अनेक हैं।<sup>2</sup> क्योंकि सब आत्माएं चैतन्य स्वभाव की हैं, इसलिए उपनिषद् उन्हें एक ही कहती हैं।<sup>3</sup> आत्मा चैतन्य है और बोध की, जो आत्मा से उत्पन्न है, आश्रय भी है।<sup>4</sup> 'अह' भाव के द्वारा आत्मा के अस्तित्व का अनुमान किया जाता है। आत्मा अपने-आपसे अभिव्यक्त होती है, यद्यपि दूसरे इसका प्रत्यक्ष नहीं कर सकते।<sup>5</sup> आत्मा बोध का विषय है, क्योंकि इसका साक्षात् ज्ञान होता है, जैसे घडा है। यह मानस-प्रत्यक्ष का विषय है। आत्मा ज्ञान का विषय और विषयी दोनों ही है।<sup>6</sup> और यह परस्पर-विरोध नहीं है, क्योंकि हृद्य आत्मा के अन्दर एक तो द्रव्यात्मक अंग पाते हैं जो बोध का विषय है, और एक चैतन्य का अंग पाते हैं जो बोध का विषयी (प्रमाता) है।<sup>7</sup> प्रभाकर के अनुयायी इस मत पर आपत्ति करते हैं। यदि आत्मा का द्रव्यात्मक अंग बुद्धिरूप है, तो यह सर्वथा आत्मा ही नहीं है। जो कुछ रहता है यह केवल चैतन्यात्मा ही है, और वह विषयी तथा विषय दोनों रूप में कार्य नहीं कर सकता। इसके हिस्से नहीं है, और इसीलिए अपरिवर्तनीय है, जिससे एक ही समय में यह विषय और विषयी दोनों का रूप धारण नहीं कर सकता। यदि द्रव्यत्व चैतन्य का विषय है, तो आत्मा विषयी अथवा ज्ञाता नहीं हो सकती, क्योंकि यह घड़े के समान ही द्रव्य है।

1 बृहती, पृष्ठ 32, 'एषियादिव सोमावती वाँछ वगाल' में श्रीमानामृत ।

2 एनीचवानिक, आत्मवाद, 74-75।

3 सन्न्यासिक, 2 : 1, 5।

4 रामानुज जो इसी प्रकार के मन को स्वीकार करते हैं, बोध को आत्मा का नित्यगुण मानते हैं, जो विस्तृत तथा सन्तुष्ट हो सकता है, जबकि कुमारिल का विचार है कि बोध आत्मा का विनाश (परिणाम) है और इसका उदय प्रमाणों द्वारा होता है।

5 एनीचवानिक, आत्मवाद, 142-43।

6 एनीचवानिक, आत्मवाद, 107।

7 रूपमा कीर्णः न्यायपरत्तावती। आत्मनोऽस्ति अक्षरं चिदमोऽचिदशरं ; चिदशेन द्रष्टृत्वमचिदशेन ज्ञानमुपाधिपरिष्कारित्व 'याम् अहं जानामि' इति क्षमत्वं च (पी०शास्त्री : पूर्वमीमांसा, पृष्ठ 95)। और देखिए विवरणप्रमेयवपह, शिवोत्त का इमिलश ट्रायनेशन, इन्डियन थोट, सण्ड 1, पृष्ठ 357।

यदि कुमारिल यह कहता है कि चैतन्य का विस्तृत रूप विषयी है और वही चैतन्य लौकिक दृष्टि से परिवर्तित होकर विषयी हो जाता है,<sup>1</sup> तो ऐसा प्रतीत होता है कि हमारे पास तीन प्रकार हैं अर्थात् शुद्ध विषयग्रहण, शुद्ध ज्ञातृता, और घड़े आदि पदार्थ से परिवर्तित विषयी (घटावच्छिन्नज्ञातृता)। इसके अतिरिक्त, क्योंकि प्रत्येक पदार्थ के बोध में आत्मा की ज्ञाता के रूप में साक्षात् अभिव्यक्ति होती है, इसलिए मानस-प्रत्यक्ष के समान एक अन्य बोध की, जो आत्मा की साक्षात् एक विषय के रूप में अभिव्यक्ति करता है, कल्पना करना अनावश्यक है।

यदि ज्ञान का सम्बन्ध आत्मा से है, तो आत्मा चैतन्यविहीन नहीं हो सकती। यदि आत्मा चैतन्य है, तब यह स्वतः सिद्ध है, क्योंकि समस्त प्रमाण इसकी यथार्थता को पूर्व-कल्पना कर लेता है।<sup>2</sup> कुमारिल के मत में विषय चैतन्य के साथ वृत्ति द्वारा सम्बद्ध प्रतीत होते हैं। आत्मा का अविदण (चैतन्यविहीन अण) सम्भवतः अन्तःकरण है, जिससे द्वारा आत्मा वृत्ति के रूप में विकसित हुई है। केवल इसलिए कि आत्मचैतन्य में आत्मा विषयी तथा विषय दोनों है, यह परिणाम न निवारण चाहिए कि इसमें चैतन्य तथा चैतन्यविहीनता दोनों के अण हैं। वस्तुतः, हम देखते हैं कि कुमारिल और प्रभाकर दोनों आत्मा के विषय में एक अधिक उपयुक्त विचार को प्राप्त करने के लिए सक्षम तो करते हैं, किन्तु अपनी-अपनी क्रियात्मक वृत्तियों के कारण उसे प्राप्त नहीं कर सकते।

### 13 यथार्थता का स्वरूप

मीमासा की प्रत्यक्ष-विषयक प्रकल्पना पदार्थों की यथार्थता को मान लेती है क्योंकि यथार्थ पदार्थों के साथ सम्पर्क होने पर ही प्रत्यक्ष ज्ञान उत्पन्न होता है।<sup>3</sup> जब हम प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करते हैं तो पदार्थों का प्रत्यक्ष कर्त्तव्य है, अपने बोधो का नहीं।<sup>4</sup> बोध का हम अनुमान करते हैं, प्रत्यक्ष नहीं करते। ज्ञान की स्वतः प्रामाणिकता का सिद्धान्त जाने गए पदार्थों की यथार्थता को उपलक्षित करता है। कुमारिल उस प्रकल्पना (निरालम्बन-वाद) का प्रत्याख्यान करता है जिसके अनुसार विचारों का कोई आधार नहीं है, और शून्यवाद की प्रकल्पना का भी खण्डन करता है जिसके अनुसार पदार्थों की वास्तविक यथार्थता केवल शून्यमात्र है। बाह्य जगत् की यथार्थता ही केवल अनुभव और जीवन की आधार-भूति है। यदि विचारों के अतिरिक्त और कुछ न हो तो हमारे समस्त निष्कर्ष जो बाह्य यथार्थता में विश्वास पर आधारित हैं मिथ्या हो जायेंगे। बोधों का यथाय आश्रय बाह्य जगत् में है, यह ज्ञान और ज्ञान से भी विरोध नहीं खाता। यदि यह कहा जाए कि जागरितावस्था के बोधों की अयथार्थता योगियों की अन्तर्दृष्टि से मालूम होती है तो कुमारिल इसका उत्तर देते हुए योगियों की अन्तर्दृष्टि की प्राप्यभिकता का निषेध करता है, और अन्य योगिक अन्तःप्रेरणायों का उद्घरण देता है जो जगत् की यथार्थता को पुष्ट करती है। मीमासा के विचारक जगत् को प्रतीयमान प्रपञ्च चतानेवाली कल्पना का समर्थन नहीं करते। "जो ब्रह्म को जानते हैं वे यदि इसी परिणाम पर पहुँचते हैं कि वह सब कुछ, जो ज्ञात है, मिथ्या है, और जो अज्ञात है, वह सत्य है तो भी मुझ-उनने

1 घटावच्छिन्ना हि ज्ञातृता प्राप्त, शब्देव ज्ञातता आह्ला (न्यायमन्त्र-उत्तर 430)।

2 एतत्पि सुरेन्द्रवृत्त सम्बन्धनात्मिक, 1066।

3 सत्सम्प्रयोग, मीमासाप्रसूत 1. 1, 4।

4 अविषयवा प्रत्यक्षबुद्धि बुद्धिविषया । 1. 1, 4 पर प्रवर ।

विदा लेता है।<sup>1</sup> यह विश्व यथार्थ है और मन से, जो इसका प्रत्यक्ष करता है, स्वतन्त्र है।

प्रभाकर द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, परतन्त्रता, शक्ति, सादृश्य और संख्या—इन आठ पदार्थों को स्वीकार करता है। द्रव्य, गुण और कर्म की व्याख्या लगभग उसी प्रकार की है जैसी कि न्याय की प्रकल्पना में है। प्रभाकर के अनुसार, सामान्य यथार्थ है। यह प्रत्येक व्यक्ति में पूर्णरूप में विद्यमान रहता है और इन्द्रियप्रत्यक्ष का विषय है। व्यक्ति से पृथक् इसका अस्तित्व नहीं है। प्रभाकर उच्चतम प्रजाति के अस्तित्व को स्वीकार नहीं करता, इस आधार पर कि हमें उसकी अभिज्ञता नहीं है। हम पदार्थों को केवल विद्यमान नहीं देखते। जब हम किसी व्यक्तिरूप पदार्थ को विद्यमान (मत्) कहते हैं, तो हमारा तात्पर्य यह होता है कि वह अपनी विशिष्ट सत्ता (स्वरूपसत्ता) रखता है। हम किसी वस्तु को उसके गुणों से पृथक् नहीं देखते। सामान्य और विशेष समवाय-सम्बन्ध से सम्बद्ध हैं। जब एक नया व्यक्ति उत्पन्न होता है, तो समवाय का नया सम्बन्ध उत्पन्न होता है, जिसके द्वारा वह व्यक्ति उस वर्गगत लक्षण के सम्बन्ध में जाता है जो अन्य व्यक्तियों के अन्दर विद्यमान है। जब एक व्यक्ति का नाश हो जाता है तो सामान्य और व्यक्ति के मध्य जो समवाय सम्बन्ध है उसका भी नाश हो जाता है। समवाय नित्य नहीं है, क्योंकि वह विनश्यत् वस्तुओं में भी विद्यमान रहता है। यह एक नहीं है, बल्कि जितनी वस्तुएँ हैं उतना ही है। यह दोनों प्रकार का है—उत्पन्न भी है, अनुत्पन्न भी है; दृश्य भी है, अदृश्य भी है। जिन वस्तुओं में यह रहता है उनके स्वरूप के अनुसार होता है। शक्ति उस क्षमता को दिया गया साधारण नाम है जिसके द्वारा द्रव्य, गुण, कर्म और सामान्य वस्तुओं के कारण बनते हैं।<sup>2</sup> क्षमता, जिसका अनुमान कामों से होता है, नित्य वस्तुओं में नित्य है और अन्यों में अनित्य है। प्रभाकर के अनुसार सादृश्य को द्रव्य, गुण अथवा कर्म के साथ न मिला देना चाहिए, क्योंकि यह गुणों में आन्तरिक सम्बन्ध से रहता है। द्रव्य गुणों में नहीं रह सकता, और न ही एक गुण अथवा कर्म दूसरे गुण अथवा कर्म में रह सकता है। सादृश्य और जातिगत सामान्य रूप एक-समान नहीं है, क्योंकि सादृश्य अपने सह-सम्बन्धी पर निर्भर करता है। यह जाति से भी सम्बद्ध है, जैसे हम कहते हैं कि गाय की जाति घोड़े की जाति के समान है। अभाव को और इसे एकसमान नहीं माना जा सकता, क्योंकि इसका बोध इसकी प्रतिकूल सत्ता के द्वारा नहीं जाना जाता। अनुमान, अथवा सादृश्य और उपमान हमें इसका ज्ञान कराते हैं।<sup>3</sup> शक्ति, सादृश्य और सत्या, ये स्वतन्त्र पदार्थ माने गए हैं, क्योंकि इन्हें ह्यगत द्वारा अन्यों में लाया नहीं जा सकता। नैय्यायिक द्वारा प्रतिपादित विशेष को नहीं माना गया, क्योंकि यह एक विशिष्ट प्रकार के गुण का निर्देश करता है। अभाव देश के अन्दर अपने उस आधार को छोड़कर, जहाँ इसे विद्यमान माना जाता है, अन्य कोई वस्तु नहीं है।

कुमारिल भव पदार्थों को भावात्मक तथा अभावात्मक रूप में बाँटता है। अभावात्मक पदार्थ चार प्रकार के हैं : पूर्ववर्ती परवर्ती, परम और पारस्परिक। भावात्मक पदार्थ भी चार प्रकार के हैं : द्रव्य, गुण, कर्म और सामान्य। शक्ति और सादृश्य को द्रव्य के अन्तर्गत माना गया है। क्षमता पदार्थों का ऐसा घर्म है जिसका अनुमान होता है, प्रत्यक्ष नहीं। यह वस्तुओं के साथ ही उत्पन्न होती है। संख्या एक गुण

1. बहती, पृष्ठ 30। और देखिए शास्त्रदीपिका : अष्टतमतन्त्रिका।

2. इस मत की कि कारण अन्दर एक अनुस्यू शक्ति रहती है जो कार्य को उत्पन्न करती है, आलोचना नैय्यायिक ने इस आधार पर की है कि यह शक्ति न तो दिखाई देती है और न अनुमान की जा सकती है। देखिए शुशुभाञ्जलि, 1।

3. प्रकरणपञ्चिका, पृष्ठ 110 से बाने।

है। शक्ति प्राकृतिक (सहज) या उत्पन्न (आवेद्य) होती है। सादृश्य केवल एक गुण है, जो इस तथ्य में पाया जाता है कि एक से अधिक पदार्थों में एक समान लक्षण होते हैं। यह एक भिन्न पदार्थ नहीं हो सकता, क्योंकि हम अपने साधारण अनुभव में सादृश्य की भिन्न-भिन्न श्रेणियों से अभिज्ञ रहते हैं। कुमारिल की दृष्टि में समवाय स्वयं उन वस्तुओं से, जिनमें यह रहता है, भिन्न नहीं है।<sup>1</sup> प्रभाकर के समान, कुमारिल का मत है कि जातिगत सामान्यरूप प्रत्यक्ष का विषय है।<sup>2</sup> जो वस्तुएँ भिन्न हैं उनमें सम्बन्ध विद्यमान रहता है, किन्तु समवाय इस प्रकार का सम्बन्ध कहा जाता है जो पृथक् न हो सकने योग्य वस्तुओं में ही रहता है, जैसेकि वरुं तथा व्यनित में, और इस प्रकार यह एक क्षणमभ्य विचार है।

द्रव्य वह है जिसके अन्दर गुण रहते हैं। द्रव्य सख्या में नौ हैं। पृथ्वी, जल, वायु, अग्नि, आकाश आत्मा, मन, काल और देश। कुमारिल इस सूची में अन्धकार और शब्द को जोड़ता है।<sup>3</sup> पृथ्वी, जल, वायु और अग्नि में रूप तथा स्पर्शता है, और इसलिए जब ये अपनी आणविक अवस्था में नहीं होते, तो दृष्टि तथा स्पर्श की इन्द्रियों के विषय होते हैं। अन्य द्रव्य प्रत्यक्ष के विषय नहीं हैं, उनका केवल अनुमान होता है। आकाश को प्रकट ध्वलता इसमें अग्नि के कणों के कारण है। आकाश का शब्द के आश्रय रूप में अनुमान होता है। वायु प्रभाकर के मत में, न ठण्डी है, न गरम। उष्णता अथवा शीतता इसमें अग्नि अथवा जल के कणों के व्याप्त होने के कारण है। कुमारिल के अनुसार, वायु का स्पर्श द्वारा प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त होता है।

गुणों के कथन तथा उनका द्रव्यों के साथ सम्बन्ध बतलाने में प्रभाकर और कुमारिल वैशेषिक के ऋणी हैं। कुमारिल, प्रशस्तपाद का अनुसरण करते हुए चौबीस गुणों को गिनाता है, केवल शब्द के स्वान्त पर ध्वनि और धर्म व अधर्म के स्थान पर अभिव्यक्ति तथा क्षमता को रखता है। जहाँ प्रभाकर बलपूर्वक यह कहता है कि व्यक्तित्व केवल नित्य वस्तुओं ही पर लागू होता है, वहाँ कुमारिल का मत है कि यह उत्पन्न पदार्थों तथा नित्य वस्तुओं पर भी लागू होता है।

कर्म को वैशेषिक में पाँच प्रकार का बताया गया है। जहाँ प्रभाकर का मत है कि यह केवल अनुमान का विषय है, वहाँ कुमारिल इसे प्रत्यक्ष का विषय मानता है। प्रभाकर के अनुसार, हम जब देश के बिन्दुओं से सयोग और वियोग देखते हैं तो हम कहते हैं कि हम गति देखते हैं। ये सम्पर्क देश के अन्दर हैं, जबकि गति पदार्थ में है। कुमारिल का मत है कि यदि गति का अनुमान होता है, तो इसका अनुमान देश के बिन्दुओं से किसी पदार्थ के सयोग और वियोग के लभौतिक कारण के रूप में ही हो सकता है, और इससे यह उपलक्षित होगा कि यह पदार्थ और देश दोनों में रहता है, जबकि यह केवल पदार्थ में ही रहता है। इसलिए वह तर्क करता है कि हम गति को देखते हैं, जो पदार्थ में है और जो देश के अन्दर सयोग और वियोग को उत्पन्न करती है। जबकि कुमारिल द्रव्य,

1 शरीरधार्मिक, प्रत्यक्षमूल, पृष्ठ 146-50।

2 इन्द्रियगोचर स्तौक्यात्मिक, बन्वाट, 24।

3 प्रभाकर के अनुसार, अन्धकार केवल प्रकाश के अभाव का नाम है। यदि यह द्रव्य अथवा गुण होता तो इसका प्रत्यक्ष दिव्य में भी होना चाहिए था। कुमारिल का तर्क है कि अन्धकार एक द्रव्य है क्योंकि इसमें नीलेपन का गुण है और इसमें गति हो सकती है।

गुण और कर्म की सामान्यताओं को स्वीकार करता है, प्रभाकर अन्तिम दो को स्वीकार नहीं करता। पूर्वमीमांसादर्शन आदिम सृष्टि और नितान्त प्रलय के सिद्धान्त को स्वीकार नहीं करता।<sup>1</sup>

## 14. नीति शास्त्र

उचित जीवन की योजना धर्म है। जैमिनि धर्म की परिभाषा करते हुए कहते हैं कि धर्म एक अध्यादेश अथवा आदेश है।<sup>2</sup> 'चोदना' अर्थात् निषेधाज्ञा धर्म का लक्षण है। यह विधानकार द्वारा की गई विधान की परिभाषा है। शबर के अनुसार, चोदना ऐसे वचनों की श्रोतक है जो मनुष्य को कर्म में प्रवृत्त होने की प्रेरणा करते हैं।<sup>3</sup> 'चाहिए' का उद्भव वाह्य है क्योंकि कर्तव्य हमारे लिए एक शक्ति द्वारा प्रकाशित किए जाते हैं, हम स्वयं उन्हें प्रकाशित नहीं करते। 'चोदना' शब्द का एक और अर्थ भी है, अर्थात् ईश्वरीय प्रेरणा अथवा अन्दर से होने वाली प्रेरणा। जो अन्तःस्थ हृदय को अच्छा लगता है वह बाहर की आज्ञा के अनुकूल होता है। एक ध्यवित की इच्छा और जाति की दी गई व्यवस्था परस्पर समान होती है। टीकाकारों का कहना है कि जिसका आदेश दिया जाता है उसके अन्दर दुःख की अपेक्षा सुख उत्पन्न करने की क्षमता अधिक रहती है। इस प्रकार आचरण की पद्धतियाँ जिनका विधान किया जाता है, अभिलषित उद्देश्यों की ओर हमें ले जाती हैं। सुख ही लक्ष्य है, जो मीमांसादर्शन को अभिमत है, यद्यपि इससे तात्पर्य इस जगत् के सुख से नहीं है। पारलौकिक सुख के लिए हमें इस लोक में आत्मत्याग का अभ्यास करना चाहिए। जिन कर्मों का परिणाम भुक्तान अथवा दुःख (अनर्थ) हो वे धर्म नहीं हैं। जिसे करने के लिए आज्ञा दी गई है वह धर्म है, और वह हमें सुख की ओर ले जाता है।<sup>4</sup> यदि हम आज्ञाओं का पालन नहीं करते तो केवल यही नहीं कि हम अपने सुख से वञ्चित होते हैं, बल्कि दुःख भोगते हैं।

पूर्वमीमांसा द्वारा प्रतिपादित नीतिशास्त्र ईश्वरीय ज्ञान पर आधारित है।<sup>5</sup> वैदिक आज्ञाएं धर्म के व्यौरों का प्रतिपादन करती हैं। सत्कर्म, मीमांसक के अनुसार, यह है जो वेद विहित है। कर्त्तव्यी प्रवृत्त के अन्तर्गत सत्कर्म के अन्तर्गत निम्नलिखित हैं—

का अनमाण स्वार्थ की प्रेरणा से हुआ है, तो ऐसी स्मृतियों को अवश्य त्याग देना चाहिए।<sup>6</sup> स्मृतियों से उतरकर सज्जन पुरुषों का आचरण अथवा प्रथा हमारे मार्गदर्शक हैं।<sup>7</sup> ऐसे कर्तव्य जिनके लिए धर्मशास्त्र में अनुमति नहीं पाई जाती, उनकी ध्याहया उपयोगिता के सिद्धान्त पर की जाती है। यदि हम सहज प्रेरणाओं के बग्न होकर कोई

1. श्वाभ्यातिक, मन्वन्ध्यासं परिहार, 113।

2. चोदनात्तस्योऽर्थो धर्मं (1 : 1, 2)।

3. चोदनेति शिष्यायाः प्रवर्तक वचनवाह (1 : 1, 2 के ऊपर शबर)।

4. आदेश विधि के अनुकूल है, कर्तव्य धर्म के अनुकूल है और अनुमति पत्र के अनुकूल है।

5. सुख की लिए पामे द्वारा की गई धर्म की परिभाषा से : "ईश्वरेच्छा के अनुसार तथा स्वामी सुख की वासना से मनुष्य-जाति का कल्याण करना।"

6. 1 : 3, 3।

7. 1 : 3, 4।

8. 1 : 3, 89।

कार्य करते हैं तो हम धर्मात्मा नहीं हैं।<sup>1</sup> एक हिन्दू का जीवन वैदिक नियमों से शासित है, और इसलिए हिन्दू विधान की व्याख्या के लिए मीमांसा के नियम बहुत महत्वपूर्ण हैं।

मोक्ष की प्राप्ति के लिए हमें सन्ध्या इत्यादि नित्यकर्मों का पालन करना चाहिए और उचित अवसर आने पर नैमित्तिक कर्मों का पालन करना चाहिए। ये बिना किसी प्रतिबन्ध के कर्तव्य कर्म हैं। यदि इन्हें हम पूर्ण नहीं करते तो हमें पाप (प्रत्यवाय) लगता है। विशेष उद्देश्यों की प्राप्ति के लिए हम काम्य कर्म करते हैं। यदि हमें उद्देश्यों की कामना न हो तो उन्हें करने की आवश्यकता नहीं है। निषिद्ध आचरणों से बचकर हम मरक से बचते हैं, और यदि हम काम्य कर्मों से दूर रहे तो हम अपने को स्वार्थपरक उद्देश्यों से स्वतन्त्र रख सकते हैं, और यदि हम प्रतिबन्धरहित कर्तव्य कर्मों का पालन करते रहें तो हमें मोक्षलाभ होगा।

जैमिनि के अनुसार, यज्ञों के करने का अधिकार केवल ऊपर के तीन वर्गों, अर्थात् ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्य को ही है। उसे आश्रय का समर्थन प्राप्त होता है। परन्तु दादरी के समान ऐसे विचारक भी थे जिनका मत था कि यज्ञों का अधिकार सब वर्गों को एक समान प्राप्त है। जैमिनि का आधार यह है कि, क्योंकि शूद्र वेदों का अध्ययन नहीं कर सकते, इसलिए वे यज्ञों को करने के अधिकार से वञ्चित हैं।<sup>2</sup>

प्रभाकर के अनुयायी सकल्यशक्ति का विस्तृत विश्लेषण करते हैं। 'सिद्धान्त मुक्तावलि' ने ऐच्छिक कर्म का, प्रभाकर के मत से, निम्नलिखित क्रम दिखाया गया है कार्यज्ञान अर्थात् कोई कार्य करना है इसका अभिज्ञान, अथवा कर्तव्य का भाव चिकीर्षा, अर्थात् उसको करने की इच्छा जिसमें यह ज्ञान उपलब्ध है कि यह कार्य किया जा सकता है, अर्थात् वृत्तिसाध्यताज्ञान, चेष्टा, और क्रिया। प्रभाकर कल्याण की भावना की अपेक्षा कर्तव्य-भावना पर अधिक बल देता है, परन्तु काम्य कर्मों में कल्याण की भावना विद्यमान रहती है। वैदिक यज्ञों में, आदेश अपनी शाब्दिक शक्ति द्वारा, कर्त्ता के अन्दर, उस उद्देश्य की प्राप्ति के लिए कार्य करने की प्रेरणा उत्पन्न करता है जिसका संकेत आदेश में किया गया है। मीमांसा दर्शन मानवीय स्वतन्त्रता को मानता है, अन्यथा मनुष्य अपने कर्मों के लिए उत्तरदायी नहीं ठहराए जा सकते।

कर्म-विधान का तात्पर्य यदि ठीक ठीक समझ लिया जाय तो मानवीय स्वतन्त्रता के साथ इसकी असंगति नहीं है। हम प्रथम पग उठाने से बच सकते हैं, किन्तु जब एक बार पग उठा लिया तो, स्वभाव के विधान के अनुसार दूसरा पग सरलता से उठ जाएगा।<sup>3</sup>

वेद मनुष्य जाति की विज्ञता का प्रतिनिधित्व करते हैं, और यदि उनमें शिक्षित समाज की सम्मति से विरोध पाया जाता है तो उनकी प्रामाणिकता के विषय में स्वभावतः सन्देह उत्पन्न होता है। कुमारिल तर्क करता है कि वैदिक आदेशों में अस्तनिहित प्रामाणिकता है, क्योंकि अधिकतर जनसाधारण उन्हें मानते हैं। उसकी सम्मति में

1 4 1 3 1

2 6 1 25 38। जैमिनि का विरोध कुछ वर्गों से होता है जिसका समाधान करने के लिए वह बहुत प्रयत्न करता है। 6 1 44 50 संस्कार के लिए जा चारों वर्गों के मान्य हैं, अग्न्याधान मंत्र करने का अधिकार स्त्रीभार किया गया है। निषाद रोदसी के अधिकारी हैं। (6 1, 51 52)।

3 हरिदत्त का शूद्र पवित्रता सम्मति से यह वैदिक शिक्षा मैत्रा है जब हम अपनी स्वतन्त्रता से पाप की ओर घेय तं रोदर हैं, तो स्वयं परन्तु हमारा सहायक होता है।



मामाजिक चेतन्य वैदिक नियमों की प्रामाणिकता को पुष्ट करता है। तो भी वह कर्तव्य के विषय में हमें वेद की पथप्रदर्शकता को स्वीकार करने का आदेश देता है, और समाज-वत्याण अथवा दूसरों का सुख सरीखे अनिश्चित पथप्रदर्शकों पर विश्वास न करने का आदेश करता है।<sup>1</sup> महान पुरुषों का आचरण भी हमें धर्म के स्वरूप का संकेत करता है। किन्तु कुमारिल बौद्धमत के सिद्धान्तों का समर्थन करने में संकोच अनुभव करता है, क्योंकि बौद्ध वेदों की प्रामाणिकता का विरोध करते हैं। वह नेकनीयती के साथ स्वीकार करता है कि बौद्धों का आचार-विधान, जो अहिंसा पर बल देता है, थोड़ा है, यद्यपि वे जो वेदों का खण्डन करते हैं, वह निन्दनीय है। बौद्धमत में जो सत्य का अंश है वह उससे मिश्रित है जो अधिकतर मिथ्या है, और इसलिए वह इसकी तुलना उस दूध के साथ करता है जो कुत्ते की खाल में रखा हुआ है।<sup>2</sup>

वेदान्त यान्त्रिक क्रियाकलाप (कर्मकाण्ड) का विरोध उसी भावना को लेकर करता है जिस भावना से ईसात्मसोह ने पारसियों का विरोध किया और लूथर ने कर्मों द्वारा औचित्य-निर्णय के सिद्धान्त का विरोध किया। प्रत्येक कार्य चाहे वह कितना ही पवित्र क्यों न प्रतीत हो, बिना किसी मनोभावना के यान्त्रिक रूप में किया जा सकता है, और इसीलिए अपने-आपमें मोक्ष के लिए अधिक उपयोगी नहीं हो सकता। कर्मकाण्डवाद अधिकतर हानिकारक है, क्योंकि उसमें मिथ्याविश्वास रहता है। हम चाहे कितने ही यज्ञ क्यों न करें, फिर भी हो सकता है कि वे आन्तरिक भावना में कोई भी परिवर्तन न ला सकें। यदि पुण्य अथवा धर्म से तात्पर्य नैतिक सुधार अथवा हृदयपरिवर्तन से है, तो कर्मकाण्ड-सम्बन्धी यज्ञ नहीं बल्कि स्वार्थत्याग आवश्यक है। वेद श्रद्धा, भक्ति और तपस्या का विधान करते हैं,<sup>3</sup> जिनका यज्ञों के साथ बहुत दूर का सम्बन्ध है। ईश्वरवादी मत, जो घोषणा करते हैं कि समस्त कार्य ईश्वर को समर्पित करके करना चाहिए, वेद की भावना के अनुकूल हैं। कुछ परवर्ती मीमांसकों का यही मत है। लौगाक्षि भास्कर हमें बतलाता है कि जब ईश्वरार्पण के भाव से कर्तव्य का पालन किया जाता है तो वह मोक्ष का कारण बन जाता है।<sup>4</sup> इस श्लोक में या परलोक में पुरस्कार का भाव अनासक्ति तथा आत्मत्याग की भावना को दवा देता है। इसके अतिरिक्त, मीमांसक मुख्य करके यज्ञों के विषय में ही कहते हैं,<sup>5</sup> और इस प्रकार मानवीय जीवन के मुख्य भाग की अछूता छोड़ देते हैं।

## 15. अपूर्व

कर्मों को करने का आदेश उनके फलों को दृष्टि में रखकर किया जाता है। कर्म और उसके परिणाम में एक प्रकार का सम्बन्ध रहना आवश्यक है। कर्म, जो आज किया गया है, किसी भविष्यत्काल में अपना परिणाम उत्पन्न नहीं कर सकता जब तक कि वह समाप्त होने से पूर्व किसी अदृष्ट परिणाम को जन्म न दे दे। जैमिनि इस प्रकार की एक अदृष्ट शक्ति की कल्पना करते हैं और उसे 'अपूर्व' की संज्ञा देते हैं।<sup>6</sup> इसे या तो फल का

1. श्लोचार्थात्, 2 : 242-47।

2. स्वधर्मनिश्चितशीलत् (तन्त्रवार्तिक, 1-3, 6, पृष्ठ 127)।

3. यदा देवा यजमाना—उपासते (ऋग्वेद, 10 : 151-54) और देखिए ऋग्वेद, 10 : 167।

4. ईश्वरार्पणबुद्ध्या नियमाणत् नित्येयद्यत् (अर्थमग्रह)।

5. यागदिवेध धर्मः, तत्संज्ञा वेदप्रतिपाद्यः प्रयोजनवद् अर्थो धर्मः (अर्थसंग्रह, पृष्ठ 1)

6. कोई नई वस्तु, जो पहले नहीं जानी गई।

पूर्ववर्ती अदृष्ट माना जा सकता है या कर्म की पश्चाद्वर्ती अवस्था। क्योंकि यज्ञ इत्यादि की व्यवस्था ऐसे निश्चित फलों के लिए की गई है जो दीर्घकाल के बाद मिलते हैं, इसलिए कालान्तर में फल की प्राप्ति तब तब सम्भव नहीं हो सकती जब तक कि इसके लिए अपूर्व को माध्यम न माना जाए।<sup>1</sup> कार्य तथा उसके परिणाम के बीच 'अपूर्व' एवं अतिसौकिक कही है।<sup>2</sup> मीमांसक कर्मों के फलों को ईश्वर की इच्छा पर निर्भर मानने के इच्छुय नहीं हैं, क्योंकि नानाविध कार्यों का कारण कोई एक नहीं हो सकता।<sup>3</sup>

कुमारिल के अनुसार, अपूर्व प्रधान वसं में अथवा वर्ता में एक अयोग्यता है, जो कर्म के करने से पूर्व नहीं थी और जिसका अस्तित्व धर्मशास्त्र के आधार पर सिद्ध होता है। कर्म के द्वारा उत्पन्न निश्चित शक्ति, जो परिणाम तब पहुंचाती है, अपूर्व है। अपूर्व का अस्तित्व अर्थापत्ति से सिद्ध होता है। यदि हम इसके अस्तित्व को नहीं मानें तो बितने ही वेदवाक्यों की व्याख्या न हो सकेगी। कर्ता द्वारा किया गया यज्ञ कर्ता में साक्षात् एक ऐसी शक्ति उत्पन्न करता है जो उसके अन्दर अन्यान्य शक्तियों की भांति जन्म-भर विद्यमान रहती है और जीवन के अन्त में उसके लिए प्रतिज्ञात पुरस्कार प्राप्त कराती है। प्रभाकर के अनुसार, अपूर्व आत्मा के अन्दर नहीं हो सकता, क्योंकि अपनी सर्वत्र व्यापकता ही के कारण आत्मा निष्क्रिय है। वह इस मत को स्वीकार नहीं करता कि कर्मकर्ता के अन्दर एक निश्चित क्षमता उत्पन्न करता है, जो अन्तिम परिणाम का निकटतम कारण है। यज्ञ इस प्रकार की क्षमता उत्पन्न करता है, यह न तो प्रयत्न से, न क्षणभंग से और न धर्मशास्त्र से ही सिद्ध होता है। कर्ता के प्रयत्न से कर्म उत्पन्न होता है और कारणरूप क्षमता इसी प्रयत्न में रहनी चाहिए। इस प्रकार हमें क्षमता की कल्पना कर्म में करनी चाहिए न कि कर्ता में। इसके अतिरिक्त, 3 1, 3 में यह सिद्ध किया गया है कि नियोज्य पुरुष द्वारा अभिलषित परिणाम का साक्षात् कारण, कार्य है। यह कार्य कर्म नहीं हो सकता, क्योंकि कर्म अन्तिम परिणाम का साक्षात् कारण नहीं है। कार्य की उत्पत्ति कर्ता की कृति अर्थात् प्रयत्न द्वारा होती है, जिसका कारण नियोग (प्रेरणा) है।<sup>4</sup> प्रयत्न कर्ता के अन्दर एक परिणाम (कार्य) उत्पन्न करता है। प्रभाकर इसे भी नियोग का नाम देता है, क्योंकि यह कर्ता के लिए एक प्रेरक का कार्य करता है, जिसके कारण वह कर्म करने का प्रयत्न करता है, परन्तु वह नियोग, जब तक भाग्य इसमें सहायक न हो, परिणाम को उत्पन्न नहीं कर सकता, असाकि शालिकनाथ ने कहा है। प्रभाकर के मत<sup>5</sup> को समझना आसान नहीं है और वह कुमारिल के मत में कुछ उन्मत्त भी प्रतीत नहीं होता।

उद्योतकर ने अपूर्व के सिद्धान्त की आलोचना की है।<sup>6</sup> यह निम्न नहीं हो सकता, क्योंकि इसे नित्य मानने से मृत्यु सम्भव न हो सकेगी, क्योंकि पुण्य व

1 पूर्वमीमांससूत्र, 2 1 5।

2 कुलना टीकाएँ भीमाचार्य वी इत परिभाषा से याज्ञिक्य स्वर्वादिपलक कल्पन गुण-विशेष (न्यायकोश)।

3 सावरभाष्य 3 2 40।

4 3 1 3।

5 प्रवरणपरिच्छेदा पृष्ठ 185 के आगे।

6 न्यायवाचि 1 1, 7।

पाप भी नित्य हो जाएंगे। यदि अपूर्व एक है तो सब मनुष्यों के सुख और दुःख एकसमान होंगे। हम यह नहीं कह सकते कि यद्यपि अपूर्व एक है, किन्तु अभिव्यक्त करनेवाले साधन अनेक हैं, क्योंकि हम नहीं जानते कि अभिव्यक्त करनेवाला साधन क्या है, अर्थात् क्या यह परिणाम उत्पन्न करने की योग्यता है, अथवा अपूर्व से सम्बद्ध एक धर्म है। हम नहीं कह सकते कि अपूर्व और योग्यता एक ही हैं, या भिन्न हैं। यदि हम कहें कि गुप्त अपूर्व अभिव्यक्त किया गया है, तो हमारे लिए इसका समाधान करना आवश्यक होगा कि पहले यह गुप्त कैसे रहता है। यदि नित्य अपूर्व भिन्न-भिन्न पुरुषों के लिए भिन्न-भिन्न भी हो, तो भी अभिव्यक्त श्री कठिनाइयों से बच नहीं सकते। शङ्कराचार्य अपूर्व की प्रकल्पना की आलोचना इस आधार पर करते हैं कि यह अभौतिक नहीं है और तब तक यह कार्य नहीं कर सकता जब तक कि इसे चालित करनेवाला कोई आध्यात्मिक न हो। कर्मों के फलों की व्याख्या एकमात्र अपूर्व के सिद्धान्त से नहीं हो सकती। यदि कहा जाए कि ईश्वर अपूर्व के सिद्धान्त के अनुसार कर्म करता है, तो वेदान्त का ठीक यही मत है कि ईश्वर कर्म-विधान के अनुसार कार्य करता है।<sup>1</sup>

## 16. मोक्ष

जैमिनि और शबर ने मोक्ष की समस्या का सामना नहीं किया। उन्होंने स्वर्ग के जीवन का तो मार्ग निर्दिष्ट किया, किन्तु संसार से मुक्ति का मार्ग-निर्देश नहीं किया। परन्तु परवर्ती लेखक उन समस्या से बच नहीं सके, क्योंकि अग्य सम्प्रदायों के विचारकों का ध्यान इधर आकृष्ट था। प्रभाकर के अनुसार, धर्म और अधर्म के सर्वथा विलोप होने का नाम ही मोक्ष है, क्योंकि इनका व्यापार ही पुनर्जन्म का कारण है। इसकी परिभाषा इस प्रकार की है, "समस्त धर्म और अधर्म के विलोप हो जाने के कारण जो शरीर की समाप्ति है वही मोक्ष है।"<sup>2</sup> एक व्यक्ति यह पता लगाकर कि इस संसार में सुख दुःख के साथ मिश्रित है, मोक्ष की ओर अपने ध्यान को मोड़ता है। वह निषिद्ध कर्मों से बचने का प्रयत्न करता है और विहित कर्मों से भी बचता है, जो इस लोक में या परलोक में सुख दे सकते हैं। वह पूर्व-एकत्रित कर्म को पूर्णतया समाप्त कर देने के लिए जो आवश्यक परिशुद्धियाँ हैं उनमें से गुजरता है, और शून्य-धर्मः आत्मा के सत्यज्ञान से, जिसमें सन्तोष तथा आत्मनियन्त्रण सहायक होते हैं, अपने शारीरिक जीवन से मुक्ति पा जाता है।<sup>3</sup> केवल ज्ञान हमें बन्धन से मुक्ति नहीं दिला सकता, जिसकी प्राप्ति कर्म की सर्वथा समाप्ति से ही हो सकती है। ज्ञान आगे के लिए पुण्य व पाप के संचय को रोकता है।<sup>4</sup> यह प्रकट है कि प्रभाकर के अनुयायी केवल कर्म को ही अपने-आपमें मोक्ष प्राप्ति के लिए पर्याप्त नहीं मानते। कर्म, पुरस्कार की आशा में, आगामी जन्म की ओर ले जाता है। हमारी रूचियाँ तथा अरुचियाँ हमारे भावी जीवनो की निर्णायक हैं। यदि हम मोक्ष

1 कश्मिणाद् अपूर्वपिणाद् वा यथास्तु तथास्तु ईश्वरत्वं फलम् (शांकरभाष्य, 3 : 2, 41)।

2 आत्यन्तिकम् तु देहोच्छेदो निःशेषधर्मोपरिहायनिबन्धनो मोक्ष इति सिद्धम्। धर्मोपरिहाय-इति जीवन्तानु तासु योनिषु मयस्ति (प्रकरणपञ्चिका, तत्स्थालोक, पृष्ठ 156)।

3 शमदमत्रह्यधर्मादिकायोपबृंहितेनात्मज्ञानेन। पृष्ठ 157।

4 एक भिन्न मय के लिए देखिए भाट्टचिन्तामणि, बनारस एडीशन, पृष्ठ 57।

प्राप्त करना चाहते हैं तो हमें इस चक्र को अवश्य तोड़ना होगा। सुख और दुःख दोनों की समाप्ति का नाम मोक्ष है। यह परम आनन्द की अवस्था नहीं है, क्योंकि गुणविहीन आत्मा आनन्द को भी प्राप्त नहीं कर सकती। मोक्ष केवल आत्मा का प्राकृतिक स्वरूप है।<sup>1</sup>

कुमारिल के अनुसार, मोक्ष समस्त दुःख से रहित आत्मा की अपने स्वरूप में स्थिति है।<sup>2</sup> कुछ विचारक आत्मा के आनन्दानुभव को मोक्ष मानते हैं।<sup>3</sup> किन्तु यह कुमारिल के मत के विरुद्ध है, जो बलपूर्वक कहता है कि मोक्ष नित्य नहीं हो सकता जब तक कि यह निषेधात्मकस्वरूप न हो।<sup>4</sup> पार्थसारथि का भी मत है कि मोक्ष की अवस्था दुःख से मुक्ति है, सुखोपभोग नहीं है। आत्मा ज्ञान की शक्ति है। पदार्थों (विषयों) के बोध मानस तथा इन्द्रियों की क्रियाओं के कारण है। क्योंकि मोक्ष में इनका कोई अस्तित्व नहीं रहता, इसलिए आत्मा सब प्रकार की अभिव्यक्ति से रहित, अपने विशुद्ध सारतत्त्व में रहती है। यह सुख, दुःख और वैसे ही अन्य विशिष्ट गुणों से रहित एक अवस्था है। इसे चैतन्य की ऐसी अवस्था माना जा सकता है जिसमें कोई विषयपरक बोध अथवा किसी भी प्रकार की नवेदना नहीं होती। किन्तु कुमारिल मोक्ष को एक विध्यात्मक अवस्था—आत्मा का साक्षात्कार—मानता है, और यह अद्वैत वेदान्त के बिलकुल समीप है। उसके विचार में मोक्षप्राप्ति के लिए ज्ञान पर्याप्त नहीं है। उसका विश्वास है कि ज्ञानयुक्त कर्म से मोक्ष की प्राप्ति हो सकती है।

## 17 ईश्वर

पूर्वमीमासा अनेकों देवताओं के अस्तित्व को स्वीकार कर लेती है, जिससे कि वेदविहित आहुतियाँ उन्हें अर्पित की जा सकें। यह इन देवताओं के परे नहीं जाती, क्योंकि वैदिक धर्म के पालन में किसी सर्वोपरि शक्ति की कल्पना की आवश्यकता नहीं है। जैमिनि ईश्वर का निषेध उतना नहीं करते जितना कि उसकी ओर उपेक्षा का भाव रखते हैं। वैदिक धर्म के किसी भी व्यौरे में ईश्वर की सहायता आवश्यक नहीं है। धर्म की स्थापना एक नित्य स्वयंभू वेद के द्वारा हुई है, और हम पहले ही देख आए हैं कि किस प्रकार वेद को ईश्वर की कृति मानने के प्रयासों का प्रत्याख्यान किया गया है। यज्ञों के पुरस्कार किसी परोपकारी ईश्वर के कारण नहीं है। यहाँ तक कि जहाँ परिणाम तुरन्त प्रकट नहीं होते, वहाँ अपूर्व का अतीन्द्रिय सिद्धान्त उपस्थित कर दिया जाता है, और यह समय पर यज्ञ के कर्ता को उसके पुरस्कार की प्राप्ति में सहायता देता है। एक सर्वज्ञ सत्ता के अस्तित्व का कोई विश्वसनीय प्रमाण नहीं मिलता। प्रत्यक्ष, अनुमान तथा शब्दप्रमाण सब अनुपयोगी हैं। श्रुति के वे वाक्य जो धोषणा करते हैं 'वह सब जानता है', 'वह ससार को जानता है', यज्ञकर्ता के पुण्यों की बढा-चढाकर स्तुति करते हैं। कार्यों का सिलसिला और उससे निकलनेवाले परिणाम, बीजाकूर की भाँति, अनधिकाल से अनन्तकाल तक चलते रहते हैं। भीमासा उस सिद्धान्त को स्वीकार नहीं करती जिसके अनुसार सृष्टि और प्रलय बार-बार होते हैं। परिणमन तथा विनाश की प्रक्रिया निरन्तर चलती है। यह कल्पना करना व्यर्थ है कि सर्वोपरि प्रभु किसी एक समय में सब आत्माओं

1 स्वात्मस्फुरणरूप (प्रकरणपत्रिका पृष्ठ 157) ।

2 परमात्मप्राप्त्यवस्थामात्रम् ।

3 चित्तं स्वात्मनोऽप्यानुभूति ।

4 श्लोकावार्तिक मन्वन्धाक्षोपपरिहार, पृष्ठ 107 ।

की शक्तियों को निष्क्रिय बना देता है और जब एक नई सृष्टि का संचालन होता है तो उन्हें फिर से जागरित करता है। प्रमादकर यह तो स्वीकार करता है कि विश्व संपटक भाष है, जिसका आदि भी है और अन्त भी है, किन्तु वह यह मानता है कि पूर्ण इकाई के रूप में विद्वान का न आदि है, न अन्त है। मनुष्यों तथा पशुओं के शरीरों की उत्पत्ति में हम किसी दैवीय सत्ता के दृष्टक्षेप को नहीं देखते, क्योंकि वे अपने माता-पिता से उत्पन्न होते हैं। हम नहीं कह सकते कि परमाणु ईश्वर की इच्छा के अनुकूल कर्म करते हैं, क्योंकि हमारे अनुभव में प्रत्येक आत्मा उस शरीर पर कार्य करती है जो इसे मिला हुआ है। किन्तु परमाणु ईश्वर का शरीर नहीं है। यदि हम ईश्वर को शरीररूपी यन्त्र प्रदान करें भी, तो उस शरीर में क्रिया ईश्वर के ही प्रयत्न के कारण होगी। यदि वह प्रयत्न नित्य है तो परमाणु निरन्तर क्रियाशील रहेंगे। और न ही हम यह कह सकते हैं कि धर्म व अधर्म का कोई दैवीय निरीक्षक है, क्योंकि वे बुद्धिमत्पन्न व्यक्तियों से सम्बद्ध हैं। एक सत्ता, चाहे वह कितनी ही महान क्यों न हो, दूसरे के धर्म और अधर्म को नहीं जान सकती। ईश्वर अपनी इन्द्रियों अथवा मन के द्वारा दूसरों के धर्म को, जो अदृश्य है, प्रत्यक्ष नहीं कर सकता, क्योंकि वह उसके शरीर के बाहर है। धर्म और अधर्म पर ईश्वर के नियन्त्रण का क्या स्वरूप है, इसे समझना कठिन है। यह नियन्त्रण संयोग की अवस्था नहीं है, क्योंकि धर्म और अधर्म गुण हैं और संयोग द्रव्यों में ही सम्भव हो सकता है। यह समवाय की अवस्था भी नहीं है क्योंकि धर्म और अधर्म अन्य आत्माओं में समवाय-सम्बन्ध तो रहते हैं, और ईश्वर में नहीं रह सकते।<sup>1</sup>

कुमारिल स्याय के उस मत की आलोचना करता है जो तर्कों के द्वारा ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करता है, और घोषणा करता है कि वेदों का निर्माण ईश्वर द्वारा हुआ है। यदि वेद, जिन्हें ईश्वर की कृति समझा जाता है, कहते हैं कि ईश्वर जगत् का स्रष्टा है, तो इस प्रकार के कथन का कोई मूल्य नहीं है।<sup>2</sup> यदि स्रष्टा ने जगत् को बनाया है तो इसे कौन प्रमाणित करेगा? फिर, वह जगत् का निर्माण कैसे करता है? यदि उसका कोई भौतिक शरीर नहीं है, तो उसे सृष्टिरचना की कोई इच्छा भी नहीं हो सकती। यदि उसका कोई भौतिक शरीर है तो वह स्वयं उसके कारण नहीं हो सकता, और इस प्रकार हमें उसके लिए एक अन्य स्रष्टा मानना होगा। यदि उसका शरीर नित्य माना जाए तो वह जिन घटकों से बना है, क्योंकि पृथ्वी आदि तत्व तो तब तक उत्पन्न नहीं हुए थे? यदि उसकी रचनात्मक क्रिया से पूर्व प्रकृति का अस्तित्व है, तो अन्य पदार्थों के अस्तित्व का निषेध करने का कोई कारण नहीं है। दुःखों से भरे इस सत्ता को उत्पन्न करने में ईश्वर का क्या प्रयोजन है? भूतकाल के कर्म की व्याख्या लासू नहीं होती, क्योंकि इससे पूर्व सृष्टि न थी। दया के कारण वह सृष्टि की रचना नहीं कर सकता, क्योंकि ऐसे प्राणी नहीं थे जिनपर दया दिखाई जा सके। इसके अतिरिक्त, इस मत के अनुसार केवल सुखी प्राणियों की ही रचना की जानी चाहिए थी। हम यह नहीं कह सकते कि ऐसी सृष्टि की रचना सम्भव नहीं है जिसमें दुःख का अथ विद्यमान न हो, क्योंकि ईश्वर के लिए कुछ भी अनम्भव नहीं है। किन्तु यदि किसी कारणों से उसपर प्रतिबन्ध लगा हुआ है, तो वह सर्वव्यापक नहीं है। यदि सृष्टि की रचना ईश्वर के मनोरञ्जन के लिए है, तो उस प्रकल्पना से विरोध होता है जो कहती है कि ईश्वर सर्वथा सुखी है। इसमें ईश्वर बहुत

1 सा : प्राभाकरमोक्षानु, पृष्ठ 80-87।

2 क्लौकनातिक, सम्बन्धात्कषादिार, 114; भोदनासूत्र, 142।

अविज्ञ कष्टदायक परिश्रम में पड़ जाएँ, और न ही ससारके विनाश की उसकी इच्छा सम्भ्रमे आएँगी। हम उसकी वाणी पर क्यों विश्वास करें? क्योंकि यदि उसने जगत् का निर्माण न भी किया हो तो भी अपनी शक्ति की महत्ता दिखाने को वह ऐसा कह सकता है।<sup>1</sup> यदि लक्ष्मण अपने धर्म की मात्रा के कारण अन्यों से भिन्न है, तो धर्म केवल वेदों के द्वारा ही सम्भव है, और इस प्रकार ये सृष्टि से पूर्ववर्ती हैं।<sup>2</sup> यदि यह कहा जाए कि परमाणु ईश्वर की इच्छा के अनुसार कार्य करते हैं, तो ईश्वरेच्छा कैसे उदय होती है? यदि अदृष्ट सरोखे किसी कारण से इसे प्रेरणा मिलती है, तो वही ससार का भी कारण हो सकता है।<sup>3</sup> यदि ईश्वर अन्य वस्तुओं पर निर्भर करता है तो उसकी स्वतन्त्रता में अन्तर पड़ता है। यदि हम ईश्वर की इच्छा का आश्रय लेते हैं, तो ससार की व्याख्या के लिए वह पर्याप्त है, और कर्म की कोई आवश्यकता नहीं रह जाती।

देवताओं के देहधारी स्वरूप के विषय में शबर का विचार है कि वेद उक्त स्वरूप के विषय में केवल स्तुति के विचार से बहते हैं। यह कहने का कि "हमने तुम्हारा हाथ पकड़ लिया है" अर्थ होता है कि हम तुम्हारी शरण में आ गए हैं।<sup>4</sup> प्रभाकर और कुमारिल दोनों का मत है कि देवता देहधारी नहीं हैं। हम देवताओं की कृपा से अपने कर्मों का फल प्राप्त नहीं करते, और इसलिए उन्हें किसी प्रकार के भौतिक रूप की आवश्यकता नहीं है। यद्यपि मीमांसा के सत्यापकों ने देवताओं को किसी प्रकार की यथार्थता से सम्पन्न माना, परन्तु परवर्ती मीमांसक, मन्त्रों के महत्त्व पर बल देने की उत्सुकता में, तर्क करते हुए कहते हैं कि यज्ञकर्म को देवताओं के व्यक्तित्व से कोई सरोकार नहीं है, उसे मन्त्रों तक ही अपने ध्यान को सीमित रखना चाहिए। उनका मुकाब देवताओं को काल्पनिक मानने की ओर है और तो भी वे इसपर बल देते रहते हैं कि उन्हें आहुतिदा देने से पुरस्कार-प्राप्ति निश्चित है, चाहे उन्हें उद्दिष्ट वरके बने मन्त्रों से अलग उनका अस्तित्व ही न हो।<sup>5</sup>

पूर्वमीमासा पर लिखे गए एक आधुनिक ग्रन्थ में इस प्रश्न पर मीमांसा के मत को वेदान्त के मत के साथ समन्वय करने का सुकल्पित प्रयत्न किया गया है।<sup>6</sup> ऐसा तर्क दिया गया है कि यह ठीक है कि जैमिनि ईश्वर के पुरस्कारों का वितरण करनेवाले रूप का खण्डन करते हैं, परन्तु वह ईश्वर के सृष्टि का लक्ष्मण होने का निषेध नहीं करते। जहाँ अन्य दर्शन-पद्धतियों के मत में ईश्वर जगत् का सृष्टा भी है व फलों का प्रदाता भी है, वहाँ जैमिनि का विरोध यही है कि ईश्वर फलों का प्रदाता नहीं है। कोई भी पदार्थ जब मनुष्य को सुख या दुःख प्रदान करता है तो 'फल' कहलाता है। जब तक इसका सम्यन्ध किसी व्यक्ति के साथ सुख अथवा दुःख के रूप में नहीं है तब तक इसे 'फल' नहीं माना जा सकता।<sup>7</sup> जब कर्म को 'फल' का कारण कहा जाता है तो इसका तात्पर्य यह होता है कि यह पदार्थ वे सुखोपभोग का कारण है, केवल उसकी रचना से तात्पर्य नहीं होता। क्योंकि वादरायण अपने ग्रन्थ के तीसरे अध्याय में जैमिनि के मत पर

1 अष्टवशिपु ह्यनो वयादात्सर्वयंत्रवागनाउ 60।

2 एतान्वाचित् सम्बन्धाद्येषपरिहार 44 72 114 16।

3 वही 72 73।

4 10। 9 पर शबर को देखिए।

5 दण्डि आश्रय देवतान्वयविचारः।

6 पी० शास्त्री पूर्वमीमासा पृष्ठ 3।

विचार करता है, इसलिए वह जमिनि के इस भत पर आक्षेप करता है कि ईश्वर नहीं बल्कि अपूर्व पुरस्कारों के वितरण का कारण है। यदि जमिनि ने ईश्वर को स्रष्टा मानने से निषेध किया होगा, तो बादरायण ने निश्चित रूप से इसका खण्डन दूसरे अध्याय में किया होता, जो प्रतिपक्षियों को आलोचना के लिए ही रखा गया था। जमिनि ने अनुभव किया कि यदि संसार की अममानताओं का एकमात्र उत्तरदायित्व अकेले ईश्वर पर होता, तो वह पलपाट तथा क्रूरता के दोषों से मुक्त न हो सकता, और इस कारण मनुष्यों के नानाविध भाग्यो का कारण उसने उनके पूर्व आचरण को ही ठहराया। यह समाधान निरक्षय दिलानेवाला नहीं है, क्योंकि इससे पूर्व कि हम वस्तुओं से कुछ अथवा कुछ की प्राप्ति कर सकें, उनका पहले अस्तित्व आवश्यक है। यदि अपूर्व हमारे मुखों और दुस्रो का वितरण करनेवाला है, तो इसे जगत् का स्रष्टा भी होना चाहिए। यदि सृष्टिरचना के लिए ईश्वर आवश्यक है, तो अपूर्व केवल कर्म का सिद्धान्त होना चाहिए, जिसका ध्यान ईश्वर ने सृष्टि-रचना में रखा है। माक्षात् अथवा परीक्ष रूप में जैसे भी हो, ईश्वर जगत् का स्रष्टा तथा फलों का प्रदाता भी बन जाता है।

पूर्वमीमांसा के अन्दर का दृश्य स्थान इतना मन्तोषजनक था कि परवर्ती लेखक गुप्त मार्ग से ईश्वर को ले आए। अपूर्व का अचेतन तत्त्व उन सामंजस्यपूर्ण परिणामों को जो इसने धारण उत्पन्न हुए वही जाते हैं, प्राप्त नहीं कर सकता, इस आलोचना में जो बल था उसे अनुभव किया गया।<sup>1</sup> धर्मः-सर्वः दीवीय सिद्धान्त का प्रवेश हुआ। किन्तु इस सर्वोपरि प्रभु का कर्मविधान के अधीन होना आवश्यक नहीं है, क्योंकि कोई भी अपने ही स्वरूप के अधीन नहीं होता। कर्मविधान ईश्वर की निरन्तरता को व्यक्त करता है। जब कुमारिल यह स्वीकार कर लेता है कि कर्म और उपासना दोनों मोक्षप्राप्ति के लिए आवश्यक हैं, तो वह ईश्वर के अस्तित्व को निश्चित रूप से मानता है, यद्यपि निःसन्देह यह तर्क दिया जाता है कि उपासना भी एक प्रकार का कर्म है जो स्वयं अपने उचित फल को उत्पन्न करता है। यह प्रकट है कि बहुत पहले ही यह अनुभव कर लिया गया था कि मीमांसादर्शन यदि ईश्वरवाद से अपना सम्बन्ध नहीं जोड़ता तो विचारवान पुरुषों को सर्वोपरि प्रदात न कर सकेगा। इसलिए आपदेव और लौगाक्षिभास्कर घोषणा करते हैं कि यदि यज्ञ का सम्पादन सर्वोपरि प्रभु के सम्मान में किया जाता है तो यह उच्चतम कल्याण की प्राप्ति कराएगा। इस प्रवृत्ति को अपनी पूर्ण सीमा तक वेदान्तदेशिक के ईश्वर मीमांसाग्रन्थ में पहुंचाया गया है।

पूर्वमीमांसा में नैतिक पक्ष पर बल दिया गया है। कर्म के स्थिर सिद्धान्त को संसार की परम यथार्थता समझा गया है। ईश्वर न्यायपरायणता अथवा धर्म है। धर्म की विषयवस्तु वेदों में रखी गई है, और वेद, केवल ईश्वर के मन की प्रकाश में लाते हैं। कुमारिल कहता है : "यह शास्त्र जिसे वेद कहा जाता है, जो शब्दों के रूप में ब्रह्म है, एक सर्वोपरि आत्मा का स्थापित किया हुआ है।"<sup>2</sup> कुमारिल अपनी पुस्तक का प्रारम्भ शिव के प्रति प्रार्थना से करता है : "मैं उसे प्रणाम करता हूँ जिसका शरीर विशुद्ध शान

1. साम्बो, 3, 2, 41।

2. शब्दब्रह्मं नि यन्वेद शास्त्रं वेदाध्ययमुच्यते।

तदप्यभिहित सर्वभवेन परमात्मना ॥ (तन्त्रवातिक, पृष्ठ 719।)





## सातवां अध्याय

# वेदान्तसूत्र

प्रस्तावना—शुद्धात्मा तथा सूत्र की रचना का ढाल—अन्य  
सम्प्रदायों के साथ सद्य—अध्यात्म-विद्या संबंधी विचार—उपनिषद् ।

### I. प्रस्तावना

वेदान्तदर्शन पर विशेष ध्यान देना केवल इसलिए आवश्यक नहीं कि इसका दार्शनिक महत्त्व है अपितु इसलिए भी आवश्यक है क्योंकि भारत देश के धर्म में यह अंतर्प्रोत है और इस देश में यह अन्य सभी विचारपद्धतियों की अपेक्षा अधिक जीवित रूप में विद्यमान है। आधुनिक समय के हिन्दू विचारकों का जन्म के विषय में जो दृष्टिकोण है उसका निर्णय करने में वेदान्त का ही किसी न किसी रूप में प्रमुख भाग है।

'वेदान्त' शब्द का यौगिक अर्थ है—वेद का अन्त, अथवा वेदसिद्धान्त जो वेदों के अन्तिम अध्यायों में प्रतिपादित किए गए हैं, और ये ही उपनिषदें हैं। उपनिषदों के विचार भी वही हैं जो वेद का अन्तिम अथवा वेदों का सार<sup>1</sup> हैं। वेदान्तसूत्र का दूसरा नाम ब्रह्मसूत्र भी है, क्योंकि यह ब्रह्म-सम्बन्धी सिद्धान्त की व्याख्या है और शारीर-कर्म<sup>2</sup> भी इसी का एक अन्य नाम है इसलिए कि यह निरुपाधिक आत्मा की अभिव्यक्ति के विषय में प्रतिपादन करता है। जहाँ एक ओर जिनमि का कर्मभोगांसा ग्रन्थ वेदविहित धर्म तथा उसके फलफल का अनुसंधान करता है वहाँ बादरायण का उत्तरमीमांसा-दर्शन उपनिषदों के दार्शनिक व ईश्वरज्ञान-सम्बन्धी विचारों का वर्णन करता है। दोनों एकत्र मिलकर सम्पूर्ण वेद के प्रतिपाद्य विषयों का प्रमवद्ध अनुसंधान करते हैं।<sup>3</sup> उपनिषदें केवलमान सत्य के प्रति विविध दृष्टिकोणों से किए गए दृष्टिपातों की एक शृंखला हैं, किन्तु महत्त्वपूर्ण प्रश्नों पर अन्तिम रूप से विचार करने के प्रति प्रयास नहीं है। तो भी ऐसे व्यक्तियों के ऊपर जो उन्हें ईश्वरीय प्रेरणा द्वारा प्राप्त सत्य करके मानते हैं, यह दर्शन का उत्तरदायित्व है कि उपनिषदों की शिक्षाएं एक संगतरूप में परिपूर्ण इकाई हैं और बादरायण का प्रयास इसी प्रकार के प्रमवद्ध कार्य की दिशा में है। उसका ग्रन्थ क्रमवद्ध दर्शन न होकर ईश्वरज्ञान-विषयक एक व्याख्या है। "बादरायण के ग्रन्थ का उपनिषदों के साथ वही सम्बन्ध है जैसाकि त्रिदिचयन रुद्रिवादियों का 'यू टेंटामेण्ट' के साथ है। यह उपनिषदों की शिक्षाओं का अनुसंधान करता है, जो ईश्वर, जगत् तथा आत्मा के संसारचक्र में भ्रमण के विषय में सच्चा भोज की अवस्थाओं के विषय में है। यह प्रत्यक्ष में दिखाई पड़ने वाली सिद्धान्त-सम्बन्धी असंगतियों का निराकरण

1 "निर्णय नैतद्वद् वेदे वेदान्ताः सृष्टिनिष्ठिताः" (मुक्तिरूपनिषद्) । गौतम ने उपनिषदों तथा वेदान्त (22-9) में भेद किया है, किन्तु परम्परा के अनुसार बराबर पढ़ी जाना जरा रूढ़ है कि उपनिषदों के अनुयायी वेदान्त के अनुयायी हैं।

2 शारीर, देह।

3 सुमना कीलिए, वेदान्तसम्बन्धितुसम्बन्धनार्थत्वात् सूत्राणाम् (शाकरभाष्य, I : 1, 1) ।

करता है, उन्हें परस्पर क्रमबद्ध रूप में जोड़ता है, और विशेष करके इसका उद्देश्य विरोधियों के आक्षेपों से बचना है।<sup>1</sup> पांच सौ पचपन सूत्रों के अन्दर, जिनमें से प्रत्येक दो या तीन शब्दों से बने हैं, समग्र दर्शन का परिष्कार किया गया है। सूत्र अपने-आपमें विजड अर्थ नहीं देते, किन्तु सब कुछ उनके भाष्यकार के ऊपर निर्भर करता है। उन्हें प्रोटियस के समान किसी नियमित रूप में नहीं पकड़ा जा सकता। उनकी शिक्षाओं की व्याख्या कभी तो साकार ईश्वरवाद के उज्ज्वल प्रकाश में की जाती है और कभी-कभी अस्पष्ट भाववाचक निरपेक्षवाद के रूप में की जाती है। वास्तिकवाद के विभिन्न सम्प्रदायों में बहुत प्रारम्भ से ही भिन्न-भिन्न विचार-परम्पराएँ स्थापित हो गई थी, जिन्हें गकर तथा रामानुज प्रभृति विचारकों ने लेखबद्ध किया। टीकाकारों ने जिनमें प्रमुख है गकर, भास्कर, यादवप्रकाश, रामानुज, केशव, नीलकण्ठ, मध्व, बलदेव, बल्लभ तथा विज्ञानभिक्षु,<sup>2</sup> एक समान विचारधारा का परिष्कार नहीं किया और इसलिए इस विषय का निर्णय करना कि इनमें से किसको सूत्र के ठीक-ठीक समझने के लिए पथ-प्रदर्शक माना जाए, सरल कार्य नहीं है, क्योंकि इनकी टीकाएँ ऐसे समय में लिखी गईं जबकि वे सिद्धान्त अत्यन्त गम्भीर सगंय तथा वादविवाद के विषय बन चुके थे। वे अपनी-अपनी व्याख्याओं का विकास पूर्व-निर्धारित मतों के आधार पर ही करते हैं, यहाँ तक कि कभी कभी शब्दों के घात्वर्थ तथा स्पष्ट अर्थों को भी दृष्टि से ओझल कर देते हैं, जिससे कि वे सन्दर्भ को खींच-खाचकर अपने दार्शनिक सिद्धान्तों की सचाई को सिद्ध करने में प्रयोग कर सकें। सूत्र ऐसे दुर्लभ ग्रन्थों में से एक ग्रन्थ है, जिसमें से प्रत्येक व्यक्ति को अपना अभिलषित सिद्धान्त अपनी-अपनी योग्यता के अनुसार प्राप्त हो सकता है।

वादरायण के ग्रन्थ में वेदान्त के अन्य शिक्षकों के उल्लेखों से यह स्पष्ट विदित है कि उस समय उपनिषदों की कितनी ही स्वतन्त्र व्याख्याएँ, जो वादरायण की व्याख्याओं से भिन्न थी, प्रचलित थीं।<sup>3</sup> जिस समय वादरायण ने अपने सूत्र का निर्माण किया उस समय भी परस्पर से मुक्तारमा<sup>4</sup> के लक्षण-सम्बन्धी तथा जीवात्मा के ब्रह्म के साथ सम्बन्धपरक मुख्य मुख्य विषयों में भी परस्पर मतभेद विद्यमान थे।<sup>5</sup> आश्चर्य की सम्मति है कि जीवात्मा का ब्रह्म के साथ भेदाभेद-सम्बन्ध है, अर्थात् जीवात्मा ब्रह्म से न तो नितान्त भिन्न है

1 श्रुतसूत्र 5 पृष्ठ 21।

2 भारतीय परम्परा के अनुसार गुरु को भी सर्वप्रथम टीकाकारों में माना गया है, श्वर ने अपने पूर्वमीमांसाभाष्य में वृत्तिकार उपपत्त का नाम लिया है। श्वर का भी यह मत है (3 3 53)। रामानुज और उसके अनुयायी उसे बौधायन कहते हैं। वेदान्तशेषका की घोषणा है कि उत्त एक ही व्यक्ति को दोनो नामों से पुकारा गया है। दामिड टक भट्ट प्रपच भारवि कापदि ब्रह्मगान्ध और गृहदेव की टीकाएँ उपलब्ध नहीं हैं। ऐसा प्रतीत होता है। हम शाकरभाष्य 1 1 4 1 2 23 1 3 19, 1 4, 12 4 3 14।

3 वाकरी (1 2 30 3 1, 11 4 3 7 4 4 10) बौद्धबोधि (1 4 21 3 4 45 4 4, 6) आश्वरथ्य (1 2 29 1 4 20) काशकृतत्वन (1 4 22) काण्वीजिनि (3 1 9), आदित्य (3 4 44) और जैमिनि। महाभारत में भी इनके मतों का वर्णन नहीं है।

4 4 3 7 14 4 4 5 7 1

5 1 4 20 22।

और न ही नितान्त अग्रिन्न है।<sup>1</sup> औदुलोमि का मत है कि मोक्ष से पूर्व जीवात्मा ब्रह्म से सर्वथा पृथक् तथा भिन्न रहता है—मोक्ष अवस्था में ब्रह्म के अन्दर सर्वथा लीन हो जाता है<sup>2</sup> और काशकृत्स्न का विचार है कि जीवात्मा तथा ब्रह्म परस्पर सर्वथा तादात्म्य-सम्बन्ध से हैं और ब्रह्म ही किसी न किसी रूप में अपने को जीवात्मा के रूप में प्रकट करता है।<sup>3</sup> परवर्ती टीकाकार भी उक्त मतों में से ही एक मत को स्वीकार करते हैं। यह प्रकट है कि उपनिषदें स्वयं पर्याप्त विवाद का विषय रही हैं और बादरायण का वेदान्तविषयक विचार एक प्रमुख विचार-सम्प्रदाय का निष्कर्ष है, यद्यपि अन्यान्य सम्प्रदाय भी, जो पर्याप्त मात्रा में प्रसिद्ध थे विद्यमान थे।

## 2. सूत्रकार तथा सूत्र की रचना का काल

शंकराचार्य से आरम्भ करके बराबर परम्परा यही रही है कि वेदान्तसूत्र के कर्ता बादरायण हैं। चूँकि बादरायण का नाम अनेक स्थलों पर अन्य पुरुष<sup>4</sup> में आया है इसलिए स्वभावतः मन में यह शंका उत्पन्न होती है कि बादरायण इसका रचयिता नहीं है।<sup>5</sup> किन्तु प्राचीन भारत में इस प्रकार अन्य पुरुष के प्रयोग का कोई असाधारण रिवाज नहीं था और इससे रचयिता कोई अन्य व्यक्ति है इस प्रकार की अर्थापत्ति न निकाली जानी चाहिए। भारतीय परम्परा के अनुसार, वेदान्तसूत्र का रचयिता बादरायण तथा व्यास एक ही व्यक्ति हैं। शंकर के अनुयायी, गोविन्दानन्द, वाचस्पति और आनन्द गिरि व्यास तथा बादरायण को एक ही बताते हैं। रामानुज, मध्व, वल्लभ और बलदेव वेदान्त-सूत्र का रचयिता व्यास को बताते हैं। कहीं-कहीं इस मत का खण्डन इस आधार पर किया जाता है कि जैमिनि, जिसका उद्धरण बादरायण ने स्थान-स्थान पर दिया है, व्यास का शिष्य था, यदि हम महाभारत, विष्णुपुराण तथा भागवत पर मरोसा करें, और इस प्रकार जैमिनि तथा बादरायण के ग्रन्थों में पारस्परिक उल्लेख गुरु व शिष्य के सम्बन्ध में परस्पर संगत नहीं बैठते। शंकर, गोविन्दानन्द तथा आनन्दगिरि का मत है कि इसमें असंगति कुछ नहीं है।<sup>6</sup> किन्तु स्वयं शंकराचार्य का इस विषय में क्या मत था यह स्पष्ट नहीं ज्ञात होता।<sup>7</sup>

1 1. 4, 20।

2 1. 4, 22।

3 1. 3, 26, 1 : 3, 33; 3 : 2, 41, 3 : 4, 1, 3 : 4, 8; 3 : 4, 19; 4 : 3, 15;

4 4, 7, 4 : 4, 12।

4 उदाहरण के लिए श्रुतन का तर्क है कि जैमिनि और बादरायण ने श्रुत, जिनमें से प्रत्येक में अपना तथा दूसरे का उद्धरण है, किसी परवर्ती सम्पादक ने एक ग्रन्थ में संपूरीत कर दिए, जिनके ऊपर उपवर्ण ने टीका लिखी और अन्तिम पूर्वभोगात्मा के ऊपर शबरभाष्य तथा ब्रह्मसूत्रों पर शंकर-भाष्य का आधार हुआ ('दशमस्क सिस्टम आफ दि वेदान्त', पृष्ठ 24, पादटिप्पणी 17)।

5 देखें, वैलवानकर : 'मल्लिचल औरमिष आफ दि वेदान्त सूत्राड',—'इण्डियन फिलामफिकल रिव्यू', अक्टूबर 1918, में और अभयकुमार मुहाडत 'जीवात्मा इन ब्रह्मसूत्राड', पृष्ठ 8।

6 शंकर ब्रह्मसूत्र पर की गई अपनी टीका के एक वचन में लिखता है कि टापर ने कलियुग के प्रति सन्नमनज्ञान में एक प्राचीन ऋषि तथा वैदिक शिक्षक अपान्तरतमम् विष्णु की प्रेरणा से ब्रह्म-सूत्र नाम से उल्लेख किया। चूँकि शंकर ने यह नहीं कहा कि यह ब्रह्मसूत्रों का

ब्रह्मसूत्र में सांख्य, वैशेषिक तथा जैन और बौद्ध सम्प्रदायों के मतों की ओर भी परीक्षित संकेत पाया जाता है। शंकर, रामानुज, मध्व, और बल्लभ 2 3 45 और 4 1 10, में ऋग्वेद गीता के उल्लेखों (15 7 8, 24), और उक्त आचार्यों में से प्रथम तीन, अर्थात् शंकर, रामानुज और मध्व, 4 1 10 में गीता (7 11) के उल्लेख के बारे में एकमत हैं। सूत्रों में वर्णित अनेकों नाम श्रौत सूत्रों में भी पाए जाते हैं, यथा आश्वलायन में आश्वमेध, कात्यायन में वादरि, काण्वीजिनि और काशकृत्स्न, तैत्तिरीय प्रातिसारण्यसूत्र में आत्रेय। बौद्धायन के गृह्यसूत्र में आत्रेय, काशकृत्स्न तथा वादरी के नामों का उल्लेख है, इसी प्रकार भारद्वाज गृह्यसूत्र में भी आत्रेय का उल्लेख है। काशकृत्स्न एक अत्यन्त प्राचीन टीकाकार है। पाणिनि अष्टाध्यायी पर रचित महाभाष्य में औड़लोमी का उल्लेख आया है।<sup>1</sup> गरुडपुराण पद्मपुराण और मनुस्मृति में वेदान्तसूत्र का उल्लेख है और हरिवंश में, जिसे ह्योर्गिस ने 200 वर्ष ईसा के पश्चात् का बना हुआ माना है, इस विषय के स्पष्ट उल्लेख पाए जाते हैं। कीच का मत है कि वादरायण का समय 200 वर्ष (ईसा के बाद) से आगे का नहीं माना जा सकता।<sup>2</sup> भारतीय विद्वानों का मत है कि उक्त सूत्र का निर्माण 500 से 200 वर्ष ईसापूर्व के बीच के काल में हुआ। फ्लेजर इसे 400 वर्ष ईसापूर्व का बताता है।<sup>3</sup> मैक्समूलर का कहना है, "भगवद्गीता का जो कोई भी काल हो (और यह महाभारत का एक भाग है), वेदान्तसूत्र और वादरायण का काल अवश्य इससे पूर्व होना चाहिए।"<sup>4</sup>

### 3. अन्य सम्प्रदायों के साथ सम्बन्ध

वादरायण के वेदान्त का जैमिनि के मीमांसादर्शन के साथ ठीक-ठीक सम्बन्ध क्या है इसे भिन्न-भिन्न टीकाकारों ने भिन्न-भिन्न रूप में बतलाया है।<sup>5</sup> रामानुज वृत्तिकार से सहमत होकर मानता है कि दोनों मीमांसादर्शन एक ही प्रथ

रचयिता है इसलिए विधिकर्मन और उसके पश्चात् तैत्तग इस परिणाम पर पहुंचे कि शंकर की दृष्टि में दोनों व्यक्ति भिन्न थे (ए नाट ऑन वादरायण जनल आफ एशियाटिक सोसाइटी बम्बई खंड 16 1881 पृष्ठ 190)। जहां भी शंकर ने व्यास का उद्धरण दिया है वहां कहीं भी ऐसा संकेत नहीं मिलता कि व्यास गृह्यसूत्रों का रचयिता है (2 1 12, 2 3, 47)। भगवद्गीता तथा महाभारत के शान्तिपर्व के अनेकों उल्लेख गृह्यसूत्रों में हैं इसलिए यदि हम टीकाकारों की दावों को स्वीकार करें, अर्थात् सूत्रों का रचयिता तथा महाभारत का लेखक एक ही है, तो उक्त दावों का तात्पर्य सरलता से समझ में नहीं आ सकता।

1 4 1, 14।

2 कर्ममीमांसा पृष्ठ 6। किंतु जैकोबी का विश्वास है कि सूत्र का निर्माण 200 और 450 वर्ष ईसा के पश्चात् के बीच हुआ (जर्नल आफ दि अमेरिकन ओरियंटल सोसाइटी, 1911)।

3 'सिन्देरी हिस्टरी आफ इण्डिया', पृष्ठ 196।

4 'सिक्स सिंटेन्स आफ इण्डियन फिलोसफी', पृष्ठ 113। गृह्य, 'जीवात्मन इन दि ब्रह्मसूत्र'।

5 वादरायण ने जैमिनि का अनेक स्थान पर उल्लेख किया है यथा 1 2, 28, 1 2, 31, 1 3, 31, 1 4, 18, 3 2, 40, 3 4, 2, 3 4, 18, 3 4, 40, 4 3 12, 4 4 5, 4 1, 11।

से सम्बन्ध रखते हैं, किन्तु शंकर का मत इससे भिन्न है। यह सम्भव है कि दोनों प्रारम्भ में एक ही सामान्य ग्रंथ के दो भाग रहे हों।<sup>1</sup> दोनों मीमांसादर्शन गुरयन, वैदिक दर्शन हैं और प्रारम्भ में तथा मुख्यरूप में धृति अथवा वेद अर्थात् ईश्वरीय ज्ञान के भाष्यरूप में थे। बादरायण ने न्याय का कहीं भी उल्लेख नहीं किया। योग को सांख्य के साथ जोड़ा जाता है और सांख्य की जो समालोचनाएँ हैं वे सब योग के ऊपर भी पड़ती कही जाती हैं।<sup>2</sup> सांख्य का संप्रदान बहुत विस्तार के साथ मिलता है।<sup>3</sup> और अनेक स्थलों पर उसका उल्लेख पाया जाता है।<sup>4</sup> यही एक ऐसा दर्शन है जिसके प्रति अत्यन्त बादर-भाव दिखाया गया है, कुछ तो इसलिए कि इसके प्रतिपादित सिद्धान्त बादरायण को भी अभिमत है और कुछ इसलिए कि इसका समर्थन मनु तथा छान्त सत्रोपे ऋषियों ने किया है।<sup>5</sup> वैशेषिक के सिद्धान्तों की समालोचना भी गई है<sup>6</sup> और हमें ज्ञात होता है कि बादरायण के समय में वैशेषिक दर्शन की शक्ति अधिक नहीं थी। बौद्धमत के अनेक सम्प्रदायों, लोकायत और भागवत के सिद्धान्तों पर भी विवाद मिलता है।<sup>7</sup> सूत्र के रचयिता के ऊपर भगवद्गीता तथा भागवतों के आस्तिकवाद का पर्याप्त मात्रा में प्रभाव हुआ है।

#### 4. अध्यात्मविद्या-सम्बन्धी विचार

वेदान्तसूत्र चार अध्यायों में विभक्त है। प्रथम अध्याय में ब्रह्म का आधारभूत यथार्थता के रूप में प्रतिपादन किया गया है। उपर विषय के ऊपर जो भिन्न भिन्न वैदिक मत हैं उनका समन्वय करना इसका प्रयोजन है। धर्म के सम्बन्ध में कोई भी व्याख्या हो तथा ईश्वर, आत्मा और जगत् के सम्बन्ध में कोई भी समाधान हो, इन सबके लिए ऐसे व्यक्तियों के धार्मिक अनुभवों का विचार करना आवश्यक होता है, जो धोषणापूर्वक कहते हैं कि उन्होंने निरयसता के दर्शन किए हैं, और प्रत्येक दार्शनिक सिद्धान्त को समीक्षप्रद बनने के लिए भूतकाल के ऋषियों के लेखक अनुभवों के अन्दर समन्वय स्थापित करना आवश्यक है। पहले अध्याय में हमें ब्रह्म के स्वरूप एवं इस दृश्यमान जगत् तथा जीवात्मा के साथ उसके सम्बन्ध का वर्णन मिलता है। दूसरे (अविरोध) अध्याय में उस विचार के ऊपर जो आपत्तियाँ उठाई गई हैं उनका समाधान किया गया है और विरोधी सिद्धान्तों की समालोचना भी गई है। इसके अन्दर ईश्वर के ऊपर जगत् किमप्य निर्भर है इसका भी विदग्धन कराया गया है तथा उस ईश्वर के भीतर से

1 देखें, ब्रह्मसूत्रों पर रामानुजभाष्य, 1 2, 1। जैकोबी - 'जर्मन आर दि अमेरिकन जोरि-शरल मोगाइटी', 1910। ह्यूमन ने पुण्डे 'टेस्टामेंट' के अन्तर्गत नये 'टेस्टामेंट' की रचना होने की उपाया की है, जहाँ विषय से बड़ा जीवन आध्यात्मिक जीवन में बदलता है ('ह्यूमन सिस्टम आफ दि वेदान्त', पृष्ठ 20)।

2 2 1, 3।

3 1 1, 5-11, 1 : 4, 1-13, 2 : 1, 1-12, 2 : 2, 1-10।

4 1 1, 18, 1 2, 19; 1 : 2, 22; 1 : 3, 3; 1 : 3, 11, 1 : 4, 28; 2 : 1, 29;

2 - 3, 51, 4 2, 21।

5 देखें, ब्रह्मसूत्रों पर सांख्यभाष्य, 1 : 4, 28।

6 2 : 2 11-17।

7 देखें, 2 2 1-45; 1 : 4, 28; 3 : 3, 53-54।

क्रमिक विकास तथा उसीके अन्दर पुनर्विलय का भी वर्णन दिया गया है और अन्तिम भाग में<sup>1</sup> आत्मा के स्वरूप, उसके गुण, ईश्वर, शरीर तथा अपने कर्मों के साथ सम्बन्ध के विषय में रोचक मनोवैज्ञानिक विवेचन भी दिया गया है। तीसरे अध्याय में ब्रह्म-विद्या की प्राप्ति के साधनों तथा उपायों पर विचार किया गया है। इसमें हमें पुनर्जन्म और साधारण मनोवैज्ञानिक<sup>2</sup> तथा ईश्वरज्ञान-सम्बन्धी<sup>3</sup> विषयों पर भी विवेचन मिलता है जिसके साथ श्रुतिभाष्य सम्बन्धी अनेक टिप्पणियाँ भी हैं। चौथे अध्याय में ब्रह्मविद्या के पुरस्कारों का प्रतिपादन है। इस अध्याय में कुछ व्यौरे के साथ मृत्यु के पश्चात् आत्मा का निष्क्रमण तथा दोनो मार्गों, अर्थात् देवयान तथा पितृयान, द्वारा संचार तथा उस मुक्ति के स्वरूप का भी वर्णन है ब्रह्मा से लौटकर फिर ससारचक्र में आगमन नहीं होता है। प्रत्येक अध्याय में चार हिस्से (पाद) हैं और प्रत्येक हिस्से में जो सूत्र हैं वे किसी न किसी वर्ग के अन्तर्गत आ जाते हैं, जिन्हें अधिकरण की सजा दी गई है। भिन्न-भिन्न टीकाकारों में पाठभेद भी कहीं-कहीं पाया जाता है, किन्तु ये सब भेद कुछ महत्त्व के नहीं हैं।<sup>4</sup>

वादरायण वेद को नित्य मानता है<sup>5</sup> और शास्त्रप्रमाण ही उसकी दृष्टि में बहुत महत्त्वपूर्ण है।<sup>6</sup> वह स्पष्टरूप में घोषणा करता है कि तर्क अथवा विचार के द्वारा अध्यात्मज्ञान सम्बन्धी मत्स्य की प्राप्ति सम्भव नहीं है।<sup>7</sup> वह यह भी स्वीकार करता है कि ज्ञान के दो ही स्रोत (साधन) हैं, अर्थात् श्रुति और स्मृति, और वह इन्हें प्रत्यक्ष, तथा अनुमान के<sup>8</sup> नाम से पुकारता है, सम्भवतः इसलिए कि स्मृति, जैसाकि शंकर का सुभाव है कि स्मृति को ज्ञान के आधार (प्रामाण्य) की आवश्यकता होती है जबकि श्रुति को नहीं, क्योंकि वह स्वतः प्रमाण है। ईश्वरीय ज्ञानरूप श्रुति को, जो स्वतः प्रकाशित है, प्रत्यक्ष माना गया है। श्रुति से वादरायण का तात्पर्य उपनिषदों से है और स्मृति से उसका तात्पर्य भगवद्गीता, महाभारत तथा मनुस्मृति से है। जिस प्रकार सांसारिक ज्ञान में अनुमान का आधार प्रत्यक्षज्ञान है, इसी प्रकार स्मृति का आधार श्रुति है। वादरायण अन्य किसी प्रमाण को नहीं मानता। वह इस जीवन को दो भिन्न-भिन्न क्षेत्रों में विभक्त करता है, एक जो विचार का विषय है और यह प्रकृति का क्षेत्र है जिसके अवयव हैं मन, बुद्धि तथा अहंभाव, और दूसरा क्षेत्र है अचिन्त्य, और वह ब्रह्म है। दूसरे क्षेत्र में केवल शास्त्र ही हमारे पथप्रदर्शक हैं।<sup>9</sup> ऐसा एक भी तर्क जो वेद के अनुकूल नहीं है, वादरायण की दृष्टि में निरर्थक है। तर्क का प्रारम्भ विभिन्न सद्यसों से होता है। किन्तु ब्रह्म के विषय में हम यह नहीं कह सकते कि यह अन्य गुणों से धून्य तथा अमुक-अमुक लक्षणों से युक्त है। इसलिए तर्क अन्तर्दृष्टि-सम्बन्धी ज्ञान के अधीन है<sup>10</sup> और वह

1 2 3 15 और जाने भी।

2 3 2 1, 10।

3 3 2, 11-41।

4 देखें धनदासकर 'दो मल्टिपल आवरशिप आफ दि वेदान्त सूत्राज, पृष्ठ 144-45, 'इण्डियन फिलॉसॉफिकल रिव्यू'।

5 1 3, 29।

6 1 1, 4।

7 2 1, 11।

8 1 3, 28, 3 2, 24, 4.4, 20।

9 1 1, 3, 2. 1, 27।

10 2 1 6, 2. 1, 11।

अन्तर्दृष्टि मन्त्रित तथा समाधि के द्वारा ही प्राप्त हो सकती है।<sup>1</sup>

वेदान्तग्रन्थ के अनुसार, मीरय में वर्णित पुरुष और प्रकृति स्वतन्त्र पदार्थ नहीं हैं, किन्तु एक ही यथार्थसत्ता के परिचित रूप हैं। यथार्थ अनन्ती का अनेकत्व सम्भव ही नहीं। एकमात्र अनन्त सत्ता, अर्थात् ब्रह्म, को ही उपनिषदों में वर्णित सर्वोच्च यथार्थसत्ता का रूप बताया गया है। प्रथम अध्याय में उपनिषदों में दिए गए ब्रह्म सर्वश्री अनेक वर्णनों के ऊपर हमें विचार-विमर्श मिलता है।<sup>2</sup> वही जगत् का उद्भव स्थान, आघार तथा अन्त है,<sup>3</sup> जो विद्वत् का निमित्त तथा उपादान भी है। वह बिना साधनों के सृष्टि को रचना करता है।<sup>4</sup> ब्रह्म को यथार्थता का एक मनोवैज्ञानिक प्रमाण प्रगाढ़ विद्या (मुद्रुप्ति) की अवस्था की साक्षी में मिलता है।<sup>5</sup> ब्रह्म को जट्टरूप-अघान अथवा जीवात्मा के साथ न विनाश देना चाहिए। उसके अन्दर सब धर्म जोत-प्रोत हैं।<sup>6</sup> और वही आन्तरिक विद्या तथा पञ्चप्रदशक है।<sup>7</sup> उसमें निर्मेतता, सत्यार्थ, सर्वज्ञता, सर्व-शक्तिमत्ता आदि गुण विद्यमान हैं।<sup>8</sup> उसके ब्रह्माण्ड-सम्बन्धी रूपों का भी प्रतिपादन किया है। वह विचारता ज्योति है, सूर्य में जो स्वर्णमय पुरुष है वह वही है, आकाश भी वही है, तथा विद्वत्तया वायु अथवा प्राण भी वही है।<sup>9</sup> जीवात्मा में प्रकाश (ज्योति) भी वही है।<sup>10</sup> अनुप्य के हृदय में उसका निवास है।<sup>11</sup> इसी रूप में उसका चिन्तन करना चाहिए, और हमें स्वतन्त्रता से बर्झ है कि हम सर्वव्यापक ईश्वर को एक परिमित देस के अन्दर विद्यमान भी मान ले सकते हैं। समस्त पदार्थों का परम अविच्छान एकमात्र सर्वोपरि आरम्भ है और वही प्रत्येक पदार्थ का स्रोत तथा एकमात्र यथार्थ पूजा और श्रद्धा के योग्य है।<sup>12</sup>

जट पदार्थ तथा चेतन जीवात्माएँ सर्वोपरि सत्ता के साथ किस प्रकार सम्बद्ध हैं ? क्या हम इन्हें उसी प्रकार समझें जैसाकि सीता में अतलाया गया है, अर्थात् एक-मात्र यथार्थसत्ता के ही यह उच्चतम तथा निम्नतम श्रेणी के अभिन्नरूप हैं ? मूल इस विषय में हमें कोई स्पष्ट मार्ग नहीं दिखाता। उपनिषदों के सृष्टि-सम्बन्धी विचार की अस्पष्टता इसमें भी पाई जाती है। ब्रह्म जो स्वयं अजन्मा है तथा नित्य है।<sup>13</sup> सम्पूर्ण विश्व का कारण है।<sup>14</sup> प्रत्येक भौतिक तत्त्व ब्रह्म के द्वारा रचा गया है।<sup>15</sup> यदि प्रारम्भिक तत्त्वों के अन्दर गति होने से जगत् का विकास हुआ तो भी वह शक्ति जिसके द्वारा उक्त विकास सम्भव हुआ, ब्रह्म के द्वारा ही ही बर्झ। जैसाकि कहा जाता है वह तत्त्वों की रचना करके स्वयं उनके अन्दर प्रविष्ट हो गया और उक्त तत्त्वों में स्थित यह ब्रह्म ही है

1 3 2, 24।

2 1 . 2 और 3।

3 1 1, 2।

4 2 : 1, 23-27।

5 1 1, 9।

6 2 1, 37।

7 1 1, 20।

8 1 : 2, 1-2, 2 : 1, 30।

9 1 - 1, 20-23।

10 1 : 1, 24।

11 1 : 2, 7।

12 1 : 1, 7।

13 2 : 3, 9।

14. 1 : 1, 5, 1 : 2, 1, 2 : 1, 22, 1 : 1, 22।

15 2 : 3, 7।

जो अत्यान्य पदार्थों की सृष्टि को कार्यरूप में परिणत करता है।<sup>1</sup>

यह पहले बतलाया जा चुका है कि ब्रह्म ही जगत् का उपादान कारण और ब्रह्म ही निमित्त कारण है।<sup>2</sup> ब्रह्म सब पदार्थों का स्रष्टा है और अपने को सब पदार्थों के रूप में परिणत कर देता है, जैसेकि मिट्टी अथवा सोना ही मिट्टी तथा सोने के पदार्थों के रूप में परिणत हो जाते हैं। सूत्र में<sup>3</sup> कारण तथा कार्य के परस्पर सम्बन्ध के स्वरूप के विषय में अर्थात् ब्रह्म तथा जगत् पर विचार किया गया है। कारण और कार्य के तादात्म्य-सम्बन्ध को दो दृष्टान्तों के द्वारा समझाया गया है। ठीक जिस प्रकार कपड़े का एक धान जब लिपटा हुआ रहता है, तो अपने स्वरूप को ठीक-ठीक प्रकट नहीं करता, किन्तु जब उसे फैलाया जाता है तभी अपने स्वरूप को पूर्ण रूप से प्रगट करता है, यद्यपि दोनों अवस्थाओं में कपड़ा वही एकसमान है। इसी प्रकार कारण और कार्य एक ही है, भले ही उसके गुण परस्पर-भिन्न प्रतीत होते हों।<sup>4</sup> फिर जैसे जब श्वास को रोक लिया जाता है तो मनुष्य कोई कर्म नहीं कर सकता, यद्यपि वह बराबर जीवित रहता है और जब वह श्वास को छोड़ देता है तो वह अपने अंगों को हिला सकता है, यद्यपि इस सारी अवस्था में श्वास एक ही है, इसी प्रकार कारण और कार्य भिन्न-भिन्न कर्मों को उत्पन्न करते हैं, यद्यपि वे एक ही हैं।<sup>5</sup> ब्रह्म और जगत् परस्पर भिन्न नहीं हैं<sup>6</sup> वैसे ही जैसेकि मिट्टी का पात्र मिट्टी से भिन्न नहीं है।<sup>7</sup> यद्यपि टीकाकार इस विषय में सहमत है कि कारण कार्य से भिन्न नहीं है तो भी ब्रह्म तथा जगत् के तादात्म्य की उन्होंने भिन्न-भिन्न प्रकार से व्याख्या की है। बादरायण की दृष्टि में अनन्य शब्द के प्रयोग से तात्पर्य भिन्नता का अभाव अथवा परिवर्तन नहीं है। इस परिवर्तन की व्याख्या करने के लिए ही शंकर ने अविद्या की कल्पना की है। जगत् का अस्तित्व ऐसे ही व्यक्तियों के लिए है जो अविद्या के प्रभाव में हैं, जैसेकि कल्पनात्मक साप ऐसे ही मनुष्य के लिए है जिसे रस्सी के विषय में भ्रम हुआ है। अन्य टीकाकारों ने 'परिणाम' अर्थात् परिवर्तन की कल्पना का आश्रय लिया है। छान्दोग्य उपनिषद् में कारण और कार्य के दृष्टान्त के लिए मिट्टी, सोना और लोहा तथा इनसे बने पदार्थों को चुना गया है, रस्सी और साप अथवा सीप और चादी को नहीं। सान्त पदार्थों की यथार्थता ब्रह्म के परिणामस्वरूप होने ही से है। "ब्रह्म जगत् का उपादान कारण है" इस प्रकार के कथन से यही ध्वनित होता है कि यह जगत् ब्रह्म के सारतत्त्व का ही परिणमित रूप है।<sup>8</sup> जगत् कोई भ्रान्ति अथवा स्वप्न के समान ढाँचा नहीं है किन्तु एक यथार्थ एव विध्यात्मक ठोस पदार्थ है, जिसकी उत्पत्ति, स्थिति तथा विलय भी ब्रह्म के अन्दर होता है।<sup>9</sup> बादरायण का मत है कि सृष्टि-रचना की शक्ति निर्मल एव निर्दोष ब्रह्म की अपनी शक्ति है, जिस प्रकार से

1 2 : 3, 13 ।

2 1 : 4, 23-27 ।

3 2 : 1, 14-20 ।

4 2 : 1, 19, शांकरभाष्य ।

5 2 : 1, 20, शांकरभाष्य । रामानुज के अनुसार, कार्य कारण की ही परिवर्तित अवस्था का नाम है । शंकर भी स्वीकार करता है कि यह जगत् ब्रह्म का अवस्थान्तर ही है, जैसे कि कपड़ा धागे का ।

6 2 : 1, 14 ।

7 1 : 1, 4, 1 : 4, 22 ।

8 1 : 1, 26, और भी देखें, 2 : 3, 7 ।

9 3 : 2, 3 ।



कि ताप अग्नि की अन्तर्निहित शक्ति है।<sup>1</sup> ब्रह्म अपनी लीला के लिए<sup>2</sup> अपने को जगत् के रूप में विकसित<sup>3</sup> करता है किन्तु इससे उसके अन्दर न तो किञ्चिन्मात्र परिवर्तन होता है<sup>4</sup> और न उसका ह्रास ही होता है। बादरायण को इस विषय की चिन्ता नहीं है कि वह यह सब कैसे सम्भव है इसकी व्याख्या करे। रामानुज तथा अग्न्याग्न्य आचार्यों की भांति वह यह भी नहीं कहता कि ब्रह्म की शक्ति अद्भुत है जिसके द्वारा अचिन्त्य वस्तु की भी प्राप्ति हो सकती है। वह हमारा ध्यान श्रुति के प्रत्यक्ष में परस्पर-विरोधी वाक्यों की ओर आकृष्ट करते हुए हमें सावधान करता है कि श्रुति के प्रामाण्य के विषय में शंका करने का हमें कोई अधिकार नहीं है। दार्शनिक दृष्टि से यह उत्तर असन्तोषजनक है। इस स्थिति का समाधान शंकर करता है और परस्पर विरोध की श्रुति की अपेक्षा वैयक्तिक विचारों के ऊपर डाल देता है और तर्क करता है कि ब्रह्म ही जगत् के रूप में परिणत नहीं होता है। हम, जिनके अन्दर भ्रान्तिदोष है, यह समझते हैं कि एक दूसरे के रूप में परिवर्तित हो जाता है। उसका मत है कि परम यथार्थता ब्रह्म है, जो निर्विकल्प आत्मा है, और उसका तर्क है कि ज्ञाता, ज्ञात तथा ज्ञान सब कुछ किसी न किमी प्रकार से ब्रह्म ही के अन्दर निहित है। रामानुज का मत इससे भिन्न है। वह जब एक निर्मल, अद्वितीय ब्रह्म के अतिरिक्त अनादि जगत्प्रवाह की समस्या में आकर घिर जाता है तो श्रुति का आश्रय दूँडता है। असम्भव भी ईश्वर के लिए सम्भव है,<sup>5</sup> जिनकी अद्भुत शक्तियाँ हैं।<sup>6</sup>

बादरायण<sup>7</sup> कहता है कि आत्मा ज्ञाता है जिसे शंकर ने बुद्धि का रूप दिया, किन्तु रामानुज इसे बुद्धिसम्पन्न ज्ञाता मानता है। वल्लभ शंकर के साथ सहमत है किन्तु केशव के विचार में आत्मा ज्ञान तथा ज्ञाता दोनों ही हैं। जीवात्मा कर्ता है।<sup>8</sup> जन्म तथा मृत्यु का सम्बन्ध शरीर से है, आत्मा से नहीं<sup>9</sup> क्योंकि वह अनादि है। यह अनादि नित्य है।<sup>10</sup> जीवात्मा को सूक्ष्म कहा गया है अर्थात् अणु के आकार का। रामानुज, मध्व, केशव, निम्बार्क, वल्लभ और श्रीकण्ठ इमी मत को मानते हैं। शंकर का मत है कि आत्मा सर्वव्यापक अर्थात् विभु है यद्यपि सासारिक अवस्था में इसे आणविक समझा जाता है।<sup>11</sup> बादरायण

1 1 3, 1।

2 2 1, 33।

3 1 4, 26।

4 2 1, 27।

5 देखें रामानुजभाष्य, ब्रह्मसूत्रों पर, 2 : 1, 27।

6 ब्रह्मसूत्र के अनुसार (3 2, 3) यह जगत् स्वप्नों की भांति माया नहीं है। 'माया' शब्द जैसेकि सर्वाचीन वेदान्त से स्पष्ट है अत्यन्त आमक है। हम इसका अर्थ भास्कर से महमत होकर अर्थ-प्रत्ययशून्यत्व, अथवा शंकर से सहमत होकर दृष्टनष्टस्वरूपत्व, अथवा रामानुज के साथ मिलकर आश्रयार्थकत्व, अथवा वल्लभ के अनुसार सर्वभावनासाम्य भी ले सकते हैं।

7 2 3, 18।

8 2 : 3, 33-39।

9 2 3, 16।

10 2 3, 18।

11 देखें, 2 : 2, 19-28। ब्रह्मसूत्र के अनुसार, जीव चार वर्ग के हैं : जरायुज, अण्डज, स्पेदज, तथा उद्भिज। ये सब चेतनायुक्त माने गए हैं, यद्यपि चेतनता की भेदिया भिन्न-भिन्न है। वनस्पति तथा पौधे अपनी चेतना को वाणी से प्रकट नहीं कर सकते, क्योंकि उनमें तमोगुण की प्रधानता है।

का मत है कि ब्रह्म जीवात्मा के अन्दर है, यद्यपि ब्रह्म के स्वरूप पर आत्मा के स्वरूप का कोई असर नहीं होता।<sup>1</sup> चूँकि जीव और ब्रह्म भिन्न भिन्न हैं जिस प्रकार सूर्य का प्रकाश और सूर्य भिन्न है और जिस प्रकार प्रकाश को बादल ढक लेते हैं किन्तु सूर्य पर उनका असर नहीं होता, इसी प्रकार जब जीव दुःख भोगता है तो ब्रह्म दुःख का भागी नहीं होता।<sup>2</sup> शरीरधारी आत्मा कर्म करती है और सुख भोगती है तथा पुण्य और पाप का संचय करती है और सुख व दुःख में लिप्त होती है, किन्तु सर्वोपरि आत्मा का स्वभाव इसके विपरीत है और वह सब प्रकार की बुराई (पाप) से परे है।<sup>3</sup> 'तत एवमग्नि' और 'अयमात्मा ब्रह्म' इत्यादि वाक्य यह दर्शाने का प्रयत्न करते हैं कि दोनों अर्थात् ब्रह्म और आत्मा, ईश्वर और मनुष्य यथार्थ में एक हैं। यदि ब्रह्म सबका कारण है तो यह जीवात्मा का भी कारण है। परम दैवीय तत्त्व इसको सभी अभिव्यक्तियाँ में विद्यमान है। प्रत्येक जीवात्मा ईश्वरीय आत्मा की भागीदार है। बादरायण के कथन से यह स्पष्ट नहीं होता कि ठीक किस रूप में जीवात्मा ब्रह्म के साथ सम्बद्ध है अर्थात् विश्वात्मा के अक्ष के रूप में अगवा आभास (प्रतिबिम्ब) के रूप में।<sup>4</sup> बादरायण निर्देश करता है कि आश्वमेध, बौद्धलोमि और काशकृत्स्न जीवात्मा के ब्रह्म के साथ संचय के विषय में भिन्न-भिन्न स्थिति रखते हैं। आश्वमेध का विचार है कि वेद्य-सम्बन्धी अर्थ में भी आत्मा ब्रह्म का अक्ष है। बौद्धलोमि का मत है कि प्रगाढ निद्रा (सुषुप्ति) की अवस्था में आत्मा का कुछ समय के लिए ब्रह्म के साथ संयोग हो जाता है। काशकृत्स्न, जिसकी सम्मति का समर्थन शंकर भी करता है, मानता है कि ब्रह्म पूर्ण तथा अविभक्त तत्त्व में जीवात्मा के आकार में विद्यमान रहता है और बादरायण केवल इन भिन्न-भिन्न मतों का वर्णन तो अवश्य करता है, किन्तु इनमें से वह किस मत का समर्थक है वह नहीं कहता।<sup>5</sup> शंकर ने इस वाक्य का कि जीव सर्वोपरि पर्यायसत्ता का अक्ष है अर्थ यह लिया है कि मानो यह अक्ष के समान है।<sup>6</sup> (अक्ष इव) चूँकि ब्रह्म हिस्सों से मिलकर नहीं बना है इसलिए यौगिक अर्थ में भी उसके हिस्से नहीं हो सकते। शंकर तथा बल्लभ बलपूर्वक कहते हैं कि जीव प्रभु (ब्रह्म) का एक अक्ष है क्योंकि उनमें परस्पर भेद भी है और तादात्म्य भी है। रामानुज, निम्बार्क, बलदेव और श्रीकृष्ण का विचार है कि जीव ब्रह्म का एक वास्तविक अक्ष है इसी प्रकार जैसाकि किसी प्रकाशमय पुच्छ, यथा अग्नि अथवा सूर्य, से निकलने वाला प्रकाश उक्त पुच्छ का अक्ष होता है। इस मत का कि जीव सर्वोपरि ब्रह्म से भिन्न भी है और अभिन्न भी है जैसेकि एक साप अपनी कुण्डलियों से भिन्न है भी और भिन्न नहीं भी है,<sup>7</sup> स्पष्टन किया गया है। किन्तु रामानुज मानता है कि सूत्र में ब्रह्म का प्रकृति के साथ जो सम्बन्ध है उसका प्रतिपादन किया गया है और वह इस मत का स्पष्टन करता है कि प्रकृति केवल ब्रह्म की

1 1 2 8।

2 2 3 46। शंकर केवल की टीका भी रत्नें।

3 1 1 17 और भी देखें 2 1 22।

4 2 2 43 और 50।

5 1 4 19 22।

6 2 3 43 शंकरभाष्य।

7 3 2 27।

एक भिन्न मुद्रामात्र है किन्तु ब्रह्म से भिन्न नहीं है, जैसेकि सांप की कुण्डलियां केवल भिन्न मुद्रा ही हैं किन्तु सांप से भिन्न नहीं हैं। रामानुज का तर्क है कि जीव और प्रकृति दोनों ब्रह्म के अंश हैं। केदाव का तर्क है कि प्रकृति दोनों है अर्थात् ब्रह्म से भिन्न भी है और ब्रह्म के साथ उसका तादत्म्यभाव भी है, जैसेकि सांप और उसका फल भिन्न-भिन्न हैं किन्तु जब सांप को एक सम्पूर्ण इकाई के रूप में लिया जाता है तो भिन्न नहीं भी है। प्रकृति ब्रह्म के साथ एकरूप है क्योंकि इसका अस्तित्व ही ब्रह्म के ऊपर निर्भर है और यह ब्रह्म से भिन्न है क्योंकि इसका नाम और रूप अलग है। जीव भी, ब्रह्म से भिन्न भी है और अभिन्न भी है और यह भेद निश्चित रूप से यथार्थ है।<sup>1</sup> बादरायण ब्रह्म तथा जीवात्मा के भेद को यथार्थ मानता है इस विषय को प्रबल समर्थन प्राप्त है और यह भेद आत्मा के मोक्ष प्राप्त कर लेने के पश्चात् भी विद्यमान रहता है। जीव आकार में सूक्ष्म होने पर भी समस्त शरीर में व्याप्त रहता है जैसेकि घन्दन का थोड़ा-सा लेप भी सारे शरीर को क्षीतलता पहुँचा देता है।<sup>2</sup>

यह जगत् ईश्वर के सकल्प का परिणाम है। यह उसीकी लीला अथवा खेल है। किन्तु इसका अर्थ यह नहीं कि उसने पाप और दुःख की सृष्टि भी अपनी प्रसन्नता के लिए की, जैसाकि किसी-किसी धार्मिक योजना में लिखा मिलता है कि निम्न श्रेणी के प्राणी रहें जो उसकी अनन्त महत्ता की प्रशंसा करेंगे तथा उसका यश गाएँगे। एक ऐसा ईश्वर जो आनन्दमय है और जो प्राणियों के दुःख में प्रसन्नतासाध करता हो वह ईश्वर ही नहीं है। मनुष्य-जाति में जो विभिन्नता पाई जाती है उसका निर्णय मनुष्यों के अपने कर्म के आधार पर होता है।<sup>3</sup> ईश्वर की शक्ति भी मनुष्यों के पूर्वजन्मों के ऊपर विचार करने के कारण से परिमित हो जाती है। सुख का विषम रूप में विभाग जो देखा जाता है वह प्रकट करता है कि इस जगत् में एक ऐसी नैतिक व्यवस्था है जिसे ईश्वरेच्छा कहा जाता है। इस प्रकार से प्रह्लाद न तो पक्षपाती ही है और न ही निन्द्य है और उसे स्वेच्छा-पूर्वक इस प्रकार की स्वतन्त्रता अथवा उत्तरदायित्वहीनता भी प्राप्त नहीं है, जिन दोषों का आरोप किसी-किसी ईश्वरज्ञानवेत्ता ने ईश्वर के नाम पर कर दिया है। यदि ईश्वर की कठोर निष्पक्षता के दोष का इस सिद्धान्त से निराकरण हो जाता है कि वह प्रत्येक मनुष्य को उसके अपने कर्म के अनुसार सुख अथवा दुःख प्रदान करता है तो इस दूसरे मत का कि ईश्वर स्वयं उचित एवं अनुचित आचरण<sup>4</sup> का कारणरूप कर्ता है, कोई समाधान नहीं होता। यदि प्रत्येक प्रकार के कर्म का प्रेरक ईश्वर ही है, तब तो वही कर्ता और दुःख का भोक्ता दोनों हो जाता है। ऐसा प्रतीत होता है कि वह अनन्त परम्परा में

1. 3 : 2, 27-28 पर केदाव की टीका।

2. 2 3, 21। सूत्र के अनुसार जीव का निवास स्थान हृदय अथवा हृत्पद्म है जोकि स्नायु-जाल के मेरुदण्ड का जटिल नेट्र है जहाँ कि 101 भिन्न-भिन्न नाडियां मिलती हैं। उन सबमें से सुषुम्ना एक नाडी है जो बराबर उनमें से गुजरती हुई शीर्षस्थान तक पहुँचती है। मृत्युकाल समीप याने पर जाता आत्मा प्रभु की कृपा से हृदय की शक्ति को छिन्न-भिन्न करके सुषुम्ना के मार्ग में विष्ट हो जाती है और कपाल में छिद्र करके शरीर से निकल जाती है। (4 : 2, 17)। जब जीव शरीर से बाहर निश्चलता है तो यह सूक्ष्म इन्द्रियो से, मन तथा मुख्य प्राण से, आवृत रहता है (3 : 1, 1-7; 4 : 2, 3-21)। यह उच्छेक साथ फिर से जन्म लेता है।

3. 2 1, 34।

4. 3 : 2, 41, कोपीतकि उपनिषद्, 3 : 8।

इस प्रकार से जकड़ा हुआ है कि वह स्वयं ही अपने को अच्छाई और बुराई का फल देने-वाला भी है। यहाँ पर फिर सूत्र श्रुति का ही आशय लेता है किन्तु परस्पर विरोध के निराकरण का कोई प्रयत्न नहीं करता।

सूत्र के तीसरे अध्याय में इस विषय का प्रतिपादन किया गया है कि किस प्रकार नैतिक साधना के द्वारा एक मनुष्य को ऐसा शरीर प्राप्त हो सकता है जो परब्रह्म के ज्ञान की प्राप्ति करा सके। उपनिषदों में वर्णित जो साधारण नियम हमारे अपने साधनों की पवित्रता के लिए दिए गए हैं उन्हें सूत्र में स्वीकार किया गया है।<sup>1</sup> साधारण-तथा ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य इन तीन उच्चवर्णों को यज्ञ आदि करने का अधिकार दिया गया है। इसके अतिरिक्त सूत्र और स्त्रियाँ भी प्रभु की कृपा से मुक्ति को प्राप्त कर सकते हैं।<sup>2</sup> सूत्र के रचयिता का कहना है कि क्रियात्मक सेवा के भाव तथा ससार के त्याग को भी धर्मग्रन्थों का समर्थन प्राप्त है।<sup>3</sup> उक्त ग्रन्थकार का अपना भुक्ताव भी त्याग-भाव के साथ कर्मवीरता के जीवन<sup>4</sup> को परस्पर संयुक्त करने की ओर है। अज्ञानता से किया गया कर्म किन्तु समस्त कर्म नहीं, आध्यात्मिक ज्ञान की प्राप्ति में बाधक होता है।<sup>5</sup> मोक्षप्राप्ति के पश्चात् जो भी स्वतन्त्रता इस लोक में हमें प्राप्त होती है, अर्थात् जीवन्मुक्त की अवस्था, उसमें भी कर्म करने का विधान है।<sup>6</sup> उपनिषदों का अनुसरण करते हुए सूत्र भी देवताओं की पूजा के विधान की अनुमति देता है जोकि अपने उपासकों को बरदान देते हैं, यद्यपि ये भी सर्वोपरि ब्रह्म से ही शासित होते हैं।<sup>7</sup> यथार्थता प्रतीकों अथवा लिंगों से परे है और इनके अन्दर सन्निविष्ट नहीं है किन्तु तो भी मनुष्य की दुर्बलता का विचार करके उक्त प्रतीकों को उपासना की अनुमति दी गई है।<sup>8</sup> परब्रह्म अव्यक्त है अर्थात् उसकी कोई अभिव्यक्ति नहीं है, यद्यपि 'सराधना'<sup>9</sup> में उसका साक्षात्कार होता है। ईश्वर का साक्षात्कार ही सर्वोच्च कोटि का धर्म है। ऐसे व्यक्ति जो इस प्रकार की आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि को विकसित नहीं कर सकते, शास्त्रों पर भरोसा रखते हैं। मनुष्य का अन्तिम लक्ष्य आत्मा को प्राप्त करना है।<sup>10</sup> हम यह नहीं कह सकते कि आत्मा के साथ इस प्रकार का मिलन तादात्म्यस्वरूप का है अथवा संयोग तथा साहचर्य का है। वादरायण जीवन्मुक्ति में विश्वास करता है। ब्रह्मज्ञान हो जाने पर उन कर्मों का, जिन्होंने फल देना अभी प्रारम्भ नहीं किया है, विनाश हो जाता है।<sup>11</sup> यद्यपि शरीर तब तक विद्यमान रहता है जब तक कि, वह कर्म जो फल देना प्रारम्भ कर चुके हैं,<sup>12</sup> पूर्णतया शेष नहीं हो जाते।

चौथे अध्याय में हमें वर्णन मिलता है कि किस प्रकार जीवात्मा देवयानमार्ग से

- 1 2 3, 40-42।
- 2 1 3, 34-38 3 4 38।
- 3 3 4, 9।
- 4 3 4, 32-35।
- 5 3 4, 26।
- 6 3 4, 32।
- 7 3 2, 38 (1)।
- 8 4 1, 4।
- 9 3 2, 23 24।
- 10 1 1 9।
- 11 4 1, 13 15।
- 12 4 1, 19।

ब्रह्म को प्राप्त करती है, जहाँ मे फिर समारचक मे सौटना नहीं होता। चौथे अध्याय के 4, 5-7 सूत्र में मुक्तात्मा के लक्षणों पर विचार-विमर्श किया गया है। औडुलोमि के अनुसार इसका मुख्य स्वरूप 'विचार' है। जैमिनि का मत है कि मुक्तात्मा में उच्च-कोटि के अनेक गुण विद्यमान होते हैं और सूत्रकार अपना मत प्रकट करते हुए भी कहता है कि उक्त दोनों ही विचारों का समन्वय युक्तियुक्त है। मोक्ष प्राप्त करने पर मुक्तात्मा अनन्त धाँवत तथा ज्ञान प्राप्त कर लेती है। इसका वर्णन करने के पश्चात् सूत्रकार यह भी स्पष्ट कर देता है कि कोई भी मुक्तात्मा सृष्टिरचना, शासन तथा विश्व के महार की शक्ति प्राप्त नहीं करती<sup>1</sup> क्योंकि ये कार्य केवल एकमात्र ईश्वर के ही हैं। मध्य और रामानुज उक्त वाक्य की व्याख्या सरलता के साथ कर लेते हैं, क्योंकि यह उनके अपने सिद्धान्त अर्थात् जीवात्मा तथा ईश्वर के मध्य स्थायी भेद मानने के सर्वथा अनुकूल पड़ता है।<sup>2</sup> किन्तु वादरायण का मत इस विषय में विनकुल स्पष्ट नहीं है। जहाँ कुछेक वाक्य उक्त भेद को स्थिर<sup>3</sup> बताते हैं, अन्य वाक्य केवलमात्र उसका समाधान कर देते हैं।<sup>4</sup>

## 5 उपसंहार

वादरायण सत्ता के अद्वैतवाद-विषयक विचार का मर्मार्थन करता है। उसे बहुदेवतावाद अथवा अनेक स्वतन्त्र और एकसमान परम यथार्थसत्ताओं अथवा अजन्मा जीवात्माओं या ईश्वर तथा सत्तान के मध्य द्वैतभाव आदि से कोई सरोकार नहीं। ब्रह्म के विषय में जो दो मत हैं अर्थात् निर्विघ्न चिन्मात्रा का स्वरूप, जैसाकि वादरी, काशकृष्ण और औडुलोमि मानते हैं, और सविघ्न शरीरपारी प्रभु, जैसाकि आश्वरथ्य तथा जैमिनि मानते हैं, ये दोनों मत सूत्रकार को अभीष्ट हैं। सूत्र की पद्धति से यह ठीक-ठीक निर्णय करना सम्भव नहीं है कि ग्रन्थकार के मन में उक्त दोनों मतों के समन्वय का क्या प्रकार रहा होगा। उपनिषदों का मत स्पष्ट है कि ब्रह्म अविकारी अथवा परिवर्तनरहित तथा नित्य है। यह जगत् परिवर्तनशील तथा अस्थायी है। इस प्रकार का कार्य विपरीत गुण रखनेवाले कारण में कैसे प्रकट हो सकता है? सूत्र श्रुति के आधार पर केवल इतना ही कहना है कि ब्रह्म विश्व के रूप में परिष्कृत हो जाता है और इन्द्रियातीत रहता है।<sup>5</sup>

'ब्रह्मकारणता' की अत्यधिक यथार्थ परिभाषा करने का प्रयत्न करने पर हमें भिन्न-भिन्न मत मिलेंगे। शंकर का तर्क है कि ब्रह्म जगत् की उत्पत्ति करता है किन्तु उसमें ब्रह्म के अन्दर कोई भी विशिष्ट परिवर्तन नहीं होता, रामानुज तथा वल्लभ का मत है कि यह जगत् वस्तुतः ब्रह्म के द्वारा बना है, अर्थात् ब्रह्म वस्तुतः जगत् के रूप में परिणत हो गया है। फिर, वादरायण का कहना है कि यद्यपि ब्रह्म जीवात्मा के अन्दर है तो भी जीव के दोषों के कारण ब्रह्म के अन्दर कोई विकार नहीं हुआ, क्योंकि दोनों के स्वभाव में परस्पर भेद

1 4 : 4, 17।

2 1 : 1, 17।

3 4 : 4, 17 और 21।

4 4 : 2, 13 और 16।

5 1 : 4, 27।

जो है।<sup>1</sup> वह ब्रह्म और जीवात्मा के अन्दर दोनों भावों को अर्थात् तादात्म्य तथा भेदभाव को मानता है। उक्त स्थिति के सम्बन्ध में कोई तर्कसम्मत कथन उसने नहीं किया। शंकर को यह असम्भव जचता है कि किस प्रकार सूत्रकार के ब्रह्म-विषयक विचारों को उपनिषदों के अन्दर प्रतिपादित निर्गुण तथा निर्विशेष ब्रह्म के ऊपर लागू किया जा सकता है। किन्तु अन्य भाष्यकार सूत्रकार की परिभाषाओं को सर्वोपरि ब्रह्म के सम्बन्ध में सर्वथा उपयुक्त मानने को उद्यत हैं। इन भाष्यकारों का तर्क है कि सूत्रकार दो प्रकार के ब्रह्म की कल्पना से अनभिज्ञ है एक जगत् के मिथ्यात्व से भी अनभिज्ञ है। सूत्रकार साध्य का अण्डन तथा सृष्टिरचना सम्बन्धी कल्पनाओं पर इतनी गम्भीरता के साथ विवाद न करता यदि उसके मत में यह केवल आभासमात्र होता, क्योंकि उस अवस्था में इस जगत् के स्रष्टा का कोई प्रश्न ही न उठता। यह भी हो सकता है कि वादरायण दैवीय स्वभाव के वस्तुतः परिवर्तनशील पक्ष में विश्वास करता हो, अर्थात् उसके स्वगत भेद में, जिसके कारण ब्रह्म में विविध पदार्थों के रूप में तथा व्यक्तिगत मनुष्य-जीवन में भी अपने को अभिव्यक्त करने की योग्यता है। तो भी इस विषय में कोई स्पष्ट कथन नहीं मिलता है।

मुक्तात्मा की दशा ब्रह्म से अविभाग की दशा है। इस साधारण से अविभागरूपी नियम की नानाविध व्याख्या हो सकती है, जोकि इसे परवर्ती भाष्यकारों से प्राप्त होती हैं। शंकर इसका तात्पर्य यह समझता है कि विद्वात्मा के साथ इसका सम्पूर्ण भाव से तादात्म्य है, किन्तु रामानुज के अनुसार ईश्वर के साथ आशिक ऐक्य होता है। शंकर की विचार पद्धति में दोनों के लिए गुणादृश है। नीतिशास्त्र के प्रश्न पर वादरायण ने, त्याग का कर्म के साथ क्या सम्बन्ध है, इसपर सर्वथा विचार-विमर्श नहीं किया है और उद्देश्य-प्राप्ति के लिए इनके अन्दर कहा तक क्षमता है, इस विचार पर भी प्रकाश नहीं डाला है। धर्म के क्षेत्र में वह ब्रह्म की अव्यक्त मानता है, किन्तु तो भी स्वीकार करता है कि उसका आध्यात्मिक रूप में साक्षात्कार हो सकता है। दोनों के समन्वय की आवश्यकता है।

वादरायण के सूत्र में भी उपनिषदों की विशेषता के समान अनिश्चितता तथा सन्दिग्धता पाई जाती है। सूत्र में उपनिषदों की ही शिक्षा का प्रतिपादन करने का प्रयत्न किया गया है और इसीलिए इसके अन्दर अनेक प्रकार के सन्देह तथा वाद-विवाद के अङ्गों का समावेश है। यदि सूत्र के अन्तर्गत विचारों की विशिष्टता को और सूक्ष्मता के साथ समझने का कोई प्रयत्न किया जाएगा तो अनेक विरोधी चट्टानों तथा आध्यात्मिक विघ्नों का सामना करने की सम्भावना हो सकती है। अन्त में हम यह देखने का प्रयत्न करेंगे कि किस प्रकार एक ही समान सूत्रों में आध्यात्मिक मनोदृष्टियों में भिन्नता रहने के कारण नानाविध व्याख्याओं की उत्पत्ति होती है।

## गाठवां अध्याय

### शंकर का अद्वैत वेदान्त

प्रस्तावना—शंकर का जन्मकाल तथा जीवन—साहित्य—गौडपाद—अनुभूत ज्ञान का विश्लेषण—सृष्टिरचना—नीतिशास्त्र और धर्म—गौडपाद और वीडघर्म—भर्तृ-हरि—भर्तृ प्रपञ्च—उपनिषदों तथा ब्रह्मसूत्र के साथ शंकर का सम्बन्ध—शंकर तथा अन्य मन्त्रप्रदाय—भारमा—ज्ञान का तन्त्र या रचना—अरण्य—अनुमान—शास्त्र-प्रमाण—विपयिचिन्तानुवाद का निराकरण—सत्य की कसौटी—शक्तिज्ञान की अपूर्णता—अनुभव—अनुभव, तर्क तथा युक्ति—परा तथा स्वयं विद्या—शंकर के सिद्धान्त और कुछ पाश्चात्य विचारों की तुलना—विषयनिष्ठ धर्म : देश, काल और कारण—ब्रह्म—ईश्वर अथवा शरीरधारो परमात्मा—ईश्वर का मायिक रूप—जपन् का निष्पात्य—मायावाद—अविद्या—यया जपन् एक प्राप्ति है—माया और अविद्या—प्राकृतिक जपन्—श्रीवारा—सारांश और जीव—आत्मा और जीव—ईश्वर और जीव—एक जीववाद तथा अनेकजीववाद—नीतिशास्त्र—शंकर के नीतिशास्त्र पर किए गए कुछ आरोपों पर विचार—कर्म—बोझ—परलोक—धर्म—उपसंहार ।

#### I. प्रस्तावना

शंकर का अद्वैतवाद, एक महान् कल्पनात्मक साहस और तार्किक सूक्ष्मता का दर्शन है। इसका उग्र धृष्टिवाद, इसका कठोर तर्क जोकि मनुष्य की भासायी तथा विश्वासों के प्रति उपरामता का भाव लिए अपने मार्ग पर आये ही आये चलता जाता है, इसका धार्मिक तत्त्व-सम्बन्धी उद्देश्यों से अपेक्षाकृत स्वातन्त्र्य, यह सब एकसाथ मिलकर इसे विशुद्ध दार्शनिक योजना के एक महान् उदाहरण के रूप में उपस्थित करता है। विवैत, जिसपर कोई शंकर के प्रति पक्षपात रखने का साधन नहीं सवा सकता, शंकर के दर्शन के विषय में इस प्रकार कहता है : “शंकर द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्त जो विशुद्ध दार्शनिक दृष्टिकोण से, सब प्रकार के धर्मतत्त्व-सम्बन्धी विचारों के अतिरिक्त अत्यन्त महत्त्वपूर्ण तथा रोचक है, भारत की भूमि में उभरा है। वेदान्त के उन रूपों में से जो शंकर के मत से भिन्न दिशा में जाते हैं, अथवा वेदान्त-विपरीत दर्शनों में से कोई भी, जहाँ तक साहस, गाम्भीर्य तथा कल्पना की सूक्ष्मता का सम्बन्ध है, चास्त्रोप वेदान्त की तुलना में नहीं ठहर सकते।”<sup>1</sup> शंकर के ग्रन्थों की पढ़ते समय यह असम्भव है कि पाठक के मन में इस प्रकार का भाव उत्पन्न न हो कि वह एक ऐसे अस्तित्व के सम्पर्क में आ गया है जो अत्यन्त सूक्ष्मता के साथ गहराई में जानेवाला तथा अगाध आध्यात्मिक ज्ञान से परिपूर्ण है। अपरिमेय विज्व के विषय में अपनी अत्यधिक उच्च भावना के कारण, आत्मसम्बन्धी गूढ़ तत्त्वों के स्फूर्तिदायक प्रेक्षण के कारण, जिसे सिद्ध किया जा सके, उसके सम्बन्ध में न अधिक और न कम कथन करने का अविचल संकल्प रखने के कारण,

1. 'इन्द्रोद्धारण टु ब्रह्मसूत्र', पृष्ठ 14 । सर चार्ल्स इडिगट के मत में शंकर का दर्शन सगति, पूर्णता तथा गाम्भीर्य में भारतीय दर्शन में सबसे प्रथम स्थान रखता है। ('हिन्दूइज्म एन्ड बुद्धिज्म', पृष्ठ 2 पृष्ठ 208) ।

शंकर मध्यकालीन भारत के धार्मिक उपदेशकों के नानाविध समूहों के मध्य एक तेजस्वी व्यक्तित्व रखते हैं। उनका दर्शन स्वयं में परिपूर्ण है जिसको न तो अपने आगे और न पीछे ही किसी अन्य सामग्री की आवश्यकता है। यह एक ऐसी स्वतंत्र सिद्धि पूर्ण इकाई है जो कलापूर्ण ग्रन्थों में ही पाई जा सकती है। यह अपनी पूर्वनिर्धारित कल्पनाओं को विस्तृत रूप में प्रस्तुत करता है, अपने ही लक्ष्य द्वारा शासित होता है, और अपने मूल घटक अवयवों को एक स्थायी तथा युक्तियुक्त साम्यावस्था में धारण किए हुए है। दर्शनशास्त्र के किसी विद्यार्थी के अन्दर जो गुण होने चाहिए ऐसे गुणों की जो सूची<sup>1</sup> शंकर ने निर्धारित की है उससे यह स्पष्ट हो जाता है कि उसकी दृष्टि में दर्शन केवलमान बौद्धिक ध्यान न होकर समर्पित जीवन भी है। सबसे प्रथम गुण, 'नित्य तथा अनित्य वस्तुओं में भेद करने की क्षमता की माय है कि दर्शनशास्त्र के विद्यार्थी के अन्दर ऐसी विचारशक्ति होनी चाहिए जो उसे अपरिवर्तनशील यथार्थसत्ता तथा परिवर्तनशील सत्ता के अन्दर भेद करने में सहायता प्रदान कर सके। ऐसे व्यक्तियों के लिए जिनके अन्दर यह शक्ति हो, अध्यात्मविद्या सम्बन्धी साहसिक कार्य से दूर रहना असम्भव हो जाता है। हमारा आवश्यक गुण है 'पुरस्कार के सुख की आकांक्षा का इस लोक तथा परलोक दोनों में त्याग'। आनुभविक जगत् में तथा मनुष्य के ऐहलौकिक जीवन में भी आत्मा की महत्त्वाकांक्षाओं को पूर्ण कर सकने योग्य सामग्री नहीं है। दर्शनज्ञान को उचित अवसर तथा औचित्य दोनों ही जीवन में उपलब्ध क्रान्ति-निवारण द्वारा प्राप्त होते हैं। मृत्यु का अन्वेषण करनेवाले को चाहिए कि वह वस्तुओं का प्रतीयमान रूप में समझ अपने को नीचे गिराने के स्थान पर अपने अन्दर एक कठोर अनात्मिकता के भाव का विकास करे, क्योंकि यही सर्वश्रेष्ठ आत्मा की विशेषता है। तीसरा गुण जिसके ऊपर बल दिया गया है, यह है 'भौतिक व्यवस्था'<sup>2</sup> और सबसे अन्त में 'सुमुमुक्षुत्व की प्रबल अभिलाषा' का स्थान है। अर्थात् सन्त ह्युक ने कहा है, हमारा मन का झुकाव एक नित्य जीवन की ओर होना आवश्यक है।<sup>3</sup> शंकर हमारे समस्त दर्शन का जो यथार्थ आदर्श प्रस्तुत करते हैं वह अधिकतर ज्ञानपरक न होकर विवेक-बुद्धिपरक एवं तात्त्विक विद्यापरक न होकर आध्यात्मिक स्वात्मन्य में युक्त है। शंकर की दृष्टि में सत्ता के कनिष्ठ अर्थ महान विचारको यथा प्लेटो, प्लाटिनस, स्पिनोजा और हीगल के मतों ही दर्शनशास्त्र शाब्दिक मृत्यु का शत्रु निरीक्षण है जोकि मनुष्य को उच्छिन्न जीवन की सदा चिन्ताओं से उन्मुक्त होने के कारण दिव्य है। शंकर की महाकाव्य किन्तु सूक्ष्म आन्वीक्षिकी विद्या के अन्दर में एक विषय तथा भावक प्रवृत्ति की झलक मिलती है जिसके बिना दर्शनशास्त्र का झुकाव केवलमान तर्कस्फी खेल की ओर हो जाना सम्भव है। अत्यन्त कठोर तर्क के ऊपर जहाँ शंकर को पूर्ण अधिकार प्राप्त है वहाँ दूसरी ओर उन्हें एक नन्द्य तथा मज्जीव काव्य पर भी उतना ही अधिकार प्राप्त है, यद्यपि यह दर्शन में भिन्न प्रकार का विषय है। उनकी प्रतिभा की किरणों ने विचार-धारा के अन्वकारमय दोनों में भी पटुशंकर उन्हें प्रकाशित किया तथा अत्यन्त निराह्वयों के दृष्टों को भी दूर कर उन्हें मान्त्वना प्रदान की। जहाँ एक ओर शंकर का दर्शनशास्त्र अनेकों को बल प्रदान करता है तथा सान्त्वना देता है दूसरी ओर निरन्द्रेह ऐम भी व्यक्ति है जिन्हें शंकर विरोध तथा अन्वकार की एक व्याहृति प्रतीत होते



हैं। किन्तु हम महमत हों या न हों, यह मानना ही पड़ेगा कि उनके अस्तित्व का प्रकाश हमें कभी भी जहाँ का तहाँ ही नहीं छोड़ जाता।

## 2. शंकर का जन्मकाल तथा जीवन

तेलंग के अनुसार, शंकर, ईसा के पश्चात् छठी शताब्दी के मध्य अथवा अन्त में हुए।<sup>1</sup> सर भार ० जी भण्डारकर का कहना है कि शंकर का जन्म सन् 680 ईस्वी में हुआ। वे हमसे कुछ वर्ष पूर्व भी मानने को उद्यत हैं।<sup>2</sup> मंससमूलर तथा प्रोफेसर मैकडोमल का मत है कि शंकर का जन्म 788 ईस्वी का है और 820-ईस्वी में उनका देहान्त हुआ। प्रोफेसर कोथ की सम्मति में भी नवी शताब्दी के प्रथम चरण में शंकर का होना माना गया है।<sup>3</sup>

हम शंकर के रूप में निःसंग तपस्वी विचारक की कल्पना कर सकते हैं, जो गम्भीर ध्यान में मग्न होने की क्षमता रखता था और साथ ही क्रियात्मक जीवन में भी गम्भीर था। शंकर के कुछ सिद्धों ने उनके जीवन वृत्त-सम्बन्धी घटनाओं का समग्र किया है, जिनमें से मुख्य है : माधवकृत 'शंकरदिग्दर्शन' तथा आनन्दगिरि कृत 'शंकरविजय'।<sup>4</sup> शंकर का जन्म मालाबार की मरलस्व-भाव किन्तु विद्वान तथा परिश्रमी नम्बूद्री ब्राह्मण जाति में हुआ और सामान्यतः यह अनुमान किया जाता है कि उनका जन्मस्थान प्रायद्वीप के पश्चिमी समुद्रतट पर स्थित कालशी था।<sup>5</sup> यद्यपि परम्परा के अनुसार कहा जाता है कि उनके कुलदेवता शिव थे, किन्तु एक मत यह भी है कि वे जन्म से शैवत थे। अपनी युवावस्था के प्रारम्भ में वे गोडपाद के शिष्य गोविन्द द्वारा सञ्चालित वैदिक पाठशाला में प्रविष्ट हुए। अपने सब ग्रन्थों में शंकर स्वयं को गोविन्द के शिष्य-रूप में ही बताते हैं। इससे स्पष्ट है कि गोविन्द के ही उन्हें वेदान्त के मुख्य-मूल्य सिद्धान्तों की शिक्षा दी। कहा जाता है कि अपनी बाल्यावस्था में ही जब वे कैवल्य आठ वर्ष के थे, उन्होंने उत्कट अभिनाया तथा प्रसन्नता के साथ सब वेदों को कण्ठस्थ कर लिया। वे प्रकटरूप में वैदिक विद्या तथा स्वतन्त्र प्रज्ञा से युक्त एक सामान्य प्रतिभा के तेजस्वी व्यक्तित्व थे। जीवन के मूढ रहस्य तथा महत्त्व ने उन्हें प्रभावित किया और उन्होंने भगवान की भूलक अपने जीवन के बहुत प्रारम्भिक काल में ही प्राप्त कर ली। इसके पूर्व ही कि वे सत्सार के व्यवहार में अभिज्ञता प्राप्त करते, उन्होंने सत्सार का त्याग कर दिया और वे

1 उनका तर्क यह है कि पुर्णवर्षने, जिसका उल्लेख ब्रह्मसूत्र पर किए गए शंकर के भाष्य में आता है, मध्य वा ११ वीं शताब्दी तक नहीं हो सकता था, जो उनी समय में हुआ।

2 देवी रिपोर्ट ऑन दि सर्वे कार इन्स्टीट्यूट ऑन हिस्ट्री 1882, पृष्ठ 15।

3 'इतिहास नीतिक एण्ड एटमोज', पृष्ठ 70। कृष्ण मिश्र (नगण्य ग्याः 1970) शताब्दी ईसा के पश्चात् के प्रयोग चन्द्रोदय के अन्वेषणों में माया तथा अमृतनिष्ठा एक सर्व-सत्य के अत्यन्त प्रशंसित दृष्टान्त दिए गए हैं।

4. विद्वान तथा सदानन्द के वृद्ध वृत्तान्त दिए हैं। स्कन्दपुराण के कृष्ण तप्य दिए गए हैं (देखें, 9)। एक मध्य पश्चिम नारायणशास्त्र ने अपने 'मध्वविजय' और 'मध्वमजरी' में कुछ विवरण दिये हैं। किन्तु इनमें दिए गए कई तथ्य निवृत्त हैं और उनके ऐतिहासिक होने में संदेह है। देवे 'साक्षात् एण्ड टाइम ऑफ शंकर', सी० ए० १५०। कृष्णरामो वायस, यशम, द्वारा विरचित।

5. आनन्दगिरि का मत है कि शंकर का जन्म विदम्बरम् में 44 वर्ष ईसा से पूर्व हुआ तथा 12 वर्ष ईसा से पूर्व उनका देहान्त हुआ। किन्तु उनके रक्त मत को अधिक समर्थन प्राप्त नहीं है।

सत्यासी हो गए। किन्तु वे एक वीतराग परिव्राजक नहीं थे। सत्य की विरुद्ध ज्वाला उनके अन्तःस्थल में प्रज्वलित हो रही थी। एक आचार्य के रूप में उन्होंने स्थान-स्थान पर भ्रमण किया, और वे विभिन्न मतों के नेताओं के साथ सवाद और आस्त्रार्थ में प्रवृत्त हुए। परम्परागत वर्णनों के अनुसार, वे इन अपनी विजययात्राओं में कुमारिल<sup>1</sup> और मण्डनमिश्र के सम्पर्क में आए, जिनसे वे आगे चलकर मण्डनमिश्र उनका शिष्य बन गया और सुग्ज्वराचार्य<sup>2</sup> के नाम से प्रसिद्ध हुआ। अमरुक के मृत शरीर में शकर के प्रवेश करने की कहानी यह प्रकट करती है कि शकर योग-सम्बन्धी क्रियाओं में निपुण थे। उन्होंने चार मठों की स्थापना की, जिनमें मुख्य वह है जो मंसूर प्रान्त में शृंगेरी में है। अन्य तीन मठ क्रमशः पूर्व में पुरी में, पश्चिम में द्वारका में और हिमालय प्रदेश में बदरीनाथ में हैं। एक कवणालोक घटना, जिसका विषय में परम्परा में सब एकमत है, यह दर्शाती है कि शकर का हृदय किस प्रकार मानवीय कृपा तथा माता-पिता की भक्ति से भरा हुआ था। सत्यासाश्रम की व्यवस्था के नियमों को प्रकट रूप में भंग करके शकर ने अपनी माता की अन्त्येष्टि-क्रिया में पूर्ण भाग लिया और इस प्रकार अपने समुदाय के विकट विरोध का सामना किया। परम्परा से पता लगता है कि 32 वर्ष की अवस्था में हिमालय के अचल में केदारनाथ में उनका देहान्त हुआ। हम जैसे साधारण मनुष्यों को, जिनका जीवन भावुकतामय का है, शकर के जीवन में एक प्रकार का सूनापन प्रतीत होता है जो प्रसन्नतादायक साहचर्य के रशीले सुख से वंचित था और सामाजिक मनोरंजन का भी जिसमें अभाव था, किन्तु सामान्यरूप में यही अवस्था उन सब महापुरुषों की होती है जो उच्चतर कोटि के जीवन का अवलम्बन करते हैं और यह अनुभव करते हैं कि उनकी पुकार ईश्वर की न्याय-परायणता का प्रचार करने तथा आत्मा के दावों को पूरा करने के लिए हुई है। वे एक ऐसे देवदूत की तरह थे जो मनुष्य समाज को धर्म के मार्ग का पथ-प्रदर्शन करने के लिए अवतरित हुआ था और भारत में ऐसा कोई भी व्यक्ति इस कार्य को नहीं सभाल सकता जिसके सन्देश की पृष्ठभूमि में ससार की चिन्ताओं के प्रति अनासक्ति न हो।

थोड़े ही वर्षों में शकर ने जीवन-यात्रा के नाना उपायों का अवलम्बन किया जिनमें से प्रत्येक एक साधारण पुरुष के लिए सन्तोषप्रद हो सकता था। कल्पना के क्षेत्र में उनकी सबसे महान सिद्धि अद्वैतदर्शन है, जिस उन्होंने प्राचीन सूत्रों के रूप में भाष्यों के द्वारा विकसित किया। उन्होंने इसे ज्ञान के समकालीन मानदण्डों तथा विश्वास का प्राचीन सूत्रों तथा परम्पराओं के साथ समन्वय करने का सबसे उत्तम मार्ग समझा। छठी तथा सातवीं जन्तुद्वियों ने प्रचलित हिन्दू धर्म के उदय को देखा था। दक्षिण भारत में चौदहवें शतक के मार्ग

1 दक्षिण भारत की एक परम्परा के अनुसार यह कहा जाता है कि शकर कुमारिल के निपुण

2 मंसूर के प्राच्य हिमालय में सुग्ज्वर तथा मण्डनमिश्र के एक ही होने के विरोध में आग्रह-पुनः निम्नस्त प्रमाण उपस्थित किए हैं। देखें 'जर्नल ऑफ दि रायल एशियाटिक सोसाइटी', अप्रैल 1923 और जनवरी, 1924।

की ओर जा रहा था।<sup>1</sup> और जैनमत अपने उच्च शिखर पर आसीन था। वैदिक क्रियाकलाप अप्रतिष्ठा को प्राप्त होने लगा था। अथर्वमतावलम्बी भवन (अदिवार) तथा वैष्णवमतावलम्बी शकट (आतवार) ईश्वर-भक्ति के मार्ग का प्रचार कर रहे थे। मन्दिरों में पूजा तथा त्योहार, जिनका सम्बन्ध पौराणिक हिन्दूधर्म से था, सर्वत्र प्रसार पा रहे थे। दक्षिण भारत में पल्लव साम्राज्य सर्वप्रथम था और स्वातन्त्र्य तथा उच्च भान्ति के गमय में, जो एक केन्द्रीय शासन के कारण प्राप्त थी, ब्राह्मणधर्म जनैः-जनैः हिन्दूधर्म में परिणत हो रहा था। पल्लव राजाओं की धार्मिक प्रेरणाएँ उस समय ही रहे पुनः सभ्यता का स्पष्ट संकेत करती हैं। जहाँ पल्लव वंश के कास के शासक बौद्धमतावलम्बी थे वहाँ क्रमानुसार उनके पीछे जानेवाले वैष्णवमतावलम्बी थे और सबसे अर्थात्मीन जैनमत को माननेवाले थे। बौद्धधर्म की त्यागपरक प्रवृत्ति की प्रति-क्रियाम्बरूप तथा ईश्वरवाद की भक्तिपरक प्रवृत्ति के विरुद्ध भीमांसक भोग वैदिक क्रियाकलापों के महत्त्व को अत्यन्त बढ़ाकर जनता के समक्ष प्रस्तुत कर रहे थे। बुधार्जुन तथा मण्डनमिथ्य ने ज्ञान और सत्यास के महत्त्व को दूषित उन्हाया तथा कर्म के महत्त्व एवं गृहस्थाश्रम की उपयोगिता पर बल दिया। शकर एक साथ और एक ही समय में कट्टर सनातनधर्म के उत्साही रक्षक एवं धार्मिक सुधारक के रूप में भी प्रकट हुए। उन्होंने पुराणों के उज्ज्वल वितासमय युग के स्थान में उपनिषदों के रहस्यमय सत्य के युग को फिर से लौटा जाने का प्रयत्न किया। आत्मा को उच्चतर जीवन की ओर मोड़ने की जो धार्मिक धर्म में है उसे उसके बल को परखने की कमीटी माना। उन्होंने अपने युग को धार्मिक दिशा में मोड़ने के लिए प्रयत्न करने में अपने को विवश पाया और इसकी सिद्धि उन्होंने एक ऐसे दर्शन व धर्म की व्यवस्था के द्वारा सम्पन्न की जो बौद्धधर्म, मीमांसा तथा भक्तिधर्म की अपेक्षा बलता की आधुनिकताओं को काफ़ी अधिक सन्तोषप्रद सिद्ध हो सकती थी। आस्तिकवादी सद्म को भावावेश के दुहरे से आवृत किए हुए थे। रहस्यवादी अनुभव प्राप्त करने-वादी अपनी प्रतिभा से सम्पन्न थे लोभ जीवन की क्रियात्मक समस्याओं के प्रति उदासीन थे। मीमांसकों द्वारा कर्म के ऊपर दिए गए बल से एक आत्मविहीन निदानकाल का विकास हुआ। धर्म जीवन के अन्वयकारण सक्तों का सामना करने के कारण उसी अवस्था में जीवित रह सकता है, जबकि यह विचार का उत्तम परिणाम हो। शकर की सम्पत्ति में, अद्वैतदर्शन ही एकमात्र परस्पर-विरोधी सम्प्रदायों के अन्दर निहित सत्य है तथा उसकी व्याप्योचितता का प्रति-पादन कर सकता है और इस प्रकार उन्होंने अपने सब ग्रन्थों का निर्माण एक ही उद्देश्य को लेकर किया, अर्थात् जीवात्मा को यज्ञ के साथ अपने एकत्व को पहचानने में सहायक सिद्ध होना और यही संसार से मोक्षप्राप्ति का उपाय है।<sup>2</sup> मानवान्-स्वित अपने जन्म-स्थान से उत्तर दिशा में स्थित हिमालय तक की अपनी यात्राओं में उन्हें पूजा के अनेक रूप देखने को मिले और उन्होंने उन

1. जहाँ प्राद्विष्टत के बौद्धधर्म की एकत्रों प्रकल्पनी से एकत्रे-श्रुते देख्य, सुकुर नक्षत्र है, जो उनके पीछे अर्थात् दक्षी और भावकी कालवरी में बस्य, उसके पठन के बिहूनों की स्पष्ट रूप में देखा। भाग का हृदयार्थित उनके प्रभाव की धृष्टि कला है।

2. महाभारत-निष्ठाधनश्रुतात्मैवविद्याप्रतिपत्तये। देव्ये, शाबरभाष्य, 1 : 1, 1।

सबको स्वीकार किया जिनके अन्दर मनुष्य को ऊंचा उठाकर जीवन को निर्मल बना देने की शक्ति थी। उन्होंने मुक्ति के केवलमात्र एक ही उपाय का प्रचार नहीं किया अपितु प्रचलित हिन्दूधर्म के गिन्न-भिन्न देवताओं, यथा विष्णु, शिव, शक्ति तथा सूर्य आदि को लक्ष्य करके असदिग्ध रूप से महत्त्वपूर्ण छान्दों की रचना की। यह सब उनकी सार्वजनिक सद्दानुभूतियों तथा प्राकृतिक देन की सम्पत्ति का अद्भुत प्रमाण उपस्थित करता है। प्रचलित धर्म में फिर से जीवन डालने के अतिरिक्त उन्होंने धर्म का सुधार भी किया। उन्होंने दक्षिण भारत में शक्तिपूजा की मूर्तरूप अभिव्यक्ति को हटा दिया और यह दुःख की बात है कि उसका असर कलकत्ता के बड़े काली मन्दिर में देखने में नहीं मिलता। कहा जाता है कि दक्षिण भारत में उन्होंने कुत्ते के रूप में प्रचलित शिव की भ्रष्ट पूजा का दमन किया जो मल्लारि के नाम से होती थी, और कापालिकों की घातक प्रक्रियाओं का दमन किया, जिनका देवता शंकर नरदलि की अभिलाषा रखता है। उन्होंने शरीर को विविध धिल्लों से दागने की प्रथा को दूषित ठहराया। उन्होंने बौद्धसभ से यह सीखा कि अनुपासन, मिथ्या-विश्वास से मुक्ति और धार्मिक सघटन धार्मिक विद्वांस को म्बच्छ तथा बल-शाली बनाए रखने में सहायता करते हैं, और उन्होंने स्वयं वस धार्मिक सभों की स्थापना की, जिनमें से चार में आज तक अपनी प्रतिष्ठा को स्थिर बनाए रखा है।

शंकर के जीवन में विरोधी भावों का एकत्र संग्रह मिलता है। वे दार्शनिक भी हैं और कवि भी, ज्ञानी पंडित भी हैं और सन्त भी, वैरागी भी हैं और धार्मिक सुधारक भी। उनमें इतने भिन्न-भिन्न प्रकार के दिव्य गुण निहित थे कि यदि हम उनके व्यक्तित्व का स्मरण करें तो भिन्न भिन्न मूर्तरूप हमारे सम्मुख उपस्थित हो जाते हैं। युवावस्था में वे बौद्धिक महत्त्वाकांक्षा के आवेश से पूर्ण, एक अदम्य और निर्मय आस्त्रार्थ-महारथी प्रतीत होते हैं। कुछ व्यक्ति उन्हें तीक्ष्ण राजनैतिक प्रतिभा से सम्पन्न मानते हैं जिन्होंने जनता की एकता की भावना का महत्त्व समझाया। तीसरे वर्ग के वे लोग भी हैं जिनकी दृष्टि में वे एक ज्ञान्त दार्शनिक हैं जिनका एकमात्र प्रयत्न जीवन तथा विचार के विरोधों का अपनी असामान्य तीक्ष्ण बुद्धि के द्वारा भेद खोल देने के प्रति था। और चौथे वर्ग के लोगों की दृष्टि में वे एक रहस्यवादी हैं जो घोषणा-पूर्वक कहते हैं कि हम सब उनसे कहीं अधिक महान हैं जितना कि हम जानते हैं। उनके समान सार्वजनिक मेधावी पुरुष बहुत कम देखने में आते हैं।

### 3 साहित्य

इन दार्शनिक मत के मुख्य-मुख्य ग्रन्थ हैं प्रमुख उपनिषदों<sup>1</sup> पर तथा भगवद्गीता और वेदान्तसूत्र पर किए गए आकरभाष्य। उपदेशसहस्रत्री और त्रिविक्रचूडा-मणि गद्यों से उनकी सामान्य स्थिति हमारे समक्ष आ जाती है। ईश्वर के

1 छांदोग्य बृहदारण्यक तैत्तिरीय ऐतरेय, श्वेताश्वतार, कैम वठ, ईश प्रश्न, मुण्डक और माण्डूक्य। कर्ण चन्द्रा है कि उन्होंने अथर्वशिखा अथर्वविरचित और नृसिंहतापनीय उपनिषदों का भाष्य किया है।

भिन्न-भिन्न स्वरूपों को लक्ष्य करके निर्माण किए गए स्तोत्र, इस जीवन में उनकी वास्था कहाँ तक थी, इसे भलीभाँति प्रकट करते हैं। इन स्तोत्रों के नाम हैं : दक्षिणःपूर्तिस्तोत्र, हरिमोडेस्तोत्र, आनन्दलहरो और सोन्दर्यलहरी। जीवन के प्रति उनकी वास्था थी उमका औचित्य भी इन स्तोत्रों से प्रकट होता है। अग्र्य ग्रन्थ, जो शंकर के रचित बनाए जाते हैं, ये हैं : आप्तवज्र सूची, आत्मबोध महामुद्गर, दशरत्नोकी और अपरांशानुभूति तथा विष्णुमहत्तनाम और मनत् मुजतीय के ऊपर भाष्य। ऐसे अनेक सूत्रों की अभिव्यक्ति उनके ग्रन्थों में प्रकट है जिन्होंने उसके व्यक्तित्व के जटिल विन्यास का निर्माण किया था। उनकी दौली के विषय में विशेष बात जो लक्ष्य करने की है, वह यह है कि किस प्रकार से वह दाकर के मानसिक गुणों को, अपनी शक्ति को, अपने तर्क को अपने मनोभावों तथा विनोदप्रियता के भाव को अपने अन्दर प्रतिबिम्बित कर देती है। शंकर के द्वारा प्रतिपादित दर्शनशास्त्र का इतिहास बहुत लम्बा है और आज तक भी वह प्रगतिशील है। अन्य मतावलम्बी सामान्यतः अपनी स्थिति का समर्थन शंकर के विचारों का खण्डन करके करते हैं। इसके कारण दाकर की स्थिति का पक्षपोषण प्रत्येक काल में आवश्यक हो गया है। किन्तु हमारे लिए शंकर के दर्शन में उनके अपने समय की समृद्धि के अतिरिक्त बाद में हुई समृद्धि का ठीक-ठीक पता लगाना सम्भव नहीं है।<sup>1</sup>

1. सुरेन्द्रराचार्य के बार्निक और नैपकर्म्यं सिद्धि, वाचस्पति की भाष्यी, पद्मपाद की पञ्चपादिका और आनन्दसिद्धि का व्यास-निर्णय, ये अद्वैत के प्रतिष्ठित ग्रन्थ हैं जिनकी रचना शंकर के समय के ही प्रथम अर्धशताब्दी में हुई। अमलानन्द का कल्पतरु (तेरहवीं शताब्दी का मध्य भाग) भाष्यी के ऊपर लिखा गया एक भाष्य है। अल्प्य दीक्षित (सोहवावी शताब्दी) ने अपने कल्पतरुपरिमल नामक ग्रन्थ का निर्माण, जो एक महान् भाष्य प्रथम है, कल्पतरु के आधार पर किया। उनका 'सिद्धांत लेख' वेदव्यास के भिन्न-भिन्न विरचित रूपों का एक महत्त्वपूर्ण मारमग्रह है। प्रकाशाचारा ने (1200 ईस्वी) के अपने 'पञ्चपादिकाविश्लेषण' में पद्मपाद को 'पञ्चपादिना' के ऊपर टीका की है, जो प्रथम चार सूत्रों के ऊपर एक परिष्कृत वृत्ति है। विद्याराय ने, जो चौदहवीं शताब्दी में हुआ और जिसे सामान्यतः माधव माना जाता है, अपने, 'विद्वरणप्रमेयसंग्रह' की रचना की, जो प्रकाशाचारा के ग्रन्थ का भाष्य है। 'पञ्चदशी' जहा अर्धशताब्दी अद्वैत का एक शास्त्रीय ग्रन्थ है, बहा उताका 'जीवन्मुक्तिचिदंश' भी अत्यन्त महत्त्व का ग्रन्थ है। पञ्चदशी के रचयिता के सम्बन्ध में परम्परागत मतभेद है। ऐसा कहा जाता है कि पहले छ अध्याय विद्याराय के द्वारा रचित हुए तथा अन्य नौ अध्याय भारतीयों ने रचे (देखें, पीताम्बरस्वामी का सम्प्रण, पृष्ठ 6)। निम्बनशाम ने अपने 'वृत्तिप्रकाशक' (पृष्ठ 424) में प्रथम दस अध्यायों का वर्णन विद्याराय की माना है तथा अन्य पांच का वर्णन भारतीयों की माना है। सर्वशास्त्रमुनि ने (900 ईस्वी) अपने 'संक्षेपशास्त्रीय' में शंकर की स्थिति का सर्वोत्तम विचार है और रामतीर्थ ने इसके ऊपर टीका लिखी है। श्रीहृष का छान्दनखण्डखाण्ड (1190 ईस्वी) अद्वैत दर्शन का सबसे महान् ग्रन्थ है। यह दर्शनशास्त्र को नि सारता के ऊपर लिखा गया एक अत्यन्त विस्तृत विचार प्रदायक है, जो मानवोपमन्त्रिण की उन उच्च श्रेणी के विषयों को आपने की व्यवस्था का प्रतिपादन करता है जिन्हें यह अपनी कल्पनात्मक विरासतना द्वारा धीरे धीरे योय्य समग्रता है। नामाङ्गन के ही प्रेरकभाव का अनुसंगण करने हुए यह सामान्य वर्गीकरण का विनियोग सुदृढता तथा परिशुद्धता के साथ करता हुआ एक सुदोर्घ तथा परिश्रममाध्य प्रक्रिया द्वारा पाठक के सम्मुख इस सरल सरल का सिद्ध करता है कि किसी विषय को भी अन्तिम एवं निश्चित रूप में गुरु अथवा अमृत्य नहीं कहा जा सकता। मार्गभोग्य चैतन्य के अतिरिक्त अन्य नव वस्तुएँ सन्दिग्ध हैं। निरपेक्ष परमात्मा की यथार्थता के अन्दर जो उमरा विश्वास है वह उसे बीडघर्म के मुख्यपाद (1-5) से स्पष्ट लक्षित करता है। अन्त में जाकर यह न्याय के प्रमाणों तथा उनके कारणभावमाद की प्रकल्पना के ऊपर वादविवाद उठाता है तथा तर्क करता है कि न्याय केवल प्रतीयमान वस्तुओं तक ही सीमित है, यथार्थतया तक नहीं पहुँचता। वस्तुओं के अन्दर की विविधता परम यथार्थ नहीं है, किन्तु निरपेक्ष ब्रह्म परम यथार्थ है (1:9), यद्यपि यह कभी जाना नहीं

### 4 गौडपाद

अद्वैत वेदान्त पर क्रमवद्ध भाष्य लिखनेवालो में गौडपाद<sup>1</sup> सबसे प्रथम है। वह शंकर के गुरु गोविन्द के नाम से प्रसिद्ध है और कहा जाता है कि या तो आठवीं शताब्दी के प्रारम्भ में या सातवीं शताब्दी के अन्त में जन्म हुआ।<sup>2</sup> यह भी कहा जाता है कि गौडपाद ने उक्त गीता पर भी एक भाष्य लिखा था। कारिका में अद्वैतदर्शन के मुख्य मुख्य सिद्धांतों का प्रतिपादन किया गया है जिनमें यथायसत्ता के अनुक्रम द्वारा गीत आत्मा का एक ही माया परमनिरपेक्ष सत्ता पर कारण कायभाव को लागू न माना

गया चिन्तन ने इसके ऊपर एक टीका लिखी तथा इसके अतिरिक्त एक स्वतन्त्र ग्रन्थ तन्त्रप्रति नामक भी उसी पद्धति के ऊपर लिखा। अन्ततः ये चिन्तनशैली की समाप्ति की गई।<sup>3</sup> अद्वैतसिद्धि (16वीं शताब्दी) अपने अद्वैतसिद्धि नामक ग्रन्थ में न्यायमूल को समझाने का प्रयास अपनी तरिणी में अद्वैतसिद्धि की समीक्षा की। गौडपादग्रन्थों की अथवा प्रथम ब्रह्मज्ञान-कृत एक ग्रन्थ है जो तरिणी के ब्रह्म को गौडपाद की विद्वद् अद्वैतसिद्धि ग्रन्थ के समान ही लिखा गया है। शंकरमिथ तथा रचनाय ने उच्छेद के ऊपर स्वतन्त्र ग्रन्थ लिखे। अद्वैत वेदान्त परिभाषा नामक ग्रन्थ (सोलहवीं शताब्दी) न्यायशास्त्र का अध्यात्मविद्या के विषय में एक अत्युत्तम ग्रन्थ है। इसके ऊपर धर्मशास्त्र के प्रणेता रामकृष्ण ने अपना 'विद्यामणि' नामक ग्रन्थ लिखा। अद्वैतानन्द मणिप्रभा इसके ऊपर एक उपयोगी टीका है। विद्यामणि के विज्ञानमूल (17वीं शताब्दी) में यह सिद्ध करने का प्रयास किया गया है कि साध्यप्रतिपादित अद्वैत वेदान्त के अद्वैतसिद्धि का ब्रह्मविद्याभरण (15वीं शताब्दी) गोविन्दानन्द के तन्त्रप्रभा सदानन्द का वृत्तान्तसार (15वां शताब्दी) अपनी सुबोधनी तथा विमनो जनी नामक टीकाओं समेत प्रकाशित। सिद्धांत मुक्तावली सदानन्द का अद्वैतब्रह्मनिधि लक्ष्मीधर का अद्वैतसंकराद्य आदि अतिप्रथम ग्रन्थ भी बहुत महत्व के हैं। कई आधुनिक ग्रन्थिपद ग्रन्थ महानिपट तथा कई धार्मिक ग्रन्थ यथा योगशिष्ट और योगसामायण अद्वैतवाक्य का संचयन करते हैं। योगशास्त्र में बौद्ध विचारों का प्रतिबिम्ब पाया जाता है। तुलना काजिए—

यदिद दृश्यते किंचित् तन्नास्ति किमपि प्रथम  
यथा गद्यवदनं यथा वाचि उच्यते (2)

अद्वैतवेदान्त के ऊपर अर्थ कितना ही ग्रन्थ लिख गए हैं किन्तु वे सब शंकर के बचन के आन्वीय तथा आध्यात्मिक तक नहीं पहुँचते। सुरेन्द्राचार्यजी परम्परा में गौडपाद विचारण विचारण स्वभावमूल मधुसूदन सरस्वती अप्यवदासित ये सब यद्यपि एक ही समान विचारण प्रणाली में अतः होता भी नहीं। विषय का कुछ न कुछ प्रतिपादन करते हैं तथा विपक्ष भावना का सामना भी करते हैं। किन्तु किन्हीं 15 पर प्रकाश करते हैं जिनके समान प्रणाली विचारण पहले कभी न मानने में आये। ये सब यद्यपि एक ही सामान्य विधि का प्रयोग करते हैं तथा एक ही सामान्य मत के अर्थ में अतः ही और किन्हीं अपने विचारण यन्त्रित्व का भी ध्यान किया हुआ है।

1 सम्भवतः यह वह गौडपाद नहीं है जो कि माधवदास के भाष्य का वक्ता है।

2 इसे बहुत अधिक प्रचार होना चाहिए क्योंकि वालमर का कहना है कि भवविचरुद्धन तक जब तक कि तत्त्वज्ञान भाषा के स्थापित में कारिका का उद्धरण आता है। पश्चिमी ग्रन्थों के अन्त में चर्चा से पहल हुआ और इसलिए गौडपाद के समय लगभग 550 ईसा पूर्व या ऐस ही। तत्वादि (दस जकोबी जनस आफ दि अमेरिकन आरिएण्टल सोसाइटी अप्रैल 1913) जकोबी का मत कि कारिका ब्रह्मसूत्र से अबाध न है। प्राचीन बौद्ध ग्रन्थों में ब्रह्मसूत्र का कोई उल्लेख नहीं है। अतः मत में अन्तर नहीं आता क्योंकि ब्रह्मसूत्र के अत्यन्त स्वरूप के कारण विजातीय के लिए वेदान्त दर्शन के विवादविषयों के स्थापित स्वरूप में इसका उद्धरण सम्भव ही जाता है। एक अति बौद्ध संस्कृत वादरायण के प्राचीन वेदान्त की उपेक्षा भाषा में उद्धरण किन्हीं प्रकार कि प्राचीन वाच्यत्व नव शताब्दी में किया किन्तु गौडपादी की उपेक्षा ही कर सकते हैं। यद्यपि अतः ग्रन्थ नए ऐसे ही की शिक्षा दी जो कि अनन्त अज्ञान में एक अपन समान थी। जनस आफ दि अमेरिकन आरिएण्टल सोसाइटी अप्रैल 1913) अनेक भारतीय विद्वानों का अर्थ है कि कारिका का सम्मति की ओर है। यद्यपि ये उक्त तक का बालसर के तक से अन्त नहीं मनेते।

ज्ञान अथवा विद्या का मोक्ष का प्रत्यक्ष साधन होना, तथा निरपेक्ष शून्य का अचिन्त्य होना। यह ग्रन्थ चार अध्यामों में विभक्त है। प्रथम के अन्दर, जिसे आरम्भ कहा जाता है, माण्डूक्योपनिषद् के प्रतिपाद्य विषय की व्याख्या की गई है। गौडपाद ने यह दर्शाने का प्रयत्न किया है कि यथावसंज्ञता के विषय में जो उसका मत है उसे श्रुति की मान्यता प्राप्त है और तर्क उसका समर्थन करता है।<sup>1</sup> दूसरे अध्याय में, जिसका नाम वैतथ्य है, मुक्तियों द्वारा संसार के प्रतीयमान स्वरूप की व्याख्या की गई है, क्योंकि इसकी विशिष्टता द्वैतभाव और परस्पर-विरोध से लक्षित होती है। तीसरे भाग में अद्वैत सिद्धांत को सिद्ध किया गया है। अन्तिम भाग में, जिसका नाम असातशान्ति है और जिसका अर्थ होता है ज्वाला को बुझाना, आत्मा के एकमात्र यथार्थ अस्तित्व के तथा उससे सम्बद्ध हमारे साधारण अनुभव के स्वरूप के विषय में अद्वैत सिद्धांत की जो स्थिति है उसका और अधिक परिष्कार किया गया है। जिस प्रकार एक सिरे पर जलती हुई लकड़ी जब चारों ओर घूमाई जाती है तो बड़ी शीघ्रता से एक प्रकार का ध्रुम उत्पन्न करती है कि यह अग्निचक्र (असातचक्र) है यही हाल संसार के अनेकत्व का है।<sup>2</sup> यह योगाचार मत का भी उल्लेख करती है और बुद्ध का नाम भी इसमें कम से कम आधी दर्जन बार आया है।

गौडपाद ऐसे समय में हुआ जबकि बौद्धधर्म विस्तृत रूप में प्रचलित था। स्वभावतः यह बौद्धधर्म के सिद्धान्तों से अभिन्न था और जहाँ पर वे उसके अपने अद्वैत-वाद के सिद्धान्तों के साथ विरोध में नहीं जाते थे, वहाँ पर उन्हें गौडपाद ने स्वीकार भी किया था। बौद्धधर्मियों से उसने यह कहा कि उसके मत का आधार कोई धर्म-शास्त्रीय मूलग्रन्थ या दैवीय वाणी नहीं है। सनातनी हिन्दू को उसने यह कहा कि इसकी श्रुति प्रमाण की भी मान्यता प्राप्त है। अपने उदार विचारों के कारण उसे बौद्ध धर्म से सम्बद्ध सिद्धान्तों को स्वीकार करके उन्हें अद्वैत की शैली पर अपने अनुकूल बना लेने की सुविधा प्राप्त हो गई।

### 5 अनुभूत ज्ञान का विश्लेषण

एक अन्य स्थान पर हमने चेतना की श्रेणियों तथा प्रकारों के विषय में जो सिद्धान्त है, और जिसका वर्णन माण्डूक्योपनिषद् में किया गया है, उसका उल्लेख किया है।<sup>3</sup> गौडपाद इसी विश्लेषण को अपना आधार मानकर ब्रह्मपूर्वक कहता है कि स्वप्नावस्था के अनुभव तथा जागरित अवस्था के अनुभव एकसमान हैं। यदि स्वप्नावस्थाएँ हमारे अन्ध सायी मनुष्यों के सामान्य अनुभवों तथा हमारे अपने भी साधारण अनुभव की अवस्थाओं के अनुकूल नहीं हैं<sup>4</sup> तो अवश्य यह समझना चाहिए कि इसका कारण यह नहीं है कि

1 3-23।

2. मंतापणी उपनिषद् भी देखें, 6 : 24। इसी जगत् का प्रयोग बौद्ध ग्रंथों में भी किया गया है। निरन्देह भाषा तथा विचार की दृष्टि से गौडपाद की कारिका तथा भाष्यमिक ग्रंथों में अद्भुत समानता पाई जाती है, और उनमें प्रयुक्त दृष्टान्त भी इधमें मिलते हैं। विशेष रूप में तुलना कीजिए, 2 : 32, 4 : 59। देखें, 'जर्नल ऑफ दि रायल एशियाटिक सोसाइटी', 1910, पृष्ठ 136 से आगे।

3 देखें खण्ड 1, पृष्ठ 32-33, 159 ॥ आगे। तुलना कीजिए, शंकर : 'दृ-ष एण्ड रिपयिटी', पृष्ठ 452-64।

4. 2 : 203।

वे निरपेक्ष यथार्थसत्ता में न्यून हैं, अपितु इसका कारण यह है कि वे हमारे अपने परम्परागत मानदण्डों के अनुकूल नहीं हैं। अनुभवों की उनकी अपनी एक पृथक ही श्रेणी है और अपने सच वे अन्दर वे सश्लिष्ट हैं। स्वप्न में का पानी स्वप्नगत प्यास को बुझा सकता है और यह कहना कि यह वास्तविक प्यास को नहीं बुझाता है, अस-यत् है। ऐसा कहने का तात्पर्य होगा कि हम मान लेते हैं कि जागरित अवस्था का अनुभव अपने-आपमें यथार्थ है और वही एकमात्र यथार्थ है। जागरित तथा स्वप्न अव-स्थाएँ दोनों ही अपने-अपने स्थानों पर यथार्थ हैं, अथवा निरपेक्ष भाव से दोनों ही एक समान अर्थधार्य हैं।<sup>1</sup> गौडपाद का मत है कि जागरितावस्था के अनुभूत यथार्थ हम सबके लिए एकसमान है जबकि स्वप्नावस्था में जाने गए पदार्थ केवल स्वप्नद्रष्टा की निजी सम्पत्ति है।<sup>2</sup> फिर भी उसका कहना है कि “क्या स्वप्न में और क्या जागरित अवस्था में जो भी पदार्थ ज्ञान में आते हैं वे सब अर्थधार्य हैं।”<sup>3</sup> उसका तर्क यह है कि पदार्थ के रूप में जो कुछ भी प्रस्तुत होता है वह सब अर्थधार्य है। यह तर्क कि सब पदार्थ अर्थधार्य हैं और केवल मात्र प्रमाता (ज्ञाता) जो निरन्तर साक्षीरूप आत्मा के रूप में है वही यथार्थ है, कुछ उपनिषदों में उपस्थित किया गया है और इसे बौद्ध विचारजारा में निपेधात्मक परिणामों के साथ विकसित किया गया है। इसी तर्क का प्रयोग बागे चलकर गौडपाद ने यह सिद्ध करने के लिए किया है कि यह जीवन जागरित अवस्था का स्वप्न है।<sup>4</sup> हम जागरित अवस्था के ससार को बाह्य मान लेते हैं; इसलिए नहीं कि हमें अन्य लोगों की मानसिक अवस्थाओं का ज्ञान होता है, किन्तु इसलिए कि हम उनकी साक्षी को मान लेते हैं। देश, काल और कारण के सम्बन्ध, जो जागरित ससार के पदार्थों का नियमन करते हैं, आवश्यक नहीं कि यथार्थ ही मान लिए जाए। गौडपाद के अनुसार, “एक वस्तु के स्वरूप से जो कुछ समझा जाता है, वह वह है जोकि अपने में पूर्ण होता है, वह जोकि इसको वास्तविक अवस्था है, वह जोकि अन्तर्निहित है, वह जोकि आकस्मिक नहीं है अथवा वह जो अपने-आपसे नष्ट नहीं हो जाता।”<sup>5</sup> इस कसौटी को उपयोग में लाने पर हमें प्रतीत होता है कि आत्माएँ तथा ससार अपने-आपमें दोनों ही कुछ नहीं हैं, और केवल आत्मा ही सत् है।<sup>6</sup>

अनुभूत ज्ञान की ये घटनाएँ हमारे अस्तित्व के अन्दर प्रविष्ट होती हैं, किन्हीं निश्चित नियमों का पालन करती हैं तथा किन्हीं निश्चित सम्बन्धों से आवृत्त हैं, जिनमें प्रधान सम्बन्ध है कारण। वह कौन-सा क्रम है जिसके अनुसार कारण और कार्य एक-

1 “अयं हि इत्थं विषय पर द्रव्यं देकर विचार करता है, तो मुझे एक भी ऐसा लक्षण नहीं मिलता जिसके द्वारा मैं निश्चित रूप से निर्णय कर सकूँ कि क्या मैं जागता हूँ या स्वप्न देख रहा हूँ। स्वप्नावस्था के अनुभव तथा जागरिता के अनुभव इतने अधिक समान हैं कि मैं पूर्णरूप से हैरान हो जाता हूँ और वस्तुतः मैं नहीं जानता कि मैं इस क्षण में स्वप्न नहीं देख रहा हूँ।” ‘उस्कार्ट मेडि-टेसन’, पृष्ठ 1 का पास्कल का कथन ठीक है कि यदि हर रात एक ही स्वप्न दिखाई दे तो हम सगम नी ठीक उसी प्रकार निश्च हो जाएंगे जैसे कि उन वस्तुओं में हो जाते हैं जिन्हें हम प्रतिदिन देखते हैं। उसके अर्थ हैं, “यदि कोई कारीगर निश्चित रूप से पूरे बारह घण्टे तक यह स्वप्न देखे कि वह राजा है तो मेरा विश्वास है कि वह भी सही राजा के समान सुखी होगा जो हर रात में बारह घण्टे तक यह स्वप्न देखता है कि वह राजा है।”

2 2 14 ।

3 2 4 ।

4 2 31 ।

5 4 . 9 ।

6 4 10, 28, 61 ।



दुमरे के पीछे आते हैं ? यदि वे युगपत् आते हैं, जैसेकि एक पशु के दो सींग साथ-साथ आते हैं, तो वे कारण और कार्य के रूप में एक-दुमरे से सम्बद्ध नहीं हो सकते। बीज और वृक्ष का दृष्टान्त अधिक उपयुक्त नहीं हो सकता। हम किसी भी वस्तु को कार्य नहीं कह सकते यदि हम उसके कारण को नहीं जानते।<sup>1</sup> बाह्य आवरण के स्वरूप में कारण-कार्य-सम्बन्धी व्याख्या पूर्ण नहीं हो सकती। वस्तुओं को किसी भी प्रस्तुत अवस्था में हम सोपाधिक मानते हैं और उनकी उपाधियों का पता लगाते हैं और जब उपाधियों का पता नष्ट जाता है तो हमें उसकी पृष्ठभूमि में जाना होता है। इस प्रकार की प्रक्रिया का कोई अन्त नहीं है।<sup>2</sup> किन्तु यदि हम विस्वास करें कि ऐसे अनादि नित्य कारण भी वर्तमान हैं जो स्वयं में कारणरहित हैं और जो भी कार्यों को उत्पन्न करते हैं, तब फिर तो उपाध के पूछ सकता है कि क्या वह पदार्थ जो कार्य को उत्पन्न करता है, स्वयं अज (अर्थात् न उत्पन्न होने वाला) हो सकता है ? और एक परिवर्तनशील पदार्थ कैसे निरय हो सकता है ? स्वयं अनुत्पन्न वस्तुओं को अन्य वस्तुओं को उत्पन्न करते हुए हम बाधा पाएँ ? कारण और कार्य, स्पष्ट है कि परस्पर सापेक्ष हैं, जिनमें से एक दुमरे को सहारा देता है और जो निरते भी साथ-साथ है।<sup>3</sup> कारण-कार्य-सम्बन्ध का स्वरूप पदार्थसत्ता के स्वरूप-मात्र नहीं है किन्तु केवल ज्ञान की एक दशा है। बौद्धवाद कहता है : "न तो अवधार्य का और न प्रपार्य का हो कारण कभी अवधार्य हो सकता है और न ही प्रपार्य का कारण पदार्थ हो सकता है... और पदार्थ कैसे अवधार्य का कारण हो सकता है ?"<sup>4</sup> कारणकार्यभाव की समस्याओं के कारण बौद्धवाद यह कहने के लिए विवश हुआ कि "कोई भी वस्तु न तो अपने से और न अन्य के द्वारा उत्पन्न हो सकती है। वस्तुतः कोई वस्तु उत्पन्न होती ही नहीं, चाहे वह सत् हो या चाहे असत् हो अथवा दोनों में से एक हो।"<sup>5</sup> कारणकार्यभाव असम्भव है। हम न तो यही कह सकते हैं कि ईश्वर समार का कारण है अथवा और न यह कि जागरित अवस्था का अनुभूत ज्ञान स्वप्नावस्थाओं का कारण है।<sup>6</sup> साक्षात्कार पदार्थ—विषयनिष्ठ और पदार्थनिष्ठ, जीवात्माभास तथा समार—नभी अवधार्य हैं।<sup>7</sup> वे नभी तक पदार्थ प्रतीत होते हैं जब तक कि हम कारणकार्य के सिद्धांत को स्वीकार करते हैं।<sup>8</sup> "प्रत्येक पदार्थ सर्वाति (अर्थात् सापेक्ष स्वयं) की दृष्टि से उत्पन्न होता है और दुर्गमिष्ट कुछ भी निरय नहीं है; फिर प्रत्येक पदार्थ उत्पन्नरहित होता है क्योंकि वह सत् से पृथक् नहीं हो सकता और इसलिए विनाश नाम की कोई वस्तु नहीं है।"<sup>9</sup> उत्पत्ति और विनाश केवल प्रतीति-मात्र हैं और पदार्थ में न तो वृत्त

1. 4 16, 21।

2. 4 11-13, 21, 23, 25।

3. 4 14-15।

4. 4 40।

5. 4 23।

अन्य उल्लेख इस प्रकार टीका करते हैं, "यस्तुतः किसी भी वस्तु से सत् का उत्पन्न होता किसी प्रकार भी निष्ठ नहीं सकता। अपने-आपसे, अर्थन सपनी विना शक्ति से कुछ नहीं उत्पन्न हो सकता। कोई भी पदार्थ फिर से अपने को उत्पन्न नहीं कर सकता जैसे घड़े में फिर सदा नहीं उत्पन्न हो सकता, और न ही किसी अन्य वस्तु से कोई वस्तु उत्पन्न हो सकती है जैसे घड़े में सदा नहीं उत्पन्न हो सकता, और पहले सपने से दूसरा सपना नहीं उत्पन्न हो सकता, और अपने तथा अपने में अन्य दोनों से कुछ नहीं उत्पन्न हो सकता; क्योंकि एक पदा और एक सपना दोनों एक साथ नित्यर विना एक को या दूसरे को उत्पन्न नहीं कर सकते।"

6. 4 39।

7. 4 51-52, 67।

8. 4 55-56, 4 42।

9. 4 57।

उत्पन्न होता है और न विचष्ट ही होता है।<sup>1</sup> यथावसत्ता तक पहुँचने के लिए हम कारण कायभाव तथा अन्य सम्बन्धों को अस्वीकार करना होगा क्योंकि यथावसत्ता प्रतीतिरूप जगत से अतीन्द्रिय है।<sup>2</sup>

यह ध्यान देने योग्य विषय है कि आत्मनिष्ठ तथा पदावनिष्ठ का भेद वेदान्त में वैसे नहीं है जैसा कि साधारणतः होता है। मानसिक जगत् वैसे ही पदावनिष्ठ अथवा अयथाव है जैसा कि भौतिक जगत है क्योंकि एकमात्र ज्ञाता अथवा यथार्थसत्ता केवल आत्मा ही है। यद्यपि गौडपाद और शंकर दोनों ही इस विचार के माननेवाले हैं तो भी शंकर स्वप्नलोक तथा आचरित लोक में परस्पर भेद करने का विशेष ध्यान रखते हैं जहाँ एक ओर शंकर इस बात पर बल देता है कि दोनों जगत मानसिक और भौतिक एक ही प्रकार तथा एक ही व्यवस्था के नहीं हैं यद्यपि तात्त्विक रूप से वे दोनों ही ब्रह्म हैं। गौडपाद के ऊपर यह दोष आ सकता है कि वह परम्परागत अर्थों में आत्मनिष्ठता को मानता है क्योंकि उसने बाह्य वस्तुओं की अयथावता को सिद्ध करने तथा उन्हें मानसिक विचार के रूप में प्रस्तुत करने के लिए उन्हीं युक्तियों का प्रयोग किया है जिनका प्रयोग गौडपाद का विज्ञानवाद करता है।<sup>3</sup> यह चैतन्य की गति (विज्ञान-स्फूर्ति) है जो प्रत्यक्ष ज्ञान के कर्ता तथा ज्ञात पदार्थ को प्रतीति को उत्पन्न करती है और जहाँ यह नहीं होती वहाँ हम नानाविध वस्तुओं की कल्पना कर लेते हैं।<sup>4</sup> ससार का अस्तित्व केवल मात्र मनुष्य के मन में है।<sup>5</sup> गौडपाद की दृष्टि में कुल यथावसत्ता मानसिक प्रभावमान के अतिरिक्त और कुछ नहीं और वह यह भी घोषणा करता है कि मानसिक प्रभाव के कोई पदावनिष्ठ कारण नहीं हैं। वस्तुओं के स्वभाव के आधार पर निर्धारित युक्तियाँ सकेत करती हैं कि कारण का कारण नहीं होता।<sup>6</sup> चित्त (अथवा विचार) अपने को पदार्थों के साथ सम्बद्ध नहीं करता और न यह पदार्थों को ही अपने अन्दर प्रतिबिम्बित होने देता है क्योंकि पदाव अयथाव है और उनका प्रतिबिम्ब उससे (चित्त से) पृथक् नहीं है।<sup>7</sup>

यथाववादी तक करता है कि विचार तथा मनोभावनाएँ उदय ही नहीं होया यदि बाह्य पदाव उन्हें उत्पन्न न कर। गौडपाद विचारों से स्वतन्त्र प्रमेय पदार्थों के अस्तित्व की कल्पना को अयुक्तियुक्त बतलाता है और शंकर यह स्वीकार करने के लिए विवश है कि यह प्रतिवाद बौद्धों के विज्ञानवादी सम्प्रदाय का तक है जो यथाववादियों (बाह्याववादियों) की सम्मति को अमान्य ठहराते हैं और आचार्य उनसे यहाँ तक

1 2 32।

2 प्रपञ्चोपशमन 2 35।

3 अन्तर्ही गौडपाद के तक को इस तर्कजन्म में प्रस्तुत करता है आचरित अयथाव म 67 पर पदाव यथाव नहीं है यह प्रतिवा (प्रोपोजिक्शन) है हेतु यह है कि वे देने गए हैं जैसे कि किसी रूप में देते गए पदाव यह दृष्टांत है जिस प्रकार स्वप्न में देते गए पर य पदाव नहीं प्राप्त होती प्रकार दृश्यमानता का गुण आचरितावस्था के पदाव से भी सम्बद्ध रहता है यह हेतु का उपयोग (हेतुपत्तय) है इसलिए आचरित अवस्था में देते गए पदाव भी अयथाव है यह निष्पत्ति (निष्पन्न अनुमान) है। पञ्चम आकाश दि अमेरिकन ओरिएण्टल सोसाइटी खण्ड 33 भाग 1 अप्रैल 1913। और भी देख 2 29 31 4 61 66 72 73

4 2 15 और 17 और 4 47।

5 4 45-48 72 4 77 1 17

6 4 25 अपने ऊपर शान्ति करते हुए शंकर निश्चिंत है यह वादि का गिह्दुम विषय निष्ठ प्रभावों का पदावनिष्ठ कारण मानते ही अपना कोई कारण नहीं है न कोई आधार ही है इसलिए वे विषयीनिष्ठ प्रभावों के कारण नहीं हैं

7 4 26।

सहमत है।<sup>1</sup>

किन्तु विचारों के यथार्थप्रवाह की कल्पना भी शैववाद के लिए अशुभिकर है। वह विज्ञानवाद की मुख्य स्थिति अर्थात् चित्त की यथागता का भी प्रतिवाद करता है। "इसलिए मन (चित्त) का उद्भव नहीं होता और न मन के द्वारा जाने गए पदार्थ ही उत्पन्न होते हैं। ऐसे व्यक्ति जो उनके उद्भव को जानने का अभिनय करते हैं, केवल हवाई किले बनाते हैं।<sup>2</sup> यदि सम्पूर्ण ज्ञान केवल प्रतीतिमात्र है, तो फिर यथार्थ और मिथ्या ज्ञान में अन्तर ही क्या रहा? निरपेक्ष परमसत्ता की दृष्टि में कुछ भी अन्तर नहीं है। रस्सी का रस्सी के रूप में ज्ञान भी फिर उसना ही निराधार है जितना कि रस्सी को साप के रूप में जानने का ज्ञान है। जागरित तथा स्वप्न अवस्थाओं में प्रस्तुत पदार्थों की चेतना निरन्तर रहनेवाला घटक साधन नहीं है। सुषुप्ति अवस्था में न तो बाह्य और न आन्तरिक पदार्थों का बोध हो सकता है। केवल एक ऐसा एतत्त्व है जिसके सम्बन्ध सब पदार्थ धारक एक चेतना के पुनरुत्पन्न होकर प्रतीत होते हैं जहाँ वे अलग-अलग पहचाने नहीं जा सकते।<sup>3</sup> इस अवस्था का महिम्न दृष्ट विषय का स्पष्ट प्रमाण है कि ज्ञान, जिसमें सात्ता और शात पदार्थों का भेद है, निरपेक्ष परम नहीं है। स्वप्न तभी तक यथार्थ है, जब तक कि हम स्वप्न देखते हैं। इसी प्रकार जागरित अवस्था का ज्ञान भी तभी तक यथार्थ है जब तक कि हम निद्रामिभूत नहीं होते एवं स्वप्न नहीं देखते। सुषुप्ति (अर्थात् स्वप्नरहित निद्रा), जिसमें से गुजरकर हम जागरित अवस्था स्वप्नावस्था में आते हैं उतनी ही अवधारण है जितनी कि अन्य अवस्थाएं, और तीनों अवस्थाएं उस समय अपने सापेक्ष रूप को प्रकट करती हैं, जब मनुष्य "भ्रांतिरूप निद्रा से जाग जाता है, जिसका कोई आदि नहीं है और वह उस अवस्था, मदा जागरित, स्वप्नविहीन को पहचान जाता है जिसके समान दूसरा कोई नहीं है।"<sup>4</sup>

सारा के मिथ्यात्व को दर्शाने का दूसरा तर्क यह है कि "प्रत्येक वस्तु जो प्रारंभ में असत् थी, और अन्त में भी असत् रूप से परिणत हो जाएगी, मानना चाहिए कि मध्य-काल में भी असत् है।"<sup>5</sup> दूसरे शब्दों में यह सब जिसका आदि व अन्त है, अवधारण या मिथ्या है।<sup>6</sup> यथार्थता का प्रमाण पदार्थनिष्ठता अथवा किमात्मक समता नहीं है किन्तु सब काल में निरन्तर अस्तित्व अथवा निरपेक्ष आत्मसत्ता है। जागृतावस्था के अनुभूत पदार्थ स्वप्नावस्था में असत् हो जाते हैं और स्वप्नावस्था के पदार्थ जागृतावस्था में भ्रमत् रूप हो जाते हैं। इस प्रकार शैववाद अनुभूत जगत् के अवधारणस्वरूप को सिद्ध करता है अर्थात् (1) इसकी स्वप्नावस्था के साथ समानता के कारण; (2) इसके प्रस्तुत होनेवाले अर्थात् पदार्थनिष्ठ स्वरूप के कारण, (3) इसके उन सम्बन्धों के दुर्बोध होने के कारण जो इसका समकाल करते हैं, और (4) इसके सब कालों में स्थिर रहने के कारण।

यह स्वीकार करते हुए कि सापेक्षता एक सर्वथाही शक्ति है जो अनुभूत ज्ञान के क्षेत्र में नियामक है, वह एक ऐसी वस्तु की यथागता की स्थापना करता है जो अनुभव, ज्ञान तथा सापेक्षता से भी ऊपर हो। सापेक्ष की सम्भावना ही निरपेक्ष यथार्थता को

1 4, 21, 25-27।

2 4, 28।

3 "यथा एतौ वैद्वेन समता विभक्त्यमान सर्व धनविष द्रव्य प्रज्ञानधन एव।" शङ्करभाष्य, माण्डूक्योपनिषद्, 5।

4 1-16।

5 2: 6।

6 2: 7।

उपलक्षित करती है। यदि हम यथार्थसत्ता को अस्वीकार करते हैं तो हम सापेक्ष को भी अस्वीकार करते हैं।<sup>1</sup> उपनिषदों में प्रतिपादित विया गया है कि जागरित, स्वप्न तथा सुषुप्ति तीनों ही अवस्थाओं से परे उन सबका एक सामान्य आधार आत्मा है।<sup>2</sup> केवल-मान यही सत है। यह अखण्ड है क्योंकि यदि इसके खण्ड होते तो बहुत्व का दोष आ जाता। सत् के अन्दर कोई भेद नहीं रह सकता क्योंकि जो सत् से भिन्न है वह असत् है, और असत् अभावात्मक है। "वह वस्तु जो सत् है वन नहीं सकती जिस प्रकार जो नहीं है वह हा नहीं सकती।"<sup>3</sup> सत का विचार के साथ तादात्म्य है क्योंकि यदि वह तादात्म्य न होता तो यह अन्य प्रकार से नितान्त रूप में एक न होता। विचार वही है जो सत् है किन्तु यह विचार बहु मानवीय विचार नहीं है जिसे एक प्रमेय पदार्थ की आवश्यकता होती है। इस प्रकार का विचार सम्बन्धों से और इसीलिए बहुत्व से संपृक्त होगा। विचार से जहा तात्पर्य है सरल आत्मप्रकाश की ज्योति से जो सब प्रकार के सापेक्ष ज्ञान को सम्भव बनाती है। "सदा अजन्मा, जागरित, स्वप्नरहित, अपने को स्वयं से प्रकाशित करता है। यह अपने स्वरूप ही के कारण सदा प्रकाशमान रहता है।"<sup>4</sup> निरपेक्ष परम-सत्ता को निषेधात्मक सूयता के साथ न मिला देना चाहिए जो सुषुप्ति की अवस्था है। सुषुप्ति में हमें अदोष रहता है किन्तु जहा के अन्दर हमें विशुद्ध बोध होता है।<sup>5</sup> जागृति, सुषुप्ति तथा निद्रा, ये तीन प्रकार की अवस्थाएँ हैं जिनमें एकमात्र निरुपाधिक आत्मा अपने को अभिव्यक्त करनी है जबकि यह भिन्न भिन्न उपाधियों (सीमाओं) से भयादित रहती है।<sup>6</sup>

## 6 सृष्टिरचना

गौडपाद सर्वश्रेष्ठ तत्त्व अर्थात् आत्मा तथा आनुभविक जगत् के मध्य क्या सम्बन्ध है इस विषय के प्रश्न को उठाता है। यदि हम सर्व के नैष्ठिक विद्यार्थी (परमार्थचिन्तका) और सृष्टि के सम्बन्ध में केवल कल्पना ही कल्पना करनेवाले (सृष्टिचिन्तका) नहीं हैं तो हम देखेंगे कि सृष्टिरचना नाम की कोई वस्तु है ही नहीं। यथार्थसत्ता में कोई परिवर्तन सम्भव नहीं है। यदि वह सम्भव होता तो "अमर मरणधर्मा हो जाता!"<sup>7</sup> "किसी प्रकार से भी यह सम्भव नहीं है कि कोई वस्तु अपने से सर्वथा विपरीत गुणवाली वस्तु के रूप में परिणत हो जाए।"<sup>8</sup> प्रत्येक परिणमन अवास्तविक है एवं केवल आनुभविक

1 3 28।

2 1 1। एक एव विद्या स्मृत । तुलना कीजिए  
सत्तात्मज्ञानरत्न विद्याप्रज्ञा स्वप्नमादिशेषु ।  
प्रस्थापन तु तमसा तुपीय विष्णु सततम् ॥

देव मात्प्रभवजनभाष्य 1 91।

3 4 4।

4 4 81। और 'तो देखें 3 33, 35 36।

5 3 34। और भी देखें, 1 26 29 3 26 4 9

6 स्वप्न, सूक्ष्म तथा कारण क्षारी से सम्बद्ध आत्मा का जन्म शक्ति ब्रह्म और प्राण सत्ता होता है। इसके साथ तुलना कीजिए हीमत् के विचार 'मि अवात एव ऐसी प्रभवद् अनी जितव' द्वारा मनुष्य का मानस धर्म धर्म 'सूक्ष्मतर यथाप स अववायता वे अधिनतर सही विचारो पर पदुचता ह, एग प्रनिया की लपरपाया थ अनुकूल है 'जिनने' द्वारा यथाधता स्वयं सदा क्षती रहतवाली यथेष्टता ये' नाम पटनायो वे ऊपर उठववात 'म में स्वयं बनि'यन हाती है।

7 3 19।

8 3 21।

जगत् में ही वह सत्य अथवा सप्रमाण है। यथार्थ में भेद नामक कोई वस्तु नहीं है। (नास्ति भेदः कथंचन)।<sup>1</sup> आत्मा ही जो, एकमात्र निरुपाधिक यथार्थतत्ता है, अपने अतिरिक्त और किसी के विषय में अभिज्ञ नहीं है। जैसा कि शंकर कहता है : “प्रमेय पदार्थों का बोध एक श्रियाशील प्रमाता को होता है, साधारण सत्ता मात्र को नहीं होता।” यह बताना संभव नहीं है कि यह अध्यास अथवा आत्मा का अनात्म के साथ असामंजस्य कैसे उत्पन्न होता है, किस प्रकार से एक अनेकरूप में प्रकट होता है, क्योंकि अखण्ड आत्मा के यथार्थ में विभाग नहीं हो सकते और कभी-कभी यह तर्क किया जाता है कि जगत् की व्याख्या का पता लगाना, यदि यह यथार्थ नहीं है तो भी, आवश्यक है।<sup>2</sup> सृष्टि-रचना के विषय में प्रस्तुत किए गए भिन्न-भिन्न विकल्पों पर गौडपाद ने इस प्रकार विचार किया है, “कुछ इसे ईश्वर की अभिव्यक्ति (विभूति) रूप में मानते हैं किन्तु अन्य कई इसे स्वप्नरूप अथवा भ्रांति (स्वप्नमाया) के रूप में मानते हैं : अन्य कई का मत है कि यह ईश्वर की इच्छा रूपी एक सकल्प है, किन्तु ऐसे व्यक्ति जो काल में विश्वास रखते हैं, बलपूर्वक कहते हैं कि सब कुछ काल से ही प्रादुर्भूत हुआ है। कुछ का कहना है कि सृष्टि भोग के लिए है, दूसरी ओर ऐसे भी व्यक्ति हैं जिनका कहना है यह क्रीड़ा के लिए है।” गौडपाद उक्त सब मतों का निराकरण करते हुए बलपूर्वक कहता है कि “यह उस तेजोमय का अन्तःस्थित स्वभाव (देवस्यै स्वभावोऽयम्) है जिसे सब कुछ प्राप्त है क्योंकि उसकी इच्छा और क्या हो सकती है ?”<sup>3</sup> इसलिये इस मत का निराकरण करते हुए कि जगत् की तुलना एक स्वप्न अथवा भ्रांति के साथ की जा सकती है, गौडपाद तर्क करता है कि यह ईश्वर के अपने स्वभाव का व्यक्तरूप है, अर्थात् उसकी शक्ति का अभिव्यक्त स्वरूप है। अन्य बातों में भी जगत् का यथायथादी विचार प्रकट होता है तथा “आत्मा अपनी माया की शक्ति द्वारा (स्वमाया से) अर्थात् अपने-आपसे अपनी कल्पना करता है। वही एकमात्र बाह्य विषयो (प्रमेय पदार्थों) का बोध ग्रहण करता है। इस विषय पर वेदान्त का यह अन्तिम मत है।”<sup>4</sup> यहाँ पर गौडपाद ने माया शब्द का प्रयोग अद्भुत शक्ति के अर्थों में किया है; यह आत्मा का स्वभाव बन जाता है “जो उस सर्वदा ज्योतिष्मान् में पुण्य नहीं हो सकता और जो इसके द्वारा आवृत है।”<sup>5</sup> माया के विषय में यह भी कहा गया है कि यह अनादि सृष्टितत्त्व है जो मनुष्य की दृष्टि से यथार्थसत्ता को छिपाए रहती है।<sup>6</sup> वह परमतत्त्व इस माया रूपी तत्त्व अथवा स्वभाव से संयुक्त होकर जो अस्माकृत है, ईश्वर कहाता है “जो समस्त चैतन्य के केन्द्रों का वितरण करता है।”<sup>7</sup>

पृथ्वी, लोहा और आग के स्फूर्तियों के दृष्टान्त जिनका उपयोग उपनिषदों में किया गया है यह हमें केवल परमार्थसत्ता के प्रत्यक्षीकरण में सहायता प्रदान करनेके लिए है।<sup>8</sup> अर्वाचीन वेदान्त में इस स्थिति को परिष्कार करके अध्यायीपापवाद अथवा एक अध्यास के रूप में, जिसके आगे अपसरण आता है, प्रतिपादन किया गया है।<sup>9</sup> उक्त सब कथनों में जो आध्यात्मिक सत्य निहित है वह यह है कि इस आनुभविक जगत् का

1 3 . 15, 9 और 24 ।

2 1 . 17-18 ।

3 1 : 7-9 ।

4 2 . 12 और भी देखें, 3 . 10 ।

5 2 : 19 ।

6 1 : 16 ।

7 1 . 6 ।

8 3 : 15 ।

9. वेदान्तसार, 2 ।

अधिष्ठान आत्मा है जो यथार्थ में किसी प्रकार के द्वैत को स्वीकार नहीं करता (द्वैतस्या-ग्रहणम्)।<sup>1</sup> द्वैतपरक जगत् केवल भासा है यथार्थसत्ता अद्वैत है।<sup>2</sup> शंकर कहते हैं, "ज्ञान की विविधता आत्मा के गन्दर ठीक उसी भाँति रहती है जैसेकि साप रस्सी में।"<sup>3</sup> हमें यह न कहना चाहिए कि आत्मा अपने को जगत् के रूप में परिणत करती है। यह वस्तुओं को उत्पन्न करती है केवल उसी भाँति जिस भाँति कि एक रस्सी साप का रूप धारण करती है, किन्तु यथार्थरूप में वह साप नहीं।<sup>4</sup> यह केवल माया के द्वारा ही अनेक रूप में परिणत होती केवल प्रतीत हाती है किन्तु अपने आपमें नहीं (व-तत्त्वतः)।<sup>5</sup> "अनुभूत ज्ञान की विविधता को आत्मा के अनुरूप नहीं कहा जा सकता और न अपने आपमें स्वतन्त्र रूप में अवस्थित ही कह सकते हैं, और कुछ भी भिन्न अथवा तादात्म्य सूचक नहीं है।"<sup>6</sup> यह जगत् न तो आत्मा के साथ तादात्म्यरूप है और न उससे पृथक् तथा भिन्न ही है। जिस समय गौटपाद का ध्यान सर्वोपरि यथार्थसत्ता के ऊपर होता है तो वह अन्तपूर्वक कहता है कि जगत् केवल स्वप्नमात्र अथवा भ्रांति है और भेद सब केवल प्रतीतिस्वरूप है।<sup>7</sup>

गौटपाद ने माया शब्द का प्रयोग ठीक एक ही अर्थ में नहीं किया है। हमका प्रयोग (1) जगत् तथा आत्मा के मध्यगत सम्बन्ध की व्याख्यायना के अर्थों में किया है, (2) ईश्वर के स्वभाव अथवा शक्ति के अर्थों में तथा (3) जगत् की स्वप्नसदृश प्रतीति के अर्थों में किया है। शंकर ने माया के पहले अर्थों की ही अधिकतर प्रधानता दी है और तीसरे प्रकार के अर्थों के प्रति बड़ा उदासीन है। वह तीसरे प्रकार ■ अर्थों की गौटपाद की स्थिति को माध्यमिकों के सृष्टि सत्य अथवा असत्य के सदृश बना देती है, किन्तु व्यावहारिक सत्य अथवा क्रियात्मक सत्य के सदृश नहीं।<sup>8</sup>

यदि यह जगत् चित्तनिष्ठ पदार्थों से ही बना है (चित्तवश्यात्) और निरपेक्ष परमार्थस्वरूप आत्मा के ऊपर आरोपित किया गया है तो यही जीव की वना है। आत्मा का अनेक जीवों में विभक्त होना केवल प्रतीतिमात्र है। आत्मा की तुलना सर्व-व्यापी देश के साथ की गई है और जीव की तुलना भी उसीक समान घटे में सीमित आकाश (देश) के साथ की गई है। और जब ढकनेवाला बाह्य आवरण गूट हो जाता है तो सीमावद्ध देश (घटाकश) व्यापक देश (महाकाश) में मिल जाता है। भेद केवल ऐसे आनुपमिक पदार्थों में रहते हैं, यथा आकृति, समता और नाम, किन्तु स्वयं व्यापक देश (आकाश) में यह भेद नहीं है। जैसेकि हम यह नहीं कह सकते कि सीमावद्ध आकाश (देश) व्यापक आकाश का अवयव है अथवा एक विचार है इसी प्रकार हम यह भी नहीं कह सकते कि जीव आत्मा का अवयव है या विचार है। ये दोनों एक ही हैं और भेद केवल प्रतीतिपरक है। यद्यपि व्यावहारिक रूप में हमें इन दोनों को भिन्न

1 1 13, 17।

2 माया मातृभिर्द्वैत इति परमार्थतः (2, 17)।

3 यद्वाच्यं पर शंकरभाष्य 2 12 19।

4 3 27, 2 17।

5 3 27।

6 2 34।

7 3 19 24, 4 45। और भी देखें, 2 18।

8 गौटपाद की दृष्टि में आनुपमिक जगत् ने पदार्थ (सर्वं) केवल प्रतीतिमात्र है अर्थात् आकाश (व्यतीतम)। जगत् को भी वह आकाश के समान स्वप्नमात्रक और श्रेय पदार्थों से अविन्न मानता है।<sup>1</sup>

मानना होता है ।<sup>1</sup>

## 7. नीतिशास्त्र और धर्म

मनुष्य का सबसे श्रेष्ठ हित इसीमें है कि वह उन बन्धनों को तोड़ फेंके जो उसे उस यथायसत्ता से दूर रखे हुए हैं, जो उसका अपना स्वरूप है। जीवात्मा के अन्दर आत्मा का साक्षात्कार कर लेने का नाम ही मोक्ष है।<sup>2</sup> “मुक्त आत्मा कभी जन्म नहीं लेती क्योंकि वह कारणकार्य की परिधि से दूर हो जाती है।”<sup>3</sup> जब मनुष्य सत्य का माक्षात् कर लेता है तो वह ससार में उच्चकोटि के अनासक्तभाव से युक्त रहता है जिसकी तुलना जड़ प्रकृति की पूर्ण उदासीनता के साथ (जड़वत्) हो सकती है।<sup>4</sup> वह परम्परागत नियमों तथा विधानों के बन्धन में नहीं रहता।<sup>5</sup>

नैतिक प्रयत्न उच्चकोटि के कल्याण के प्रगतिशील सान्निध्य में है। पुण्य और पाप के भेद आनुभविक जगत से ही सम्बन्ध रखते हैं जहाँ कि जीव व्यक्तित्व का भाव रखते हैं। चूँकि अविद्या एक ऐसी वस्तु है जिसका प्रभाव मनुष्य के व्यक्तित्व के ऊपर सम्पूर्णरूप में होता है। इसमें मुक्त होने के लिए न केवल सत्य ज्ञान अपितु सदाचरण और ईश्वर में भक्ति आवश्यक है। धर्म सर्वोपरि निःश्रेयस् की प्राप्ति में हमारा महा-यक होता है। परिमित शक्तिवाले जीवात्मा को पूजा तथा उपासना के विषय में पूरी स्वतन्त्रता दी गई है, जो उस अनन्त सत्ता की जिस किसी भी रूप में कल्पना कर सकता है क्योंकि जितनी भी आकृतियाँ हैं उसी एक परम सत्ता में ग्यस्त हैं।<sup>6</sup> मानवीय आत्मा तथा ईश्वर में परस्पर भेद के ऊपर निर्भर धर्म का स्वरूप सापेक्ष है और इसको साधन के रूप में महत्त्वपूर्ण होने के कारण स्वीकार किया गया है।<sup>7</sup> गौडपाद योगशास्त्रविहित पद्धति को साधन के रूप में स्वीकार करता है। “जब चित्त कल्पना करते-करते आत्म-विषयक सत्यज्ञान के कारण विरत हो जाता है तो यह गून्ध हो जाता है और तब चूँकि इसे किसी वस्तु का बोध ग्रहण करना शेष नहीं रहता इसलिए विश्रान्ति लाभ करता है।”<sup>8</sup> इस अवस्था को सुषुप्ति-अवस्था के साथ नहीं मिला देना चाहिए क्योंकि यह एक ज्ञान की अवस्था है जिसका ज्ञेय विषय है ब्रह्म।<sup>9</sup> यह भावात्मक वर्णन से परे है, नव प्रकार के द्वैतभाव से परे है, यह एक ऐसे क्षेत्र में है जहाँ कि ज्ञान आत्मा के अन्दर कोन्द्रित है।<sup>10</sup> योग की प्रक्रिया कठिन है क्योंकि इसके लिए मन का निग्रह अत्यन्त आवश्यक है जो इतना कठिन है कि गौडपाद इस कष्टमाध्य प्रयत्न की तुलना एक ऐसे व्यक्ति के प्रयत्न से करता है जो घास के एक तिनके से बूद-बूद लेकर समुद्र को सुखाने का प्रयत्न करता है।<sup>11</sup> तो भी जब तक परम आनन्द की प्राप्ति न हो जाए, चित्त को

1 3 : 3-14 ।

2 2 18, 38 ।

3 4 : 75, 3 \* 38 ।

4 2 36 ।

5 2 37 ।

6 2 : 29-30 ।

7 3 : 1 ।

8 3 : 32 ।

9 3 : 33-34 ।

10 3 : 35-38 ।

11 3 : 40-41 ।

बीच में प्रयत्न न छोड़ना चाहिए ।

### 8 गौडपाद और बौद्धधर्म

गौडपाद के ग्रन्थ में जो सामान्य विचार हमें आदि से अन्त तक मिलता है—अर्थात् बन्धन और मोक्ष, जीवात्मा तथा जगत, यह सब अर्थार्थ है—एवं मर्मभेदी समा-लोचक को इस परिणाम पर पहुँचाता है कि वह प्रकल्पना जो इससे अधिक कुछ नहीं कह सकती कि एक अर्थार्थ आत्मा इस अर्थार्थ जगत में सर्वश्रेष्ठ कल्याण की प्राप्ति के लिए अर्थार्थ बन्धनों से मुक्त होने का प्रयत्न कर रही है, स्वयं अपने में भी अर्थार्थ है । एक ओर यह कहना कि अस्तित्व का रहस्य कि किस प्रकार निर्विकार अर्थार्थसत्ता इस परिवर्तनशील विश्व में बिना अपने स्वरूप को नष्ट किए अपने को अभिव्यक्त करती है, स्वयं रहस्य है और साथ साथ समस्त परिवर्तनशील विश्व को केवल भृगतृष्णिका-मात्र बताकर निराकरण करना दूसरी बात है । यदि हमें जीवन के क्रीडाक्षेत्र में खेलना है तो हम अपने अन्दर इस प्रकार की धारणा रखकर कि यह सब केवल दिखानामान है और इसमें अन्दर जितने भी पुरस्कार हैं वे सब शून्य हैं, कभी खेल में भाग नहीं ले सकते । कोई भी दर्शन इस प्रकार के मत को युक्तिसंगत मानते हुए ज्ञानि नहीं प्राप्त करा सकता । इस प्रकार की प्रकल्पना में सबसे बड़ा दोष यह है कि हम ऐसे प्रमेय पदार्थों में लगे रहने के लिए बाध्य होते हैं कि जिनके अस्तित्व तथा महत्त्व का हम अपनी इस प्रकल्पना में बराबर निषेध कर रहे होते हैं । यह ससाररूपी तथ्य रहस्यमय तथा अनिर्वचनीय हो सकता है । यह केवल यही दर्शाता है कि एक अन्य सत्ता ऐसी अवश्य है जो इस ससार के अन्दर निहित है और इससे भी ऊपर है किन्तु तो भी इस प्रकार का संकेत नहीं करता कि ससार एक स्वप्न है, अर्वाचीन बौद्धधर्म से ही गौडपाद को इस प्रकल्पना में ऐसी अतिशयोक्ति का समावेश हुआ । ऐसा प्रतीत होता है कि उस बौद्धदर्शन के कुछ रूपों के साथ अपने दर्शन की समानता होने का ज्ञान था । इसलिए यह कुछ अधिक आगे बढ़कर विरोध के रूप में कहता है कि उसका मत बौद्धमत नहीं है । अपने ग्रन्थ के अन्तिम भाग में वह कहता है “यह बुद्ध ने नहीं कहा था ।”<sup>1</sup> इसके ऊपर टिप्पणी करते हुए शंकर लिखता है, “बौद्धधर्म का सिद्धान्त अद्वैत के साथ सादृश्य रखता है किन्तु बौद्धधर्म वैसा निरपेक्षवाद नहीं जो अद्वैतदर्शन का प्रधान आधार है ।”

गौडपाद के ग्रन्थ (कारिका) में बौद्धदर्शन के धिक्क मिलते हैं,<sup>2</sup> विशेषकर विज्ञानवाद तथा माध्यमिक सम्प्रदाय के । गौडपाद ठीक उन्हीं युक्तियों का प्रयोग करता है जिनका प्रयोग विज्ञानवाद ने बाह्य पदार्थों की अर्थार्थता को निरस्त करने के लिए किया है । बादरायण और शंकर दोनों ही बलपूर्वक कहते हैं कि स्वप्नादस्था के तथा जागरित अवस्था के प्रभावों में भौतिक भेद है।<sup>3</sup> और यह कि जागरित अवस्था के प्रभावों का आधार बाह्य पदार्थों का अस्तित्व है । किन्तु गौडपाद जागरित तथा स्वप्न अवस्था दोनों के प्रभावों को एकसाथ जोड़ देता है।<sup>4</sup> शंकर जहाँ एक ओर अपने दर्शन को

1 नैतद बुद्धेन भाषितम् (4 99) ।

2 ऐसे भी व्यक्ति हैं जिनका विश्वास है कि गौडपाद अपने वाक्यों बौद्धधर्मावलम्बी थे और उसमें मध्यमिकशास्त्रों पर टीका की है तथा उसकी सम्मति में बौद्धधर्म उपनिषद् की पद्धति के समान है । वज्र, रामकुन्ता शिन्दरी आदि शिष्यवर्ग विज्ञानसिद्धि, पृष्ठ 423 428 ।

3 2 2 28 32 ।

4 2 4 ।



विषयीविज्ञानवाद से अछूता रखने के लिए उत्सुक है, जोकि विज्ञानवाद का सद्गुण है, वहा गौडपाद उसका स्वागत करता है।<sup>1</sup> विज्ञानवाद को अन्तिम रूप में स्वीकार करने के लिए उद्यत न होने के कारण वह ऐसी घोषणा करता है कि विषयी (प्रमाता) भी प्रमेय विषय के समान ही अयथार्थ और दस प्रकार संकट में पडकर दून्यवादियों की स्थिति के ही समीप पहुंच जाता है। नागार्जुन के समान वह कारणकारणभाव तथा परिश्रम की समाप्ति का भी निराकरण करता है।<sup>2</sup> "विनाश नाम की कोई वस्तु नहीं है नृष्टिश्चना भी नहीं है, वाद्यनो मे जकडा हुआ कोई नहीं है, मोक्ष के लिए प्रयत्न करने-वाला भी नहीं है, न कोई मोक्ष की ही अभिलाषा करनेवाला है, न कोई भुक्त है, यही परमसत्य है।"<sup>3</sup> यह अनुभविक जगत् अविद्या के कारण है अथवा नागार्जुन की भाषा में सर्वज्ञि के कारण है। "एक जादू के बीज से जादू का अंकुर निकला है; यह अंकुर न तो म्थायी है और न नाशवान् है। वस्तुएं भी ऐसी ही हैं और इसी कारण हैं।"<sup>4</sup> भेदों के परे मद्मे ऊंची ज्ञान की अवस्था को हम अस्तित्व अथवा अभाव दोनों अथवा इनमें से किसी एक के भी विषयो द्वारा लक्षित नहीं कर सकते। गौडपाद और नागार्जुन के मत में यह एक ऐसी वस्तु है जो प्रतीतिस्वरूप जगत् से ऊपर है।<sup>5</sup> इन सिद्धान्तविषयक अर्थों के अतिरिक्त पारिभाषिक शब्दों में भी समानताएं हैं जो निश्चयपूर्वक गौडधर्म के प्रभाव का निर्देश करती हैं। किसी वस्तु अथवा सत्ता के लिए धर्म शब्द का प्रयोग, सापेक्ष ज्ञान के लिए सद्बुति शब्द का प्रयोग और सघात शब्द का प्रयोग वक्षार्थों के अस्तित्व के लिए विशिष्ट रूप से गौडधर्म से ही सम्बन्ध रखते हैं।<sup>6</sup> आसातवक्र की उपमा का गौड धर्म के श्रमों में प्रायः ही अयथार्थता के प्रतीक रूप में प्रयोग हुआ है।<sup>7</sup>

गौडपाद की कारिका माध्यमिकों के निषेधात्मक तर्कों की उपनिषदों के भावात्मक आदर्शवाद के साथ एक पूर्ण इकाई के अन्दर समुक्त करने का प्रयास है। गौडपाद में निषेधात्मक प्रवृत्ति भावात्मक प्रवृत्ति की अपेक्षा अधिक मात्रा में पाई जाती है। शंकर का दृष्टिकोण अधिक सन्तुलित है।

1 4 : 2+28 ।

2 2 32, 4 : 4, 7, 22, 59 ।

3 2 32, माध्यमिककारिका, 1 : 1 । शेषतश्चिष्ट भी देखे, 4 : 38 22 ।

न कथोऽस्ति न बोधोऽस्ति नावगोऽस्ति न कथनम् ।

अप्रबोधादि दुःख प्रबोधम् प्रविशोयते ॥

4 4 59 । यह गौडधर्म के इस सिद्धान्त का कि "सूक्ष्म से बदायो की उत्पत्ति होती है" भाषानुवाद है ।

5 प्रपञ्चोपशमम्, 2 : 35 । सुखना कीर्ति, माध्यमिककारिका, 2 : 1, और 20 25 ।

उपोपसम्प्रोपशम उपनीषत्तम विष ।

न क्वचिद् क्वचिच्च क्वचिच्च शर्मो सुखं न देहि ॥

6 3 - 10, 4 22 ।

7 सकारवतार । श्री० टी० एच० सखकरन, पृष्ठ 95 । इस मत का कि गौडपाद होने गौडधर्म के द-यवाद का वेदात्त रूप होता है कई विद्वानों ने समर्थन दिया है, तथा श्रीचौवी, पूगी, सुखडणकर तथा विष्णुगुप्त भट्टनाथ । सुप्रसिद्ध अरुण गौडधर्म के समस्त स्पष्ट उल्लेखों का समाधान कर दाता है : देखें ब्रह्मसूत्र पर भाष्य-भाष्य, 4 : 1, 2, 19, 42, 50, वहा पर बुद्ध तथा उसके सिद्धान्त के अद्भुत उल्लेखों का समाधान कर दिया गया है ।

## 9. भर्तृहरि

शंकर का एक अन्य पूर्ववर्ती विद्वान् जिसके विचार उनके विचारों के समान हैं भर्तृहरि या जो प्रसिद्ध तार्किक तथा वैयाकरण था।<sup>1</sup> मैनसमूलर<sup>2</sup> की गणना के अनुसार उसकी मृत्यु 650 वर्ष ईसा के पश्चात् के लगभग हुई। उसका महान् दार्शनिक ग्रन्थ 'वाक्यपदीय' है जिसका अन्वय कुछ-कुछ बौद्धधर्म की ओर है। ई-तिथि लिखता है कि भर्तृहरि कई बार बौद्ध भिक्षु बना और कई बार बदल भी गया। उसकी शिखाएँ उक्त कथन का समर्थन करती हैं। ससार के प्रतीति-स्वरूप के प्रति उसका आग्रह तथा वस्तुओं से अनासक्ति के विचारों में बौद्ध-दर्शन की भावना प्रबल रूप में पाई जाती है। "मनुष्यों के लिए सब वस्तुएँ भयप्रद हैं, अनासक्ति ही केवल सुरक्षित उपाय है।"<sup>3</sup> यह जगत् अपने समस्त भेदों के साथ काल्पनिक है। सांसारिक पदार्थ अनात्म हैं यद्यपि शब्दों के द्वारा उन्हें व्यक्तित्व दिया गया है। किन्तु भर्तृहरि जब ब्रह्म की यथार्थता की स्थापना करता है तो वह बौद्धों से भिन्न है। वह समस्त जगत् को एक विवर्त के रूप में मानता है अर्थात् एक प्रतीति है जिसका आधार ब्रह्म है। वह ब्रह्म तथा शब्द को एक मानता है। "ब्रह्म जो अनादि और अनन्त है और जो शब्द (वाणी) का नित्य सारतत्त्व है, वस्तुओं के आकार में परिवर्तित हो जाता है जोकि ससार के विकास के समान है।"<sup>4</sup> नित्य शब्द जिसे 'स्फोट' की शलाकी गई और जो अक्षर्य है, निःसन्देह ब्रह्म है।<sup>5</sup> ग्रीक भाषा में पारिभाषिक शब्द 'लोगोस' की सन्दिग्धता जो तर्क तथा शब्द दोनों के लिए प्रयुक्त होता है, निर्देश करती है कि दैवीय तर्क तथा दैवीय शब्द परस्पर सम्बन्धित हैं।

## 10 भर्तृप्रपञ्च

बृहदारण्यक उपनिषद्<sup>6</sup> के अपने द्वारा किए गए भाष्य में शंकर भर्तृप्रपञ्च के द्वैताद्वैत (अथवा भेदाभेद) का उल्लेख करते हैं जिसके अनुसार ब्रह्म एक ही समय में एक भी है और द्वैत भी है। कारणरूप ब्रह्म कार्यरूप ब्रह्म से भिन्न है यद्यपि जब जगत् मूल कारण ब्रह्म में वापस लौट आता है तब दोनों एकसमान हो जाते हैं। शंकर का कहना है कि द्वैत और अद्वैत ये दो विरोधी गुण उसी एक प्रमाता (विषयी) के विषय में सत्य नहीं हो सकते। भिन्नता में अभेद दृश्यमान पदार्थों के विषय में तो सम्भव हो सकता है किन्तु प्रकृतितत्त्व के विषय में यह सम्भव नहीं है। द्वैतभाव उपाधियों से घिरे हुए जीवात्मा के विषय में तो सत्य

1 डाक्टर विष्णुदेव कवि भर्तृहरि और तार्किक व वैयाकरण भर्तृहरि के एक ही ज्ञान में एक ही प्रकट करता है। सम्भवतः इत विषय में यह विद्वान् डाक्टर आनन्दकृष्ण से कुछ अधिक सावधान हैं।

2 'सिक्स सिस्टम्स ऑफ इण्डियन फिलॉसफी' पृष्ठ 90।

3 मन् वस्तु भयान्वितं बुद्धिं नृषाम् विसर्गमेवाधयम्।

4 आगदिनिघण्टु ब्रह्म शब्दतरद यदक्षरम्।

विद्यतेऽन्यत्रैव प्रथिया लयतो वत् ॥ वाक्यपदीय 1 1।

5 श्रीराज्यो निरवयवो नित्यशब्दो ब्रह्मवेदि। (सर्वज्ञानसंग्रह पृष्ठ 140)।

6 भाकरभाष्य, बृहदारण्यक उपनिषद्, 5 1। इसके साथ, बृहदारण्यक उपनिषद् पर सुरन्दर ना तार्किक भी लिखे, तथा इनपर आनन्दान्त की टीका भी।

हो सकता है किन्तु उपाधियों से उन्मुक्त होने पर यह विनष्ट हो जाता है।

## 11. उपनिषदों तथा ग्रहसूत्र के साथ शंकर का सम्बन्ध

दर्शनशास्त्र मनुष्य जाति की विकासमान भावना का व्यक्त रूप है और दार्शनिक विद्वान इसकी वाणी हैं। महान विचारक सब महत्त्वपूर्ण युगों में प्रकट होते हैं और जहाँ वे अपने युगों की उपज हैं वहाँ वे उन्नत युगों के निर्माणकर्ता भी हैं। उनकी प्रतिभा अपने युग के अवसर को पकड़ लेने की शक्ति तथा ऐसी मूक आकाक्षाओं को जो एक दीर्घकाल से मानव-जाति के हृदयों में वाह्यरूप में प्रकट होने के लिए संघर्ष कर रही होती है, वाणी प्रदान करने में निहित रहती है। एक प्रथम श्रेणी के रचनात्मक विचारक के रूप में शंकर ने अपने समय के दार्शनिक उत्तराधिकार में प्रवेश किया और अपने समय की विशेष आवश्यकताओं को दृष्टि में रखकर उसकी नये सिरों से व्याख्या की। यद्यपि हिन्दू विचार-धारा ने बौद्धमत के ऊपर क्रियात्मक रूप में विजय प्राप्त कर ली थी, तो भी बौद्धमत ने जनसाधारण के अन्दर अपनी शक्ति का गुप्त रूप से प्रवेश करा दिया था। बौद्धमत ने पुराने मान्यताप्राप्त विश्वासों के ऊपर जो अविश्वास की छाया डाल दी गई थी वह मध्यांश लुप्त नहीं हुई थी। भीमासक्त लोग सब मनुष्यों की तर्कशक्ति को वैदिक कर्मकाण्ड के आध्यात्मिक महत्त्व के विषय में सन्तोष प्रदान करने में असमर्थ थे। भिन्न-भिन्न आस्तिक सम्प्रदाय वाले ऐसे क्रियाकलाप कर रहे थे जिनके समर्थन में वे किसी न किसी श्रुतिवाक्य का उद्धरण दे देते थे। हिन्दू जाति के इतिहास में यह एक सकट का काल था जबकि परस्पर वाक्कलह में पड़े हुए सम्प्रदायों के कारण जनता में सामान्य अर्थों में थकावट जैसा भाव आ गया था। उस समय को एक ऐसे धार्मिक प्रतिभासम्पन्न पुरुष की आवश्यकता थी जो भूतकाल के साथ सम्बन्ध तोड़े बिना नवीन मतों के उत्तम प्रभावों को भी ग्रहण कर सके और जो पुराने ढाँचों को भग किए बिना उनका विस्तार कर सके और परस्पर युद्ध में तत्पर सम्प्रदायों का सत्य के ऐसे उदार आधार पर समन्वय कर सके जिनमें सब बुद्धिमान् तथा सस्कृत वर्गों के मनुष्यों को समान स्थान प्राप्त हो। शंकर ने उस ध्वनि के अन्दर, जो लाखों मनुष्यों के कानों में गूँज रही थी, मधुर संगीत का मधार कर दिया। उन्होंने अपने अद्वैत वेदान्त की धार्मिक एकता को सम्पन्न करानेवाले एक समान आधार के रूप में घोषणा की।

अपनी नम्रता के कारण शंकर ने कहा कि जिस सिद्धान्त का वह प्रचार कर रहा है वह उससे अधिक कुछ नहीं है जो वेद के अन्दर निहित है। वह समझता है कि वह एक पुरातन तथा महत्त्वपूर्ण परम्परा का ही प्रचार कर रहा है जोकि हमें आचार्यों की एक अविच्छिन्न शृंखला के द्वारा प्राप्त हुई है।<sup>1</sup> वह इससे अभिज्ञ है कि 'वेदान्तसूत्र' के ऊपर अन्य विचारकों ने एक भिन्न प्रकार से भाष्य किया है। वह एक अन्य भाष्यकार का प्रायः उल्लेख करता है जिससे उसका मतभेद है।<sup>2</sup> निःसन्देह यह निश्चय करना कठिन

1 शंकर वृत्तिकार के विरोध में अद्वैत के पूर्ववर्ती सिद्धकों का उल्लेख करते हैं। देखें, द्वा-राधिकरण, जहाँ पर 'अत्मदीयाप्रव' वाक्य आया है। 'सम्प्रदायविम्विदाचार्य' का बार-बार उल्लेख आया है। तैत्तिरीयोपनिषद् पर आचरभाष्य या प्रारम्भिक छन्द देखें।

2 आचरभाष्य, ब्रह्मसूत्र पर, 4 : 3, 7; 1 : 3, 19। लिंगेश महाभागवत का विचार है कि जिस वृत्तिकार का शंकर ने चण्डन किया है वह बोधायन नहीं है और जिस ब्रह्मिष्ठ का 'सम्प्रदायविद्' के नाम से शंकर ने उल्लेख किया है बुद्धदारण्यकोपनिषद् के भाष्य में वह विशिष्टाद्वैत सम्प्रदाय के दामिष्ठ से भिन्न है। देखें, 'इण्डियन फिलॉसॉफिकल रिव्यू', खण्ड 4, पृष्ठ 112। मगवान उपवर्ण का नाम आचरभाष्य में दो बार आया है, 1 : 3, 28; 3 : 3, 53।

है कि शकर का दर्शन प्राचीन शिक्षा का अनुबन्ध है, अथवा पुनर्व्याख्या है अथवा एक नवीन जोड़ है। हम पुराने को नये से अलग नहीं कर सकते क्योंकि जीवन में पुराना भी नया है और नया भी पुराना है।

जहाँ तक प्राचीन शास्त्रीय उपनिषदों का सम्बन्ध है, यह कहना पड़ेगा कि शकर का मत उनकी प्रमुख प्रवृत्ति को प्रस्तुत करता है। जैसा कि हम देख आए हैं उपनिषदों में विश्व के सम्बन्ध में कोई सुसंगत विचार नहीं दिया गया है। उनके रचयिता अनेक थे और सब एक ही काल में भी नहीं हुए और यह भी सन्दिग्ध है कि उन सबका आशय विश्व सम्बन्धी मत में एक ही प्रकार का था। किन्तु शकर आग्रहपूर्वक उपनिषदों की व्याख्या एक ही सुसंगत विधि से करते हैं। उनके अनुसार ब्रह्म का ज्ञान, जो हमें उपनिषदों से मिलता है, बराबर एक समान तथा निर्विरोध होना चाहिए।<sup>1</sup> शकर उपनिषदों के ऐसे वाक्यों में जो एक दूसरे के सर्वथा विपरीत प्रतीत होते हैं समन्वय करने का प्रयत्न करते हैं।

उपनिषदों में परम यथार्थसत्ता के विषय में निर्गुण और सगुण रूप में विवरण पाए जाते हैं और शकर उनमें परस्पर पराविद्या (उच्चकोटि के ज्ञान) तथा अपराविद्या (निम्न कोटि के ज्ञान) में भेद द्वारा समन्वय करते हैं। परा तथा अपराविद्याओं का यह परस्पर भेद उपनिषदों में पाया जाता है।<sup>2</sup> यद्यपि इन दोनों के भेद, जो उपनिषदों में वर्णन किए गए हैं, शकर द्वारा किए गए भेदों के सर्वथा समान नहीं हैं तो भी ये शकर की व्याख्या में सहायक हैं। केवल उच्चकोटि की अद्यात्मविद्या तथा निम्नकोटि की साधारण बुद्धि में भेद को स्वीकार करने से ही हम याज्ञवल्क्य के विशुद्ध आदर्शवाद को अपेक्षाकृत न्यूनतम उन्नत विचारों के साथ, जो ससार की यथायंता तथा इसकी एक शरीरधारी ईश्वर के द्वारा रचना का प्रतिपादन करते हैं, समन्वय कर सकते हैं। यह भेद शकर की अनेक कठिनाइयों को दूर करने में सहायक है। उदाहरण के रूप में ईशोपनिषद में<sup>3</sup> परस्पर विरोधी विधेयों का सम्बन्ध ब्रह्म के साथ बतलाया गया है जैसे कि "यह गतिविहीन है और फिर भी मन से अधिक वेगवान् है।" शकर का कहना कि "इसमें विरोध कुछ भी नहीं है।" यदि हम उसका विचार निरुपाधिक अथवा सोपाधिक रूप में करें तो यह सम्भव है।<sup>4</sup> ब्रह्म के निर्विशेष तथा भविष्य विवरणों के विषय में शकर का कहना है कि 'दो विभिन्न दृष्टिकोणों से ब्रह्म एक ही काल में निरुपाधिक तथा सोपाधिक दोनों ही हो सकता है। मुप्तात्मा के दृष्टिकोण से वह निरुपाधिक है, बन्धन में पड़े व्यक्ति के दृष्टिकोण से ब्रह्म विश्व के कारणरूप में प्रकट होता है जिसमें चतन्य तथा अन्य गुण हैं।' शकर ने दो प्रकार के वाक्यों की जो मोक्ष को ब्रह्म के साथ समानता अथवा तादात्म्य का वर्णन करते हैं सरलता के साथ व्याख्या कर दी। यद्यपि माया का सिद्धान्त प्राचीन उपनिषदों में नहीं मिलता तो भी यह उपनिषदों के मत का एक बुद्धि-

1 'ह्युसस सिस्टम अफ वेदात' पृष्ठ 95।

2 देखें, 'इण्डियन फिलॉसफी', पृष्ठ 149, मुद्रक 1 1, 45 मैत्रायणी, 6 23।

3 नैप दीप निरुपाधुपाधिमत्सौष्यत।

4 छान्दोग्योपनिषद, 8 1 5 बृहदारण्यक, 4 5 13 भी सँ।

पूर्वक विकास है।<sup>1</sup> अविद्या (अज्ञान) शब्द कठ उपनिषद् में आता है।<sup>2</sup> यद्यपि इसका प्रयोग मनुष्य के यथार्थ लक्ष्य के अज्ञानरूप सामान्य अर्थों में हुआ है। शंकर की योजना में अविद्या के भाव का प्रमुख भाग है। उपनिषदों के अन्य भाष्यकारों को यह अत्यन्त कठिन प्रतीत हुआ कि किस प्रकार उन सब वाक्यों की व्याख्या की जाए जो ब्रह्म के निर्विकल्प और मोक्ष के ब्रह्म के साथ ऐव्यभाव होने का प्रतिपादन करते हैं। निःसन्देह ऐसे भी वाक्य हैं जिन्हें शंकर अनावश्यक समझकर छोड़ देते हैं।<sup>3</sup> तो भी उपनिषदों पर उनका भाष्य अपेक्षाकृत अधिक सन्तोषप्रद है।<sup>4</sup>

जब हम वेदान्तसूत्र के प्रश्न को हृद्य में लेते हैं तो वहाँ विषय इतना अधिक सरल नहीं है। यदि हम भाष्यों को एक ओर रख दें तो हमें सूत्र के रचयिता का आराध्य जानना कठिन है। हिन्दू धर्म की व्याख्याविषयक प्रकल्पना के अनुसार छ. विख्यात कसौटिया हैं जिनके द्वारा हम किसी ग्रन्थ की शिक्षा के विषय में निश्चित ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं और वे ये हैं : (1) उपक्रम (प्रारम्भ) और उपसंहार (अन्तिम निर्गम), (2) अभ्यास, (3) अपूर्वता, (4) फल, (5) अर्थवाद (व्याख्यापरक वाक्य) और (6) उपपत्ति (दृष्टान्त)। उक्त कसौटियों की दृष्टि में शंकर का विश्वास है कि बाद-रायण की दृष्टि में उसी प्रकार का वेदान्त या जिस प्रकार के वेदान्त का प्रतिपादन उन्होंने स्वयं किया है।<sup>5</sup> यह हम मान्य स्थिति के अनुकूल है कि वेदान्त उपनिषदों की शिक्षाओं का सारसंग्रह प्रस्तुत करता है। वेदान्त के अनेक अध्ययनकर्ता विद्वान् जिनमें पिबोत मुख्य है, इस मत के समर्थक पाए जाते हैं कि रामानुज ब्रह्मसूत्र के रचयिता के आशयों को अधिक समझते थे।<sup>6</sup> प्रत्येक भारतीय भाष्यकार का विश्वास है कि शंकर

1 कठ उपनिषद्, 2 : 4, 2, छान्दोग्य, 8 : 3, 1-3; 1 1, 10; प्रश्न, 1 : 16। बृहदारण्यक उपनिषद् की प्रारम्भिक "असत् से हमें सत् की ओर ले जाओ, अन्धकार से प्रकाश की ओर ले जाओ, मृत्यु से अमरत्व की ओर ले जाओ," से माया के सिद्धान्त का सुझाव मिलता है।

2 2 4, और 5. मुण्डकोपनिषद्, 2 . 1, 10।

3 देखें 'द्वयुक्त सिद्धय आदि वेदान्त', पृष्ठ 95।

4 पिबोत, एक और जैकब का भी यही मत है। "सम्पूर्ण उपनिषदों की शिक्षाओं को एक समूह तथा विरोधरहित दर्शन में रख देने का कार्य अपने-आपमें एक कठिन कार्य है। किन्तु यह कार्य जब एक बार हमारे सामने का गया तो हम बहु श्रोकाल करने के लिए सर्वथा उत्पन्न हैं कि शंकर का ही दर्शन सम्भवतः ऐसा सर्वोत्तम दर्शन है जिसका निर्माण इस कार्य के लिए हो सकता था।" (पिबोत : शांकरभाष्य—प्रस्तावना)। "शंकर की शिक्षा उपनिषदों के सिद्धान्तों को स्वाभाविक तथा सुनिश्चित स्वरूप में है," (गण 'फलासर्षी आदि उपनिषद्' पृष्ठ 8)। कर्नेल जैकब कहते हैं : "यह स्वीकार किया जा सकता है कि यदि उपनिषदों के विरोधी मतों का सम्बन्ध करने तथा उन्हें एकसमान और स्पष्ट रूप में रखने का सम्भवतः कार्य किया जा सकता है तो शंकर का दर्शन ही लगभग एकमात्र प्रयास है जो इस कार्य को कर सकता था।" (वेदान्तसार—प्रस्तावना)

5 शांकरभाष्य, दशमस्कंध पर, 1 : 1, 4।

6 "वे ब्रह्म के उच्चतम तथा निम्नतम ज्ञान के परस्पर भेद का प्रतिपादन नहीं करते; वे ब्रह्म और ईश्वर के भेद को शंकर के अर्थों में नहीं मानते, वे शंकर के अर्थानुसार जीवात्मा तथा उच्चतम आत्मा के परम ऐश्वर्य-भाव की घोषणा नहीं करते" (शांकरभाष्य—भूमिका अध्याय)। उनके मुख्य-मुद्दम तर्क संक्षेप में इस प्रकार रहे जा सकते हैं : (1) चौथे अध्याय के अन्तिम तीन भाग उस त्रिक शक्ति का प्रतिपादन करते हैं जिसके द्वारा उस पुरुष को आत्मा जिसने प्रभु को ज्ञान लिया वह लोक में पृथक् जाते हैं और पुनः संयम के धक में वापस लौटें बिना वहाँ पर निवास करती हैं। इनके अतिरिक्त समस्त श्रेय का अन्तिम मूल अर्थात् "शांकर के अनुसार, उनके लिए लौटने का कोई प्रयत्न नहीं रहता" यह उपसंहार है और इसका आशय अवश्य यही लिया जाना चाहिए कि यह पुनः संयम से नितान्त मुक्ति

का अपना मत वही है जो ब्रह्मसूत्र के रचयिता का मत था और यह कि अन्य कोई भी मत इसके विपरीत है।<sup>1</sup>

## 12 शंकर तथा अन्य सम्प्रदाय

यह कहा जाता है और यह सत्य भी है कि ब्राह्मणधर्म ने एक भावपूर्ण स्तुति-लिंगन के द्वारा बौद्धधर्म का नाश किया। हम पहले देख चुके हैं कि किस प्रकार ब्राह्मण धर्म ने घुपचाप बौद्धधर्म की अनेक प्रतिभ्याओं को अपने अन्दर ले लिया, पशुबलि को दूषित ठहराया बुद्ध को विष्णु के अवतार रूप में मान लिया और इस प्रकार बौद्धमत के सर्वोत्तम अंश को अपने अन्दर समाविष्ट कर लिया। यद्यपि बौद्धमत की प्रारम्भिक तथा सांस्कृतिक रूप की अप्रत्याशित घटनाएँ विलुप्त हो गईं ता भी बौद्ध मत अन्ततः शंकर के प्रभाव से देश के जीवन में एक जीवनप्रद शक्ति बन गया। बौद्ध मत न विचार के क्षेत्र में एक ऐसा निश्चित वातावरण उत्पन्न कर दिया जिससे कोई भी मस्तिष्क न

अपितु उस भाग पर एक पड़ाव के रूप में नहीं है क्योंकि शंकर का मत है। शंकर के अनुसार 4 2 12 14 और 4 17 ऐसे पुरुष की अवस्था का वर्णन करते हैं जिनमें सर्वोच्च अथवा निरवधारित ब्रह्म का नाम प्राप्त कर लिया है। इस आशय के उक्त में यह कहा जाता है कि उपन्यस अथवा प्रस्तावना इस ग्रन्थ के विषय में उपसंहार की अपेक्षा अधिक विश्वामयक है। अल्पवर्षीय उक्त नाम के एक पद्य में उपक्रम के श्लोक सूत्र का (उपक्रम पराक्रम) उल्लेख करते हैं। 4 3 7 14 के सम्बन्ध में धिवीत का जो मत है उसके विरोध में भी वही उत्तर ठीक बैठता है यहाँ पर बादरी भीति तथा बादरायण की सम्मतिवादी भी हैं यहाँ पर वे प्रतिपादन करते हैं कि जो पहले आता है वह प्रथम होता है और जो अन्त में आता है वह सिद्धांत होता है। (2) 1 1 2 में भी यह विषयक परिभाषा को ईश्वर की परिभाषा नहीं माना जा सकता। यह निश्चित ही इत्यादि अरामय है कि सूत्रों का आरम्भ एक निम्नकोटि के तत्त्व के साथ हो जिसके ज्ञान से कोई स्थायी लाभ प्राप्त न हो सके जितना कि यह असम्भव है कि ज्ञान अन्त ऐसे व्यक्तियों के वचन के साथ हो जो केवल निम्न कोटि के ब्रह्म को ही जानते हैं और इसीलिए स्वयं मोक्ष से वंचित रहते हैं। अद्वैतवादियों का तर्क है कि ब्रह्म यद्यपि अपने परमात्मरूप में अनिर्वचनीय (अनिर्देश्य) है तथा अज्ञ (अज्ञात) है तो भी हमें धीमन्धारिक परिभाषाओं का ही अवलम्बन करना ही होता है। वे ब्रह्म को ऐसे पदार्थों में विलक्षण वक्षाने के लिए जिनके अन्तर् विभिन्न गुण वर्तमान हैं ब्रह्म विशेषणों तथा लक्षणों का ब्रह्म का उन्मत्त में प्रयोग करते हैं और इस प्रकार हमें प्रस्तुत पदार्थों को समझने में सहायक होते हैं। यह विधिष्ठ लक्षण या ही तात्त्विक (स्वल्प लक्षण) है यद्यपि चित्त और अनन्त अथवा आनुपमिक (तदल्प लक्षण) है यद्यपि निम्न क निर्माणक तत्त्व आदि आदि। दूसरे सूत्र की परिभाषा हम ब्रह्म का नाम में सहायक होती है। (3) इस प्रकार का निम्न सूत्र में अन्त की अधिपत माया का सिद्धांत नहीं पाया जाता एक ऐसा अद्वैत प्रश्न है कि इसका विवेचन पारदृष्टिणी में नहीं किया जा सकता। यह कुछ भी नहीं है यह सत्य है कि अन्त के विषय में जो अन्त का मत है वह सूत्र की शिक्षा का एक सुनिश्चित परिष्कार है। जीवात्मा तथा ब्रह्म के तादात्म्य का प्रश्न माया के समान सिद्धान्त का एक विशिष्ट विनियोग है। शंकर बादरायण के धर्म के एक अधिक व्याख्याकार हैं या नहा इस विषय में निश्चित रूप से कुछ नहीं कहा जा सकता। देश धिवीत शंकरभाष्य—प्रस्तावना उक्त वेदान्तकार—प्रस्तावना सुन्दरमण वेदान्तकार—प्रस्तावना आप्टे दि टाविटन आफ नामा तथा लिंगेस मह भाष्यत 71 तख इन्डियन फिनासफिकल रिज्यू लख 4 उद्युक्त स्वीकार करता है कि शंकर तथा बादरायण में परस्पर महान् मतभेद है। देव उद्युक्त सिद्धांत आफ वि वेदान्त पृष्ठ 319।

1 तुलना की जाए शंकरभाष्य 2 सूत्रों के आशयों को एक जोड़ सकते हुए एवं अपने अपने मतों का परिष्कार करते हुए अनेक भाष्यों की रचना हुई है और नये नये भाष्यों भी लिखे जा सकते हैं।

सूत्राभिप्रायसूत्रा स्वाभिप्रायप्रवाचनान्त ।  
व्याख्यात वैरिद शास्त्र व्याख्यय तन्निवर्तये ॥

ब्रह्म मका और शंकर के मस्तिष्क पर तो निःसन्देह इसने एक विरह्यायी प्रभाव उत्पन्न किया। एक शंकरविरोधी भारतीय परम्परा ऐसी भी है जिसके अनुसार शंकर के मत की प्रच्छन्न रूप में बौद्धमत का ही रूप बताया जाता है और उनके मायावाद को प्रच्छन्न बौद्धमत कहा जाता है। पद्मपुराण में कहा है कि ईश्वर ने पार्वती पर प्रकट किया कि "माया की प्रकल्पना एक मिथ्या सिद्धान्त है और बौद्धमत का ही प्रच्छन्न रूप है; हे देवि ! मैंने ही नलियुग में एक ब्राह्मण का रूप धारण करके इस प्रकल्पना का प्रचार किया है।"<sup>1</sup> यामुनाचापे की भी, जो रामानुज के आध्यात्मिक प्रतिपत्तामह थे, यही सम्मति है और इसी सम्मति की रामानुज ने भी दोहराया है।<sup>2</sup> सांख्यदर्शन पर टीका करते हुए विज्ञानभिक्षु कहता है, "एक भी ब्रह्मसूत्र ऐसा नहीं है जिसमें कहा गया हो कि हमारा बन्धन केवल अज्ञान के कारण है। जहां तक माया की विलक्षण प्रकल्पना का संबंध है, जिसका प्रचार अपने की वैशान्ठी कहनेवालों ने किया है, यह केवल बौद्धों के विद्ययी विज्ञानवाद का ही रूप है। यह प्रकल्पना वेदान्त का मन्त्रम्य नहीं है।"<sup>3</sup> यह स्पष्ट है कि शंकर के मायावाद की कट्टरता को सिद्ध करने के कुछ काल पश्चात् ही इस मत के विरोधियों ने यह कहना प्रारम्भ किया कि यह बौद्धमत के प्रच्छन्न रूप से अधिक कुछ नहीं है और इसलिए वेदों के अनुकूल नहीं है। पद्मपुराण में आगे चलकर उसी अध्याय में शिर्ष के ये शब्द आते हैं: "उस महान् दर्शन अर्थात् माया के सिद्धान्त को वेदों का समर्थन प्राप्त नहीं है यद्यपि हमके अन्दर वेदों के साथ अवश्य निहित है।"<sup>4</sup> उक्त सब अनुमान इस विषय का संकेत करते हैं कि शंकर ने अपने वेदान्तदर्शन में कतिपय बौद्ध-धर्म के अंशों का समावेश किया जैसेकि माया का सिद्धान्त तथा वैराग्यवाद। यह भी कहा जाता है कि विचारधारा के अविच्छिन्न रूप को सुरक्षित रखने के प्रति अपने प्रयास में उन्होंने तार्किक दृष्टि से परस्पर असंगत कुछ विचारों को भी संयुक्त करने का प्रयत्न किया। शंकर के मस्तिष्क की नमनशीलता तथा उनकी सच्ची सहिष्णुता के भाव के पक्ष में यह विषय कितना ही विद्वत्सनीय क्यों न हो यह उनकी विचारधारा की तार्किक उपता के ऊपर असर किए बिना न रह सका और माया के सिद्धान्त ने उनके दर्शन के अन्तर्गत छिद्रों को ढकने के लिए चोले का काम किया। इस सबके होते हुए भी हममें भ्रमदेह नहीं कि शंकर ने अपने सम्पूर्ण दर्शन का परिष्कार उपनिषदों तथा वेदान्त-सूत्र के आधार पर किया जिसमें बौद्धदर्शन का कोई अंशलेख नहीं है।<sup>5</sup> भारत के धार्मिक

1. मायावादप्रसङ्गात्सम्प्रच्छन्न बौद्धमेव च ।

मयैव कथितं देवि । इतो ब्राह्मणरूपिणा ॥ (उत्तर शतक, 236) । सर्वसंयतसहृ भी वेदों ।

2 अपने सिद्धिग्रह में यामुनाचापे कहते हैं, कि बौद्धों तथा वेदान्तियों, दोनों के लिए ज्ञाताज्ञात और ज्ञान के मध्य जो भेद है वे अन्तर्निहित हैं। अर्थात् इन दोनों का कारण माया को बताया है एव बौद्ध विषयीविज्ञानवाद इन्हें बुद्धि के कारण बताया है। ('जर्नल ऑफ़ हिन्दुस्तान एशियाटिक सोसाइटी', 1910 पृष्ठ [32]) ।

3 सादरप्रवचनभाष्य, 1 . 22 ।

4 वेदापेक्षामहाशास्त्र मायावादवैदिकम् ।

5 अर्थात् सिद्धान्त की माननेवाले अनेक विचारक विरोधी मतों के सम्बन्ध में माध्यमिकों के आध्यात्मिक चरित्र-संस्कार से सम्बन्धित पद्धति को अपनाते हैं। धीरे-धीरे का मत है कि अनेक दर्शनों की समीक्षा करते समय हमें किसी भी मत को स्वतःसिद्ध मानकर न चलना चाहिए, यद्यपि केवल माध्यमिकों के तर्क का स्वतःस्वयं करना चाहिए। "विवेकशक्यामात्रमध्य चरुणानां वनस्पत्यात्।" मधुसूदन सरस्वती काट, जल्प और विवेका इन सबका अर्थ सिद्धान्तों की समीक्षा में आशय लेते हैं ।

इतिहास के निरन्तर मिथ्या अध्ययन किए जाने का ही परिणाम यह हुआ कि यह विश्वास सर्वसाधारण के अन्दर प्रचलित हो गया कि बौद्धमत वेदों के विरुद्ध तथा विदेशी है। बौद्धदर्शन के विषय में विचार-विमर्श करते हुए हमने बार-बार इस विषय पर बल दिया है कि बुद्ध ने उपनिषदों के ही कुछ विचारों का परिष्कार किया है। बुद्ध को विष्णु के अवतारों में सम्मिलित करने का यही आशय है कि उसका प्रादुर्भाव वैदिकधर्म की स्थापना के लिए हुआ था न कि उसके ऊपर कुठाराघात करने के लिए। इसमें सन्देह नहीं कि बौद्धदर्शन तथा अद्वैत वेदान्त के विचारों में समानताएँ हैं। इसमें कोई आश्चर्य भी नहीं है जबकि हम इस तथ्य को देखते हैं कि उक्त दोनों ही दर्शन-पद्धतियों की पृष्ठभूमि में उपनिषदें हैं।

शुकर तो इस तथ्य से स्पष्ट रूप में अभिन्न थे यद्यपि बुद्ध इस तथ्य से अभिन्न प्रतीत नहीं होते। शुकर बुद्ध की भाँति स्वतन्त्र विचार के प्रति आदरभाव रखते हुए भी परम्परा के लिए महती श्रद्धा रखते थे। दार्शनिक दृष्टि से उन्हें इस विषय का निश्चय हो गया कि कोई भी आन्दोलन निषेधपरक भाव के आधार पर फल-पूल नहीं सकता और इस प्रकार उन्होंने धृति के आधार पर ब्रह्म की यथार्थता का बलपूर्वक प्रतिपादन किया। बौद्धों का प्रतीतिवाद माया के सिद्धान्त की ही कोटि का है। शुकर धोपणा करते हैं कि यह आनुभाषिक जगत् है भी और नहीं भी है। इसका अन्तर्वर्ती अस्तित्व है जो दोनों ही है अर्थात् है भी और नहीं भी है। बुद्ध चरमस्त्रीमा के दोनों ही विचारों का खण्डन करते हैं जिनके अनुसार हर एक वस्तु है और हर एक वस्तु नहीं भी है और अपना मत प्रकट करते हैं कि केवल 'परिणमन' का ही अस्तित्व है।<sup>1</sup> शुकर परमार्थ सत्य तथा व्यवहारिक सत्य के अन्तर जो भेद है उसे स्वीकार करते हैं और यह मत बौद्ध-धर्म के अभिमत परमार्थ तथा सवृत्ति के अन्दर के भेद के ही अनुकूल है।<sup>2</sup> प्राचीन बौद्ध धर्म का दृष्टिकोण भावात्मक था और उसने जो कुछ हम प्रत्यक्ष देखते हैं, उस तक ही अपने को सीमित रखा। कुछ प्राचीन बौद्ध तो यहाँ तक चढ़ गए कि उनके अनुसार इस प्रतीयमान जगत् की पृष्ठभूमि में कुछ भी नहीं है। केवल हमारे ही लिए कुछ नहीं, किन्तु सर्वथा कुछ नहीं है। हिन्दू होने के नाते शुकर का दावा है कि अपने प्रतीयमान सत्य की असन्तोष-प्रवृत्ता के परे एव अपने गम्भीरतम बह्वर में यथार्थ आत्मा है जिसमें सर्वप्रकार की विशेषताएँ निहित हैं। किन्तु तो भी शुकर का मोक्ष-सम्बन्धी विचार बौद्धधर्म के निर्वाण से अधिक भिन्न नहीं है।<sup>3</sup> यदि हम प्राचीन बौद्धधर्म में एक निरपेक्ष ब्रह्म के यथार्थ अस्तित्व को प्रविष्ट कर दें तो फिर भी हम अद्वैत वेदान्त पर ही आ जाते हैं। शुकर को बौद्ध-विचार के वास्तविक औचित्य तथा प्रतिद्वन्द्वों पर पूरा अधिकार प्राप्त था और यदि कहीं-कहीं हमें बौद्धधर्म के सम्प्रदायों पर की गई उनकी समीक्षा से विरोध प्रकट करने की प्रवृत्ति होती है तो हमें यह भी न भूलना चाहिए कि उन्होंने जो कुछ भी लिखा, बुद्ध की शिक्षाओं पर नहीं, अपितु उस समय के प्रचलित बौद्धमत-सम्बन्धी विचारों के रूप में लिखा।

1 ऐतरे 'भारतीय दर्शन', खंड 2, पृष्ठ 321। समुत्तनिकाय, 22 90, 16।

2 इत्थं सत्त्वं अनुपायित्वं बुद्धानां धर्मदेवना।

सोके सधृतिप्रत्ययं च सत्यं परमावृतं ॥

देवे, स्वोत्तपायित्वं परं 'न्यायशलाकर' निरासम्भनवादः।

3 नासनात्मन्सविरामः। चौरात्मा च ब्रह्म के सत्य साक्षात्त्व का साक्षात्कार (सोऽहम् सयथा वत् प्रज्ञास्मि) "मं शून्यम् ॥" (शून्यत्वैवाहम्) भाव्यमिच्छे के इस मत के अनुकूल है यद्यपि बल है एक ही तथ्य के भिन्न-भिन्न पक्षों पर।



प्रत्येक विचार-पद्धति के विषय में जो निर्णय दिया जाता है वह केवल इस आधार पर ही नहीं होता कि वह किस विध्यात्मक विषयवस्तु को प्रस्तुत करने का प्रयास करती है, किन्तु उन विचारों के आधार पर भी दिया जाता है जिनका वह प्रतिवाद करती है। मण्डनमिश्र के साथ जो शास्त्रार्थ शंकर का हुआ उससे यह प्रकट होता है कि शंकर केवल वैदिक कर्मकाण्ड की एकमात्र श्रेष्ठता के विचार के विरोधी थे। शंकर ने इस सिद्धान्त पर विशेष बल दिया कि सर्वोपरि आत्मा का ज्ञान मनुष्य के पुष्ट्यार्थ का प्रधान उद्देश्य होना चाहिए। उन्हें भय था कि क्रियाकलापपरक मत मनुष्य को केवलमात्र धर्म की ओर ले जाता है। जिस प्रकार जोसफ् फ्राइस्ट ने फारसी सम्प्रदाय को दूषित ठहराया और पॉल ने विद्यान का प्रतिवाद किया, शंकर ने भी इस प्रकार की घोषणा की कि कर्मकाण्ड-सम्बन्धी पवित्रता अपने-आपने धर्म का लक्ष्य नहीं है, अपितु प्रायः इसकी घातक शक्ति है। तो भी उन्होंने वैदिक विद्यान को निरर्थक धत्ताकर उसका निराकरण नहीं किया। जीवन के वैदिक नियमों पर तो केवल मन्चे दार्शनिक विद्वान् ही पहुँच सकते हैं। श्रद्धों के लिए शंकर ने यही विद्यान किया कि उन्हें वैदिक नियमों की अनुकूल ही आचरण करना चाहिए। इस आशा में नहीं कि उन्हें इस लोक में अपना परलोक में उत्तम फल प्राप्त होगा, अपितु कर्तव्य की भावनाओं से और इसलिए भी कि यह वेदान्त के अध्ययन की नैतिक क्षमता में सहायक होगा। वैदिक पवित्रता हमें अपने चित्त को अन्तःस्थित आत्मा की ओर प्रेरणा देने में सहायक होती है और इस प्रकार मनुष्य जाति का जो अस्तित्व और निरय लक्ष्य है उसकी प्राप्ति की ओर ले जाती है।

शंकर के अनुसार, पूर्व तथा उत्तर मीमांसाओं के अन्तर्गत विषयवस्तु तथा उद्देश्य सर्वथा एक-दूसरे से स्वतन्त्र हैं। पूर्वमीमांसा में मनुष्य के कर्तव्य-सम्बन्धी प्रश्न पर अनु-सन्धान किया गया है और यह हमारे सम्मुख एक ऐसे परलोक के दृश्य को प्रस्तुत करती है जो हमारे इस मर्त्यलोक के आचरण के ऊपर बाध्य है। उच्चतम सुख जो यह प्रस्तुत करती है केवल धार्मिक है। किन्तु दूसरी ओर वेदान्त हमें सत्य की उपलब्धि में सहायक होता है। इसका लक्ष्य इस लोक या परलोक में सुख-प्राप्ति (अभ्युदय) न होकर पुनर्जन्म के बन्धन से मोक्ष (निःश्रेयस्) है। और इसकी प्राप्ति तब तक नहीं हो सकती जब तक कि हम भविष्य जीवन में अपना विश्वास जमाए हुए हैं। ब्रह्मविषयक अनुसन्धान का सम्बन्ध एक ऐसी यथार्थसत्ता से है जो सर्वदा विद्यमान रही और जो हमारे कर्मों के ऊपर निर्भर नहीं है।<sup>1</sup>

साधारणतः शंकर प्रतिपक्षी सम्प्रदायों के दार्शनिक विचारों पर ही आक्रमण करते हैं, किन्तु उनके धार्मिक मन्तव्यों पर नहीं करते। भागवतदर्शन के विषय में शंकर स्वीकार करते हैं कि इसके धार्मिक विचार श्रुति तथा स्मृति के प्रामाण्य पर आधारित हैं, किन्तु इस विषय में कि जीवात्माएं ईश्वर से उत्पन्न होती हैं, आपत्ति प्रकट करते हैं।<sup>2</sup> वे एक भाकार ईश्वर के सर्वश्रेष्ठत्व को भी स्वीकार करते हैं जो जीवात्मा के मोक्ष

1 साधारणतः धर्मविषयक विज्ञानात् चित्त को ब्रह्म के प्रति निश्चिन्ता के लिए तैयार करती है। ऐसे व्यक्ति जो मोक्ष ही ब्रह्मविज्ञान में उत्तर हो जाते हैं वे हैं जिन्होंने पुनर्जन्म में भवश्य अपने वाचस्पतिक बतव्यों का प्राप्त किया होगा।

2 भागवतों का ब्रह्म है कि भगवान् वासुदेव अपने को आत्मा, मन तथा इन्द्रियज्ञान के बन्धन विभक्त करता है। शंकर का तर्क है कि यदि जीवात्मा की उत्पत्ति भगवान् से है तो इसका विनाश भी हो सकता है और फिर इसके लिए अन्तिम मोक्ष की व्यवस्था भी नहीं हो सकती। भागवत यह भी मानते हैं कि जैसे जीवात्मा की उत्पत्ति भगवान् से है, उसी प्रकार चित्त की भी उत्पत्ति आत्मा से है और अत्यन्तज्ञान की उत्पत्ति चित्त से। शंकर कहते हैं कि यह असम्भव है क्योंकि

तथा बन्धन का कारण है। मनुष्य के चित्त में ब्रह्म का ज्ञान किस प्रकार प्रकट होता है, ताकिक अन्वेषण के द्वारा तो इसका होना सम्भव नहीं हो सकता, इसलिए उसके क्षेत्र का सम्बन्ध अविद्या से होने के कारण उक्त समस्या को हल करने की इच्छा से शंकर ईश्वर-रेखा को प्रस्तुत करते हैं।<sup>1</sup>

जैसाकि हम देख आए हैं, शंकर सांख्यविचारको की क्रमविहीन, शिथिल तथा विवेकरहित कल्पनाओं की समीक्षा करते हैं और न्यायवैशेषिक की प्रतीतिपरक अनुभव-प्रवृत्तियों की भी समीक्षा करते हैं। उन्होंने नैयायिकों की साधारण बुद्धिसम्मत पद्धति का परित्याग करना उचित समझा और उसके स्थान पर एक ऐसी तर्कसम्मत समीक्षा की स्थापना की जो बौद्ध विचारको के समान ही सूक्ष्म गहराई तक पहुँचने वाली थी।

### 13 आत्मा

अनुभवरूपी तथ्य से जिसका सकेत मिलता है उसी के विमर्श का नाम अध्यात्मविद्या है। इसकी समस्या केवलमात्र चेतनता के तथ्यों का निरीक्षण करना तथा उन्हें क्रमबद्धता का रूप देना ही नहीं है, किन्तु इसका विशेष कार्य यथार्थमत्ता के स्वरूप के विषय में जो उपस्थित तथ्य सकेत करते हैं, उन पर ध्यान देना भी है। शंकर भौतिक विज्ञान के तथ्यों की भांति मनोवैज्ञानिक तथ्यों में भी कोई शंका उपस्थित नहीं करते किन्तु उक्त तथ्यों की पूर्वकल्पना के ऊपर आगे आपत्ति उपस्थित करते हैं और उक्त समस्या का अध्ययन विषयीनिष्ठ तथा विषयनिष्ठ पक्षों की दृष्टि से करते हैं, और उनका मत है कि ये दोनों पक्ष परमार्थ रूप में एक-दूसरे से भिन्न नहीं हैं। वेदान्तसूत्र पर अपने भाष्य की प्रस्तावना में वे प्रश्न करते हैं कि क्या अनुभव में ऐसी कोई वस्तु है जिसे मौलिक अर्थात् आधारभूत माना जा सके और वे अनुभव के ऐसे समस्त दावों पर विचार करते हैं। हमारी

यह अनुभव का विषय नहीं है। आत्मा अपने अन्दर से अपने साधनों को उत्पन्न नहीं कर सकती ठीक जैसेकि खेत में कार्य करनेवाला किसान उस फावड़े को उत्पन्न नहीं कर सकता जिससे वह कार्य करता है। यदि कहा जाए कि इन चारों में वही शक्ति है और ये एक ही स्तर के हैं तथा एकसमान यथाय हैं तब ये सब एक हैं। यदि इनमें से प्रत्येक क्रमानुसार उत्तरोत्तर एक-दूसरे से उत्पन्न होता है अर्थात् भगवान से आत्मा आत्मा से चित्त, चित्त से आत्मज्ञान तब फायरूप इन सबमें अनित्यता दोष आता है। यदि चारों नित्य हैं तब इसका कोई उत्तर नहीं हो सकता कि भगवान आत्मा को जन्म दे और आत्मा क्यों न भगवान को जन्म दे। यदि चारों ऐसी आकृतियाँ हैं जिनके द्वारा एक ही मयार्थसत्ता अपने को अभिव्यक्त करती है तो वेदान्तों का कहना यह है कि ब्रह्म अक्षय्य शक्तियों में विद्यमान है केवल इन चारों में ही नहीं। शंकरभाष्य, 2, 2 42-44।

1 'चूँकि जीवात्मा जो अज्ञान की दशा में आत्मा को कर्मोन्मियी (जो शरीर के रूप में प्रकट होती है) से पृथक् करने में असमर्थ है और अविद्यारूपी अघकार के द्वारा उस सर्वोच्च आत्मा का नहीं देख पाती, जो काम का अधीक्षक है, प्राणिमात्र में निवास करता है तथा सर्व ऊपर दृष्टि रखता है। प्रभु है, जो आत्मा का भी कारण है जिससे और जिसकी आज्ञा से सत्कार की सृष्टि होती है, अर्थात् सब कर्मों का सम्पादन तथा फलोपभोग और उसकी ही कृपा से ज्ञान उत्पन्न होता है और इस ज्ञान द्वारा मोक्ष प्राप्त होता है।' जैसे कहा गया है कि यद्यपि ईश्वर तथा आत्मा का तादात्म्य छिपा हुआ है तो भी जब एक प्राणी निरन्तर चिन्तन करता है तथा सर्वोच्च ईश्वर तब पहुँचने का प्रयत्न करता है, उसी प्रकार जिस प्रकार एक ऐसे व्यक्ति का जिसकी दृष्टिभंगित नष्ट हो गई है, शीपधियों के प्रयोग से अघकार दूर हो जाता है उसके अन्दर जिसे ईश्वरकृपा पूर्णता प्राप्त करा देती है, यह अभिव्यक्ति होती है किन्तु स्वभावतः हर किमी प्राणी में नहीं। ऐसा क्या? क्योंकि उसके द्वारा, ईश्वर के द्वारा, जो कारणरूप है आत्मा का बन्धन और मोक्ष सम्पन्न होता है, बन्धन उन अवस्था में जबकि यह ईश्वर तत्त्व को नहीं समझ पाता और मोक्ष तब जबकि यह उसे समझ सता है।" द्यूसस सिस्टम आफ वेदान्त', पृष्ठ 86 87।

इन्द्रियां हमें घोला दे सकती हैं और हमारी स्मृति भी भ्रान्तिपूर्ण हो सकती है। भूत और भविष्यत् केवल भावात्मक अमूर्त विषय हैं। मसार की आकृतिया केवल भावनामात्र हो सकती हैं और हमारा समस्त जीवन भी एक दुःखान्त भ्रान्तिमात्र सिद्ध हो सकता है। हम जागरित अवस्था के अनुभव-क्षेत्रों को स्वप्नावस्था के उन लोकों के समान मान सकते हैं जिनमें कि हम स्थान-स्थान का भ्रमण करते हैं, छायामात्र पदार्थों को व्यवहार में लाते हैं और भूत-प्रेतों से युद्ध करते हैं और परियों के देश में किए गए साहित्यिक भ्रमणों को भी स्मरण कर सकते हैं। यदि स्वप्न तथ्य हों तो तथ्य भी उसी प्रकार स्वप्न हो सकते हैं। यद्यपि समस्त प्रमेय पदार्थ विश्वास के ही विषय हैं और इसीलिए उनमें यन्त्रेह भी हो सकता है, तो भी अनुभव के अन्दर ऐसा कुछ अवश्य हो सकता है जो उससे परे इन्द्रियातीत हो। यदि मनुष्य को अपने अन्दर ऐसा कुछ उपलब्ध होता है जो परिदृशितियों की देन नहीं है किन्तु तो भी इसका निर्माता तथा परिवर्तनकर्ता कोई है तो मनुष्य के ज्ञान की सम्भाव्य परिधि में तथा इन्द्रियजन्य के अनुमान के अनुसार नर्क की मांग है कि मनुष्य को उस अतीन्द्रिय यथार्थतत्त्वा की उपस्थिति को अपने अन्दर ही ढूँढना चाहिए। संशयवाद की विज्ञापित आत्मा तक ही सीमित है जिसकी हमें सीमे रूप में अभिज्ञता है। प्रत्येक व्यक्ति अपनी आत्मा के अस्तित्व के सम्बन्ध में अभिज्ञता रखता है और यह कोई नहीं सोचता कि मैं नहीं हूँ।<sup>1</sup> डेस्कार्ट की भ्रान्ति भंकर भी आत्मा की साक्षात् निश्चितता के अन्दर सत्य का आधार पाते हैं जिसे अन्य पदार्थों के विषय में उत्पन्न हो सकने वाले सशय स्पर्श नहीं करते।<sup>2</sup> यदि आत्मा के अस्तित्व का ज्ञान न होता तब प्रत्येक व्यक्ति यह सोचता कि 'मैं नहीं हूँ'। किन्तु यह सत्य नहीं है। आत्मा की सत्ता धेतनता के प्रवाह में पूर्ववर्ती है, सत्य तथा असत्य से भी पूर्ववर्ती है, यथार्थता व भ्रान्ति से तथा पुण्य व पाप में भी पूर्ववर्ती है। 'ज्ञान के समस्त साधन अर्थात् प्रमाण आत्मा के अस्तित्व पर ही निर्भर करते हैं और चूंकि इस प्रकार का अनुभव अपना प्रमाण स्वयं है इसलिए आत्मा के अस्तित्व को सिद्ध करने की आवश्यकता नहीं है।' "दोषशक्ति तथा उसके कार्यों के अस्तित्व से ही ज्ञानसम्पन्न सत्ता की पूर्वकल्पना होती है जो आत्मा के नाम से जानी जाती है जो उनसे भिन्न है और स्वयंसिद्ध है तथा जिसके अधीन वे सब हैं।"<sup>3</sup> प्रत्येक व्यापार और क्षमता, स्थूल शरीर तथा जीवनशक्ति-युक्त प्राण, इन्द्रिया और अन्तःकरण, आनुभविक 'अहं' केवल आत्मा के ही आधार पर तथा उसी के सम्बन्ध में प्रकट होते हैं। वे अपने से परे एक वक्ष्य की प्रति करते हैं और अस्तित्व के किन्हीं गम्भीरतर आधार पर निर्भर करते हैं। आत्मा के अस्तित्व के विषय में संशय नहीं हो सकता, "क्योंकि यह उसका अनिवार्य स्वरूप है जो इसका निषेध करता है।"<sup>4</sup>

शाकर का तर्क है कि हमारे लिए विचार के द्वारा आत्मा को जानना असम्भव है क्योंकि विचार स्वयं अनात्म के क्षेत्र से सम्बन्ध रखने वाले प्रवाह का एक भाग है। यदि हम इसका ग्रहण अपनी समस्त समासोचनात्मक तथा समाधानात्मक शक्तियों पर एक प्रकार का उपेक्षाभाव प्रदर्शित करते हुए करते हैं तो हम जिस प्रकार के ज्ञान की

1 सर्वो ह्यात्मास्तित्वं प्रत्येति न नाहमस्मीति । शाकरभाष्य, 1 : 1, 1 ।

2 दुपना कीजिए, डेस्कार्ट : 'डिस्कोस ऑन मॅण्ड' ।

3 नुरेश्वरवृत्त वाकिक, पृष्ठ 189 और 542, 791 95 । और जो देखें, शाकरभाष्य, 2 : 3, 7 ; 1 : 3, 22 ।

4 न एव हि विराजतां सदेव तस्य स्वरूपम् (शाकरभाष्य, 2 : 3, 7) ।

इच्छा करते हैं उसे प्राप्त करने में असफल रहे। तो भी हम आत्मा को विचार के क्षेत्र से बाहर भी नहीं कर सकते क्योंकि इसके बिना कोई भी चेतनता अथवा अनुभव सम्भव नहीं है। यद्यपि यह हमारे ज्ञान से बचता है तो भी सर्वथा हमसे बच नहीं सकता। यह आत्मसम्बन्धी भाव का विषय है।<sup>1</sup> और इसका अस्तित्व साक्षात् दर्शन के कारण बताया जाता है।<sup>2</sup> इसकी सिद्धि नहीं हो सकती क्योंकि समस्त प्रमाणों का यही आधार है। तथा समस्त प्रमाणों से पूर्व इसकी स्थापना आवश्यक है।<sup>3</sup> तार्किक दृष्टिकोण से यह एक स्वतः सिद्ध आधार तत्त्व है। हमें इसको स्वतः सिद्ध मान लेना होता है।<sup>4</sup>

शंकर यथार्थ आत्मा को विषय (प्रमेय पदार्थ) से भिन्न करने का प्रयत्न करते हैं और अतः पूर्वक कहते हैं कि विषय तथा विषयी प्रकाश तथा अन्वकार की भाँति दोनों एक-दूसरे के विपरीत हैं अर्थात् जो सच्चे अर्थों में ज्ञाता (विषयी) है वह कभी भी विषय (प्रमेय पदार्थ) नहीं बन सकता। आध्यात्मिक दृष्टि से आत्म अस्तित्व के भाव के अन्धर नित्यता, निर्विकारिता और पूर्णता के भाव समाविष्ट हैं। जो सच्चमुच्यं मे यथार्थं है वह अपने में सत् है और अपने लिए सत् है।<sup>5</sup> यहाँ तक कि आत्मा की यथार्थ सत्ता को स्वीकार करना एक नित्य ब्रह्म की यथार्थसत्ता को स्वीकार करना है। आत्मा च ब्रह्म।<sup>6</sup> ब्रह्म की यथार्थता का प्रमाण यह है कि यह प्रत्येक को आत्मा की आधार भूमि है।<sup>7</sup>

हम यह तो जानते हैं कि आत्मा है, किन्तु यह नहीं जानते कि यह है क्या, सान्त है या अनन्त है, ज्ञान है अथवा परमानन्द है, एकाकी है अथवा अपने समान अनेक में से एक है केवल साक्षीमान है अथवा उपभोक्ता भी है अथवा इन दोनों में से कुछ भी नहीं है। चूँकि आत्मा के स्वरूप के विषय में परस्पर-विरोधी सत्तें हैं इसलिए शंकर का कहना है कि यह दोनों ही हैं, अज्ञात ज्ञात भी और अज्ञात भी। 'मे' और 'मैं नहीं' में अवश्य भेद करना चाहिए क्योंकि 'मैं नहीं' में केवल बाह्य जगत् ही नहीं शरीर, उसकी इन्द्रिया तथा बोधशक्ति की समस्त सामग्री और इन्द्रिया भी आती हैं। साधारण प्रयोग में हम मानसिक अवस्थायों को विषयनिष्ठ तथा भौतिक अवस्थायों को विषयनिष्ठ मानते हैं। किन्तु अध्यात्मशास्त्र की दृष्टि से प्रतीतिरूप जगत् की दोनों अवस्थाएँ अर्थात् भौतिक तथा मानसिक एकसमान विषयनिष्ठ हैं।<sup>8</sup> भौतिकवादी आत्मा तथा शरीर

1 अमृतप्रत्ययविषय । तुलना श्रीविष्णु वेद 2 । प्रतिबोधविरहितम् ।

2 अपरोक्षत्वाच्च प्रत्यगात्मा प्रतिष्ठा (शंकरभाष्य 1 । 1 ।) ।

3 आत्मा तु प्रमाणादिव्यवहारात्प्रत्यगात् प्रागेव प्रमाणादिव्यवहारात् सिद्धयति । (शंकर-भाष्य 2 । 3 । 7 भावद्वयीता पर शंकरभाष्य 18 । 50) ।

4 शंकर लिखते हैं 'नित्य आत्मा, जो कर्ता न भिन्न है क्योंकि कर्ता 'अहं प्रत्यय का विषय' है, नव प्राणियों में साक्षी रूप से अवस्थित है एकसमान एकाकी सर्वोच्च सत्ता जिसका बोधग्रहण कोई बंद (विधिकार) न कर सकता अथवा अन्य भी ऐसी किसी पुच्छुत्तव में नहीं कर सकता का चिन्तन (सर्व) पर आश्रित हो । वह सभ्रत जगत् की आत्मा है (सर्वस्यात्मा) और इसलिए कोई भी उसका निराकरण नहीं कर सकता क्योंकि जो विषय करता है उसकी भी आत्मा है । (1 । 4) ।

5 वेदो, हुगल 'एस्पेटिवस', अश्वनी अनुवाद अध्याय 1 ।

6 शंकरभाष्य, 1 । 1 । 1 ।

7 नवस्यात्मनश्च ब्रह्मास्तित्वप्रतिष्ठा शंकरभाष्य 1 । 1 । 1 ।

8 'जित प्रकार अपने पुत्र या पत्नी व-ऐसे ही किसी विषयन के दुःखी या सुखी होने पर अन्धान के कारण कोई 'गविन यह कहता है कि मैं दुःखी या सुखी हूँ और इस प्रकार वह बाह्य पदार्थों के गुणों का आत्मा में सम्बन्ध में प्रयोग करता है इसी प्रकार वह शरीर के गुणों का भी आत्मा के साथ नाद देता है जब वह यह कहता है कि मैं मोटा हूँ मैं पतला हूँ मैं श्वेतवर्ण हूँ मैं चडा हाता

अथवा इन्द्रियों को एकरूप मानते हैं। किन्तु चेतनता और प्रकृति भिन्न-भिन्न प्रकार का यथार्थता को प्रस्तुत करते हैं और एक को दूसरे के बन्दर परिणत नहीं किया जा सकता। और न ही हम आत्मा तथा इन्द्रियों को एक मान सकते हैं, क्योंकि उस अवस्था में जितनी इन्द्रियों हैं उतनी ही आत्माएं हो जाएं और इससे व्यक्तिगत पहचान एक समस्या बन जाएगी। इसके अतिरिक्त यदि भिन्न-भिन्न इन्द्रियां मिलकर आत्मा बनती हैं तो दृष्टि तथा श्रवण और रस आदि का एक साथ उपभोग सम्भव होगा। योगाचार के सिद्धान्त के अनुसार अस्थाई मानसिक व्यवस्थाओं की शृंखला के अतिरिक्त आत्मा कोई वस्तु नहीं है।<sup>1</sup> किन्तु इस सिद्धान्त के आधार पर हम स्मृति तथा प्रत्यभिज्ञा-सम्बन्धी तत्त्वों की व्याख्या नहीं कर सकते। दृष्ट्यवाद का, जो धोषणा करता है कि निरव्य आत्मा संवेद्या है ही नहीं, शंकर के इस मौलिक सिद्धांत के साथ विरोध होता है कि आत्मा के अस्तित्व में सन्देह नहीं किया जा सकता। यदि हम समस्त जगत् को दृष्ट्य-रूप भी धोषित करें, तो भी यह दृष्ट्यता अपने बोध को ग्रहण करनेवाले की पूर्वकल्पना कर लेती है।<sup>2</sup> सुषुप्ति अवस्था में भी आत्मा उपस्थित रहती है क्योंकि जब मनुष्य उस अवस्था से जाग जाता है तो इस विषय का ज्ञान रहता है कि वह प्रगाढ़ निद्रा में था जिसमें स्वप्नों ने किष्ण नहीं किया। और यह वह स्मृति के ही द्वारा जानता है। चूंकि स्मृति प्रस्तुत विषयों की ही होती है, निद्रा का परम आनन्द और दृष्ट्य सम्बन्धी चेतना निद्रा की अवस्था में ही प्रस्तुत रहे होंगे। यदि यह कहा जाए कि निद्रा में क्षोभ तथा ज्ञान का अभाव निद्रा से पूर्व अवस्था की स्मृति के द्वारा केवल अनुमान द्वारा जाना जाता है तब उसका उत्तर यह होगा कि हम ऐसी किसी वस्तु का अनुमान नहीं कर सकते जिसके समान वस्तु हमारे आगे प्रस्तुत न हुई हो। यदि यह कहा जाए कि एक नियंत्रात्मक विचार अपने अनुकूल प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं रख सकता और इसलिए ज्ञान तथा

ह, मैं जाता हूँ, मैं छलांग मारता हूँ, और उसी प्रकार इन्द्रियों के गुणों को भी वह आत्मा के साथ जोड़ देता है जब वह कहता है, 'मैं गुणा हूँ, अक्षय हूँ, बहारा हूँ, फला हूँ, भाषा हूँ, और अन्त-कारण के गुणों को भी, अर्थात् इच्छा, सन्देह, संशय, निश्चय इत्यादि को भी वह आत्मा के साथ जोड़ देता है। इस प्रकार वह अहं प्रत्ययी 'अहं' को अन्त स्वरूप आत्मा से परिणत कर देता है, जो केवल शरीर सम्बन्धी प्रवृत्तियों का साक्षीमात्र है और, इसके विपरीत सबका साक्षी है, अन्तःस्व आत्मा को अन्त-कारण में तथा शेष को भी परिणत कर देता है।'<sup>3</sup> (शांकरभाष्य, 1 : 1, 1)। देखें, 'दृष्ट्यमक सिद्धय आफ वि वेदात्', पृष्ठ 54, टिप्पणी; 'आत्मबोध', पृष्ठ 18; सर्वसिद्धांतसारसंग्रह, 12 : 49-62, 72-77। तुलना कीजिए, रेस्कार्ट : "मैं उन अवयवों का पुञ्ज जिसे मानवीय शरीर कहते हैं नहीं हूँ, मैं एक पतली अन्तःप्रवेग करनेवाली वायु नहीं हूँ जो उक्त सब अवयवों द्वारा अन्दर डाल दी गई है, अपथा वायु, या ज्वाला, या वायु, या प्राण, या अन्य ऐसी कोई भी वस्तु जिसके मैं कल्पना कर सकता हूँ, क्योंकि मैंने बन्पना की कि ये सब नहीं थे और कल्पना में परिवर्तन किए बिना भी 'मैं समझता हूँ कि मुझे अभी भी अपने अस्तित्व का निश्चय है'" (मिडिलेणस, पृष्ठ 2)। और भी देखें, छान्दोग्य उपनिषद्, 8 : 7-12, उल्लिखित उपनिषद्, 2 : 1, 7; मण्डूक्य उपनिषद्। अनुभूत पुञ्ज तथा कथावस्तु की जटिलताएँ समझान नहीं करती वस्तु व्याख्या को माय करती है। 'काण्ट' ने नातिक सिद्धांत को एक प्रभावशाली देन दी जबकि उद्यने हमें अपना ध्यान चेतना के वस्तु विषयों से हटाकर उस चेतना को और मोदने के लिए आदेश दिया जो वस्तु विषय से अभिन्न है तथा अन्त-दृष्टि रखती है। किन्तु उसको अपने इस सिद्धांत-सम्बन्धी संवेदों का पूरा ज्ञान नहीं था कि सर्वव्यापी चेतना केवलमात्र एक ही हो सकती है। वह जानता था कि निर्जीव तथा सजीव पदार्थों तथा चेतन-अचेतन का भेद वस्तुरूप जगत् के भेद है। किन्तु वस्तुजगत् के अनेकत्व से उद्यने वस्तुओं के अपने अन्दर अनेकत्व है यह अनुचित अनुमान किया।

1. सैनिक विज्ञानशास्त्र।
2. शून्यरथापि स्वहासित्वात्।

क्षोभ के अभाव का केवल अनुमान ही होता है तो उत्तर में कहा जाएगा कि ज्ञान आदि का अभाव जिसका अनुमान करता है वह विचारगम्य होना चाहिए अर्थात् उसका प्रत्यक्ष ज्ञान उसके अभाव में साक्षात् होना चाहिए। इस प्रकार सुषुप्ति (प्रगाढ निद्रा) की अवस्था में हमें ज्ञान तथा क्षोभ के अभाव की प्रत्यक्ष चेतना होती है। उस अवस्था में आनुभविक मन निष्क्रिय होता है और केवल विशुद्ध चेतना ही उपस्थित रहती है।<sup>1</sup> आत्मा को अन्त रूष भावना के साथ न मिलाना चाहिए जो हमारी मानसिक प्रवृत्तियों अथवा आनुभविक 'अह' के निरन्तर हो रहे परिवर्तनों के साथ-साथ रहती है, जिसमें समय समय पर अनेक मानसिक विषय परिष्कृत होते हैं।<sup>2</sup> यह सत्य है कि क्रिया से पूर्व आत्मचेतना (अर्थात् अहकार) आती है किन्तु यह आत्मा नहीं है क्योंकि यह ज्ञान की पूर्ववर्ती नहीं है चूँकि यह स्वयं ज्ञान का एक विषय है।<sup>3</sup> आत्मा को अवस्थाओं के प्रवाह के समान मानने के लिए एक अविच्छिन्न समर्पण अथवा अवस्थाओं का प्रवाह मानना चेतनता के तत्त्व को इसके मूलतत्त्वों के अक्षों के साथ मिला देना होगा। अनुभूतिपुरुञ्ज और चेतनता की चाराएँ उठनी और गिरती हैं, प्रकट होती और विलुप्त होती हैं। यदि इन सब विविध मूलतत्त्वों को परस्पर सम्बद्ध किया जाए तो हमें एक सर्वव्यापी चेतनता की आवश्यकता प्रतीत होती है जो सदा उनके साथ साहचर्यभाव से रहती है। "जब यह कहा जाता है कि यह मैं हूँ जो जानता हूँ कि वर्तमान में किसका अस्तित्व है, यह मैं हूँ जो भूतकाल को जानता था तथा उसे भी जो भूतकाल से पूर्व था, यह मैं हूँ जो भविष्यत् को तथा भविष्यत् के आगे भी क्या होगा उसे जानूँगा, इन शब्दों से उपलक्षित होता है कि ज्ञान के विषय में जब परिवर्तन हो जाता है तब भी ज्ञाना परिवर्तित नहीं होता

1 अन्त रूष इन्द्रिय (अन्त करण) निष्क्रिय है और विशुद्ध चेतना का सम्बन्ध अविद्या से है। 'विद्वरल के प्रयकार में अनुसार सुषुप्ति अवस्था में यदि कोई भी चिया होती है तो वह अविद्या के कारण है जबकि सुरेश्वर का तर्क है कि सुषुप्ति अवस्था में कोई क्रिया ही नहीं होती।

2 एम० बर्गसा हमें एक ऐसा विचार देता है जिनके अनुसार आत्मा एक ऐसी वृद्धिशील सत्ता है जो अपने पूर्व अनुभवों को स्मृति द्वारा साथ लेते हुए भविष्य के संक्षेपों और अपसर होती है। ('क्रिये-द्वि इवात्पूयन' पृष्ठ 210)। यदि ध्यमिन्त्व का आधार केवल भूतकाल की चेतना ही होती असाकि कुछ बौद्ध महादलम्बियों का विश्वास है तब काल के विभिन्न क्षणों में वही एक आत्मा नहीं रह सकती थी। जहाँ तक और स्मृति रूप जोड़नेवाली नब्बों से आत्मत्व के साथ को प्रवृत्तता तथा महत्त्व प्राप्त होते हैं वहाँ आत्मवर्तमान के अन्दर निहित काल की अनन्तता के साथ की व्याख्या न हो सकती। वगना को आत्मा के अन्तर्हित वृद्धिशील होने को असन्तोषजनकता का ज्ञान है और इसलिए यह हमें यह शक्य है कि पर्याय आत्मा की परिभाषा एकऐसे विपुद्ध कालकाल से सम्बद्ध होगी चाहिए जिसे न तो अर्थात् और न भूतकाल के ही इतिहास का ज्ञान हो। यह एक अविभक्त वर्तमानकाल है जिसमें समस्त लौकिक अर्थकरण का अभाव है। इस प्रकार बर्गसा अनन्तता के प्रति जो सहज प्रवृत्ति होती है उसका सन्तोषजनक समाधान करने का प्रयत्न करता है एव काल का कार्य परिमित करता तथा काला वधि अथवा लौकिक से विपरीत अर्थात् नो अफलता उपस्थित करता है। किन्तु आत्मा को अपना अस्तित्व स्थिर रखनी है वह वास्तु चक्रों के ऊपर नियंत्रण करके ही कर सकती है। यह आत्मनिर्भर नहीं है। एम प्रकार वगसा स्मृति की सहाय सम्पूर्ण यथायथा को प्रगाढ निद्रा (स्वप्नरहित) में भी वर्तमान स्वीकार करने एव चेतनता में सात्वत तथा एकता को सिद्ध करने के लिए उसका उपयोग करने के क्षण्य क्षण में अव्यक्त निवृत्त या रहता है। वह यह भी स्वीकार करता है कि स्मृति में आत्मिक भाव उस समय भी स्थिर रहता है जबकि वस्तुओं के सावर्णीय प्रवाह में अन्य सब रूप नष्ट हो जाते हैं। यह वाग आनेवाले अनुभवों के लिए मयोजब बन्नी का तो काम करता है, किन्तु समस्त अनुभवों के नो नष्ट हो जाने पर यह स्थिर रहता है।

3 महापुरुषकर्मणि कर्तृत्व नासन्विद्यमविदुषहृति अहकारस्यापुण्यबन्धमानत्वात् (शांकर भाष्य 2 3, 40)।

क्योंकि उनका अस्तित्व सूक्ष्म, वर्तमान और भविष्य में भी है एवं उसका सारतत्त्व सदा से उपस्थित है।<sup>1</sup> हम घटनाओं की सांसारिक शृंखला को केवल शृंखला के रूप में ही जान सकते हैं, यदि तन्म्यों को उनसे भिन्न किसी वस्तु के द्वारा एक साथ रखा जा सके और स्वयं वह इसलिए काल के बंध में परे हो।<sup>2</sup> आत्मा प्राकृतिक जगत् का प्राणी नहीं है और इसका कारण त्रिकुल सत्य है कि यदि आत्मास्वी तत्त्व की पूर्व से कल्पना न की जाती तो यह जगत् ही नहीं होता। खरक का मत है कि यदि हम समस्त चतुर्दिक् वर्तमान पदार्थों से इसे विच्छिन्न कर दें, तथा शरीररूपी ढाँचे से इसे पृथक् करके विलीन करें, त्रिको अन्दर यह विरल हुआ है, एवं अनुभव के भी समस्त मूलतत्त्वों से इसे पृथक् करके देखें तो हमें आत्मा के भाव का ज्ञान होगा अन्यथा नहीं।<sup>3</sup> हमारे तात्त्विक मनो को ऐसा प्रतीत हो सकता है कि हमने इसे केवल विचार की क्षमता मात्र ही बना रखा है, हालांकि केवल शून्यता का रूप नहीं भी दिया है तो भी इसे इस प्रकार का भावना कही अधिक उचित है वजाय इसके कि इसे अंतों से मिलकर सभी एक पूर्ण इकाई, अथवा गुणों से युक्त एक वस्तु, अथवा गुणों से युक्त एक द्रव्य करके माना जाए। यह निर्विशेष चिन्मात्र है जिसके उपर शरीर के भस्मीभूत हो जाने तथा चित्त के नष्ट हो जाने पर भी कोई असर नहीं होता।<sup>4</sup>

समस्त दर्शन की कठिन समस्या यह है कि इन्द्रिया, शरीर की स्नायुमण्डल-सम्बन्धी प्रक्रियाएँ तथा जो कुछ देश और काल में है यह सब चेतना को उत्पन्न करता है। निरुपय ही अचेतन वस्तु चेतन वस्तु का कारण नहीं हो सकती। यदि कुछ सम्भव है तो यह है कि चेतन को अचेतन का कारण अवश्य होगा चाहिए। इन्द्रिया, मन और बोधग्रहण की शक्ति आत्मनिर्मल नहीं हैं। "इन इन्द्रियों की क्रिया को साय-साय उपलब्धि की भावश्यकता है और यह आत्मा की ही वस्तु है।" आत्मा का दमार्थस्वरूप नित्य

1. सर्वज्ञ सर्वमानसमन्वावात् (छाकरभाष्य, 2 : 3, 7, और मन्वद्गीता पर शंकरभाष्य 2. 18) । देखें, अद्वैतकण्ठ, पृष्ठ 11 और 13 ।

2. शरक शरीरों के वर्ण से सहमत है कि दो विचारों की सरलतम तुलना और उनकी समानता अथवा असमानता की स्वीकृति इस प्रकार की पूर्वव्यवस्था कर लेती है कि "जो सत्ता उसकी तुलना करती है वह अविभाज्य रूप से एक है" और यह आत्मा है जो उस मूलतत्त्व से बाह्य है जिसका वह प्रतिपादन करती है ('मेटाफिजिक्स', पृष्ठ 241) ।

3. बोधग्रहण, इन्द्रिया अर्थात् अचेतन हैं और एक विषयी के लिए विषय हैं। तुलना कीजिए, भासवी - "चित्तस्वभावत्वात् विषयो, परमस्वभावो बुद्धीन्द्रियदेहविषया विषयाः।"

4. सर्वसिद्धांतसारसंग्रह, 12, 8, 45 । तुलना कीजिए, जगदटांडन : "शरीरो ॥ उपर तन्मः चतुरे हुए में आत्मा तक पट्टक सत्ता जो शरीरगत इन्द्रियों के द्वारा प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करता है, और उसके आगे में आत्मा की उस क्षमता तक पट्टका जिस तक शरीरगत इन्द्रियाँ बाह्य पदार्थों की तुलना की पट्टवाती हैं और यह प्राणियों को बुद्धि की चरम सीमा है । और उसके आगे तर्कशक्ति तथा पट्टका जिस तक शरीरगत इन्द्रियों द्वारा प्राप्त ज्ञान अन्तिम निष्कर्ष के लिए पट्टमाया जाता है । और जब यह शक्ति भी मुझे अपने अन्दर परिवर्तनशील प्रतीत हुई तो इससे अपने को और ऊँचा उठाया और अपनी प्रज्ञा तक पट्टकी तथा अनुभवजन्य विषयों से इसने अपने को मुक्त किया तथा इन्द्रियाकृतियों के परापर त्रिरोपी जगत् से हटाकर अपने को अतुल्य बनाया इसलिए कि उस प्रकार की श्रेष्ठ निदान सके, जिसके अंदर यह आवृत्त था और तब सब जगत् को अन्तरे करके अपने योयना की कि सत्ता परिवर्तनशील जगत् को अपना निर्विकार का ही भाष्य साक्ष्यी है और वहीं से इसने उस निर्विकार का ज्ञान प्राप्त किया और इन प्रकार एक दृष्टि की शक्त के प्रकाश में यह उस एक पट्टका को तप है। ('कण्ठकण्ठ', 7 : 23) ।

ज्ञान है।<sup>1</sup> किन्तु यह चेतनसत्ता जो अचेतन जगत् का कारण है, परिमित शक्तिवाली चेतना नहीं है अपितु निरपेक्ष है, क्योंकि अनेक पदार्थ तथा घटनाएँ जो इममे अथवा उक्त परिमित शक्तिवाली चेतनता में अवस्थित नहीं हैं तो भी उस यथार्थसत्ता में विद्यमान रहती हैं। इस प्रकार हमें अवश्य एक निरपेक्ष परम चेतनता की कल्पना करनी ही होती है जिसका यह परिमित शक्तिवाली चेतनता केवल अंशमात्र है। मूलभूत चेतनता को, जो समस्त यथार्थसत्ता का आधार है, मानवीय चेतनता के साथ नहीं मिलाना चाहिए जोकि विश्व के विकास में सबसे अन्त में प्रकट होती है। प्रत्यक्ष द्वारा अनुभूत पदार्थ उत्पत्ति तथा क्षय के अधीन हैं और स्वप्रकाशित नहीं हैं। औ/ उनका ज्ञान केवल आत्मा के प्रकाश के द्वारा होता है,<sup>2</sup> जिसका अनिवार्य स्वरूप है आत्म-प्रकाशत्व।<sup>3</sup> यह विशुद्ध चैतन्य अथवा केवल अभिज्ञता ही है जो 'सर्वोपरि तत्त्व है, जिसके अन्दर ज्ञाता, ज्ञान और ज्ञात विषय का कोई भेद नहीं है, जो अनन्त है, अतीन्द्रिय है तथा निरपेक्ष ज्ञान का सारतत्त्व है।'<sup>4</sup> इसका स्वरूप निर्विषय चैतन्य का है।<sup>5</sup> "आत्मा सर्वांगरूप में प्रज्ञा के अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं है; प्रज्ञा ही उसका अनन्यस्वरूप है जैसे नमक की राशि का स्वरूप उसके नमकीन स्वाद में है।"<sup>6</sup> आत्मा का स्वरूप अनात्म कभी नहीं हो सकता। अपनी सत्ता के विधान के अनुसार यह सदा ज्योतिर्मय है। जिस प्रकार प्रकाशित करने के लिए कोई वस्तु उपस्थित न रहने पर भी सूर्य स्वतन्त्र रूप से चमकेगा ही, इसी प्रकार आत्मा के अन्दर चैतन्य सदा विद्यमान रहता है, ऐसी

1 नित्योपलब्धिस्वरूपत्वात् (शाकरभाष्य, 2 : 3, 40)। तुलना कीजिए, 'चित्तुष्ठी', 1 : 7।  
चिद्रूपत्वादकर्मत्वात् न्वय ज्योतिरिति श्रुतेः।  
आत्मनः स्वप्रकाशत्व को निवारयितुं क्षमः ॥

2 शाकरभाष्य, 2 : 2 28। तुलना कीजिए इसके साथ अरस्तू के 'मोअस' की जो बोधग्रहण की शक्ति आदि का, जो अन्तर्निहित क्षमता द्वारा बुद्धिसम्पन्न हैं, उनकी अपनी क्षमता का ज्ञान प्राप्त करने में सहायक होता है।

3 स्वयं ज्योतिःस्वरूपत्वात् (शाकरभाष्य, 1 : 3, 22)। प्रश्नोपनिषद् पर शाकरभाष्य को भी देखें, 6 3।

4 विवेकचूडामणि, पृष्ठ 239। नैयायिक (न्यायमञ्जरी, पृष्ठ 432) निम्नलिखित हेतुओं के आधार पर इस प्रकल्पना पर आपत्ति उठाता है। विशुद्ध चैतन्य का ज्ञान कोई भी प्राप्त नहीं कर सकता है क्योंकि हमारा आनुभविक चैतन्य मदा ही मन और इन्द्रियों की उपाधि से आवृत रहता है। यह कहना कि इसका ज्ञान अन्तःकरण के चैतन्य (अपरोक्ष ज्ञान) से होता है स्वतःविरोधी है। यदि इन प्रकार का तर्क किया जाए कि आत्मा का ज्ञान आत्मप्रकाश के रूप में तात्कालिक होता है तो कहा जाएगा कि एक प्रवाग्मान दीपक एक अन्धे मनुष्य के लिए भी श्वेत होता है यद्यपि अन्धा मनुष्य उसे देखता नहीं है। यदि दीपक ऐसे ही मनुष्य के लिए श्वेत हो ओ उसका बोध ग्रहण करता है तब फिर आत्मा का भी ज्ञान देखने तर्क हो जब उसका ज्ञान प्राप्त किया जाए अर्थात् तब यह चैतन्य का विषय बने और तब यह विशुद्ध तथा निर्मल नहीं रह सकता। कुमारिल प्रश्न करता है कि यदि आत्मा चैतन्यस्वरूप होने के कारण आत्मप्रकाश है तो नया सुख तथा दुःख को भी आत्मप्रकाश मानना चाहिए।<sup>7</sup> इस मत के अनुसार स्वप्नावस्था में सुख-दुःख के विरत हो जाने का हम कोई ममाधान न कर सकेंगे। यदि यह कहा जाए कि सुषुप्ति अवस्था में केवल आत्मा ही अभिव्यक्त होती है किन्तु शरीर, अथवा इन्द्रियों अथवा पदार्थों को नहीं होती जिन सबकी अभिव्यक्ति जागरित अवस्था में होती है तो कुमारिल इसका निराकरण इन आधार पर करता है कि जानने पर हमें इस विषय की चेतना रहती है कि हमने प्रियत मित्रों की अवस्था में कुछ ज्ञान प्राप्त नहीं किया। उनका तर्क है कि आत्मानस प्रत्यक्ष का विषय है। देखें, आन्वशापिका, पृष्ठ 347 से 350 तक।

5 निर्विषयज्ञानमयम्। तुलना कीजिए, शंकर के 'हिम्प्ट हर्षि', पृष्ठ 4।

6 शाकरभाष्य, 3 : 2, 16। और भी देखें, शाकरभाष्य, 1 : 3, 19, 22।



अवस्था में भी जबकि कोई ज्ञातव्य विषय उपस्थित न भी हो।<sup>1</sup> यह त्रिबुद्ध प्रकार का है, विनाश व्योतिष्मान् है एष न केवल हमारे समस्त ज्ञान का आधार है, अपितु हमारी दृष्टि का प्रकाश भी है।

शकर न्याय तथा विभिन्नद्वैत के मत का सर्वथा निराकरण करते हैं जिसके अनुसार आत्मा एक बुद्धिमत्पन्न द्रव्य है और यह कि आत्मा का चैतन्य के साथ धर्मों और धर्म का सम्बन्ध है।<sup>2</sup> बुद्धि तथा आत्मा के मध्य का सम्बन्ध या तो तादात्म्य का हो या भिन्नता का हो अथवा तादात्म्य और भिन्नता दोनों का हो। यदि बुद्धि स्वल्प से आत्मा से भिन्न हो तब उनके मध्य में द्रव्य और गुण का सम्बन्ध नहीं हो सकता।<sup>3</sup> इसके अतिरिक्त भिन्न-भिन्न प्रमेय पदार्थों की व्यवस्था में सम्बन्ध या तो बाह्य संपर्क के रूप का हो अथवा आन्तरिक सम्बन्ध अर्थात् समवाय के समान हो। संयोग दो भौतिक वस्तुओं में सम्भव होता है किन्तु आत्मा और बुद्धि भौतिक नहीं हैं। यदि आत्मा तथा बुद्धि के बीच में आन्तरिक समवायसम्बन्ध हो तो यह सम्बन्ध आत्मा से भी सम्बन्ध होना चाहिए और दूसरे सम्बन्ध को भी आत्मा से सम्बन्ध होना चाहिए और इस प्रकार इनका कही गत नहीं होगा। इस प्रकार यदि आत्मा तथा बुद्धि एक-दूसरे से भिन्न हैं तो उनके मध्य द्रव्य और गुण जैसा सम्बन्ध विचार में भी नहीं आ सकता। और यदि दोनों एकसमान हैं तब इस प्रकार के कथन का कोई अर्थ ही नहीं होता कि एक-दूसरे का गुण है। यह मानना संभव नहीं है कि कोई वस्तु अन्य वस्तु के समान भी है और भिन्न है। इस प्रकार आत्मा को बुद्धि के समान ही मानना चाहिए।<sup>4</sup>

चैतन्य अथवा आत्मा को तात्त्विक बोधग्रहण के साथ नहीं मिला देना चाहिए क्योंकि तात्त्विक बोधग्रहण निरपेक्ष तथा परम परमार्थसत्ता नहीं है, जिसकी व्याख्या अपनी परिभाषा में ही सके; किन्तु यह प्रमाता (विषयी) तथा प्रमेय पदार्थ (विषय की) पारस्परिक प्रतिबिम्ब का कार्य होता है। यदि ज्ञान के विषय में इतने एक ऐसे स्तर पर रहकर विचार किया जाए कि जिस स्तर पर यह अपने विषय (प्रमेय पदार्थ) का निर्माण करनेवाला है तो भी उसके अन्दर ज्ञाता और ज्ञेय का भेद रहेगा ही। और यह प्रतिबन्ध केवल प्रतिबन्ध ही नहीं है केवल इसलिए कि स्वयं ज्ञान ने इतने उत्पन्न किया है। यथार्थ अस्तित्व और बुद्धि का साहचर्य है। बिना बुद्धि के आत्मा का अस्तित्व नहीं हो सकता अथवा बुद्धि बिना अस्तित्व के नहीं हो सकती।<sup>5</sup> यह भी आत्मद की प्रकृति का ही है।<sup>6</sup> सब प्रकार के दुःखों से मुक्ति का नाम आनन्द है।<sup>7</sup> आत्मा को कुछ त्यागना

1. भाकरभाष्य, 2 : 3 18 ।

2. चिदर्श आत्मा न तु जितस्वभावः । तुलना श्रीविष्णु, शरनचिन्तो नित्यायेति सिद्धम् । (शिवनाथ मुक्तावली पृष्ठ 49) ।

3. आत्मभेदादिबुद्धमर्थानिभानुपपत्तेः ।

4. देखें, 'हस्तात्मक' । देखें, ह्यल्लेख : 'देव वाक्य विवेचिनिधि' पृष्ठ 196 ।

5. सत्ता एक बोध-एक च सत्य ।

6. तैत्तिरीय उपनिषद्, 2 । आत्मा है (अस्ति), चमत्की है (चाति) और प्रसन्नता देती है (प्रीणाति) ।

7. तुलनाः श्रीविष्णु, बृहदारण्यक उपनिषद्, 3 : 5 ।

नहीं है और न कुछ प्राप्त ही करना है, न कुछ अन्वकार है, न अव्यवस्थित है। शंकर आत्मा के अन्दर क्रियाशीलता का अभाव मानते हैं, क्योंकि क्रियाशीलता स्वभाव से अनित्य है।<sup>1</sup> "आत्मा किसी क्रिया का स्थान नहीं हो सकती क्योंकि क्रिया जिस वस्तु के अन्दर रहती है उसमें कुछ परिवर्तन अवश्य उत्पन्न करती है।"<sup>2</sup> सब प्रकार की क्रिया आत्मभाव की पूर्वकल्पना करती है और जहाँ तक हमें ज्ञान है यह दुःख के आकार की है,<sup>3</sup> और इसकी प्रेरक है इच्छा।<sup>4</sup> क्रिया तथा सुखोपभोग द्वैतात्मक दृष्टिकोण के ऊपर ही निर्भर हैं और द्वैतात्मक दृष्टिकोण सर्वोच्च सत्य नहीं है।<sup>5</sup> आत्मा में शरीर आदि प्रतिबन्ध के बिना क्रिया नहीं हो सकती और प्रत्येक प्रतिबन्ध अय्यार्य है।<sup>6</sup> आत्मा में स्वयं कोई कर्तृत्व नहीं है।<sup>7</sup> शंकर के मत में आत्मा के गुण हैं—सत्य, अपनी ही महत्ता पर आश्रित रहना, सर्वव्यापकता और समस्त अस्तित्व का स्वत्व होने का लक्षण।<sup>8</sup> वे आत्मा को एकाकी, सार्वभौम और अनन्त मानते हैं उन्हीं कारणों के आधार पर जिनसे हीगल अपने विचार को अनन्त मानता है। यह किसी स्थान पर भी अपने से विपरीत वस्तुओं के द्वारा मर्यादित नहीं होती और न ऐसी किसी अन्य वस्तु से ही मर्यादित होती है जा एतद्वय तो है ही नहीं, किन्तु तो भी इसके लिए मर्यादा उत्पन्न करती है। यह सदा अपने ही क्षेत्र में वर्तमान रहती है। चैतन्य की कोई मर्यादा नहीं है क्योंकि मर्यादाओं की चेतनता यह दर्शाती है कि चैतन्य मर्यादा से बड़ा है। यदि इसकी मर्यादा होती तो अन्य वस्तुओं से मर्यादित चैतन्य मर्यादाओं के चैतन्य से युक्त न हो सकता। चैतन्य और मर्यादा स्वरूप में एक दूसरे के विपरीत है। मर्यादा वस्तु का स्वभाव है और चैतन्य कोई वस्तु नहीं है।

डेस्कॉर्ट के विरुद्ध यह बलपूर्वक कहा जाता है कि उसने आत्मा को अनात्म से सर्वथा पृथक् किया तथा आत्मा की यथार्थता को अपने निजी अधिकार से स्वतन्त्र रूप में सिद्ध किया। हमें यह बिलकुल स्पष्ट रूप से समझ लेना चाहिए कि शंकर द्वारा प्रतिपादित आत्मा वह जीवात्मा नहीं है जो ज्ञाता तथा कर्ता है। यदि शंकर ज्ञान प्राप्त करनेवाली व्यक्तिगत जीवात्मा की यथार्थता को सिद्ध करने का प्रयास करते एव अनात्म से पृथक् तथा उसके विपरीत रूप में मानते तो उनके आगे मर्यादित और निर्विषय आत्माओं का अनेकत्व उपस्थित होता अथवा एक अमूर्तरूप सार्वभौम आत्मा ही रह जाती। शंकर द्वारा प्रतिपादित आत्मा न तो शरीरधारी जीवात्मा है और न ही ऐसी आत्माओं का सङ्घीत पुञ्ज है। ये आत्माएँ सार्वभौम आत्मा के ऊपर आश्रित हैं। शंकर का कहना है कि "आनुभविक अर्थ में यह एक ऐसी वस्तु नहीं है जिसका निर्देश हम शब्दों के द्वारा कर सकें। और न यह गाय के समान ही कोई ऐसा प्रमेय पदार्थ है जिसका ज्ञान

1 अधूय ।

2 शांकरभाष्य, 1. 1. 4.1.

3 कत त्वस्य दुःखत्पत्वात् (शांकरभाष्य, 2. 3. 40) ।

4 कमहेतु काम स्यात् प्रवतकत्वात् । (तीर्त्तरीय उपनिषद् पर शंकर की प्रस्तावना) ।

5 अविद्या प्रत्युपस्थापितत्वात् कर्तृभोगतुल्ययोः । (शांकरभाष्य, 2. 3. 40)। तुलना कौञ्जिए वृक्षारम्भक उपनिषद् 4. 5. 15 ।

6 तुलना कौञ्जिए सुरेश्वर "विद्वान् लोगों ने आत्मा की अपने स्वाभाविक रूप में स्थिति को निःशब्द नाम दिया है और आत्मा का अन्य किसी अवस्था से सम्बन्ध होना अज्ञान का परिणाम है (शांति 109) ।

7 स्वतः अनधिकारिणः । देखें सुरेश्वरकृत शांति 110-113 ।

8 सत्यत्वम्, स्वमहिमाप्रतिष्ठितत्वम् सवगतत्वम्, सर्वात्मत्वम् (शांकरभाष्य 1. 3. 9) ।

ज्ञान के साधारण साधनों के द्वारा हो सके : इसका वर्णन भी जातिपत गुणों अथवा विशेष लक्षणों के द्वारा नहीं हो सकता। हम यह नहीं कह सकते कि यह अमुक प्रकार से कर्म करती है। क्योंकि इसे सदा ही निष्क्रिय कहा गया है। इसलिए इसका ठीक ठीक वर्णन नहीं हो सकता।" शंकर की प्रतिपादित आत्मा काण्ड के अतीन्द्रिय 'अह' से भी भिन्न है जो केवल एक निःशुद्ध आकृति है जिसका सम्बन्ध अनुभव के सब विषयों के साथ रहता है। यद्यपि कहा यह जाता है कि यह आनुभविक चैतन्य की पहुंच से परे है तो भी इसका एक निजी रूप है क्योंकि यह क्रियात्मक इच्छा का रूप धारण करती है। काण्ड का आनुभविक अहभाव से भिन्नरूप का वर्णन जो अवस्थाओं की उपज है, शंकर द्वारा प्रतिपादित आत्मा में लागू होता है। शंकर केवल यही कहता है कि सदा रहनेवाला चैतन्य का प्रकाश सतत एक पूर्ण वस्तु है किन्तु प्रकृति की प्रक्रिया में नहीं है।<sup>1</sup> काण्ड का क्रियात्मक सकल्प आनुभविक आत्मा है, जिसके लिए सदा ही अतीत का अनिर्वचनीय भाव बना रहता है। फिरते का निरपेक्ष 'अहभाव' तात्त्विक रूप में आनुभविक आत्मा से भिन्न नहीं है। क्योंकि उम क्रिया का निर्णय, जिसके द्वारा यह उस अवस्था को प्राप्त हुआ है जो इसका मौलिक रूप है, अनात्म की ही क्रिया है। चूंकि शंकर के मत में व्यक्तित्व का सारतत्त्व उसका अग्न्य सत्ताओं से भेद होने के कारण ही है इसलिए उनका तर्क है कि आत्मा का पृथक् व्यक्तित्व इसलिए नहीं है चूंकि उसके अतिरिक्त अन्य कोई सत्ता ही नहीं है। यह सत्य अवश्य है कि तात्त्विक दृष्टिकोण से आनुभविक आत्मा ही एकमात्र पदार्थसत्ता है और विशुद्ध आत्मा केवल छायामात्र है। किन्तु जब हम ऊंचे उठकर अन्तर्ज्ञान तक पहुंचते हैं जहां कि प्रमाता तथा प्रमेय मिलकर एक हो जाते हैं, हम परमार्थरूप चैतन्य का साक्षात् कर सकते हैं।<sup>2</sup> यह परमरूप का दर्शन ही है जो अपना दर्शन स्वयं कराता है। यही सारतत्त्व प्रत्येक का है जो यह सोचकर कि "मैं हूँ जो मैं हूँ" इस प्रकार अपने को जानता है। यह जितान्त रूप से यथार्थ है जिसे कोई भी अनुभव कभी भी परिवर्तित नहीं करेगा। इसका कोई परिमाण नहीं है। हम इसके विषय में यह नहीं सोच सकते कि यह विस्तृत हो सकता या विभक्त हो सकता है। यह सदा और सब कालों में एकसमान है। इसमें अनेकरूप नहीं है। यह जितना एक में है उतना ही अग्न्य में है। इसकी विनिष्टरूप नहीं दिया जा सकता। हम जीवन धारण किए हुए हैं क्योंकि हम सार्वभौम जीवन के भागीदार हैं; और हम सोचते हैं क्योंकि हम सार्वभौम विचार में अपना भाग रखते हैं। हमारे अन्दर सार्वभौम आत्मा की उपस्थिति के कारण से ही अनुभव सम्भन होता है।<sup>3</sup>

1 तुलना कीजिए, जैम्हाइल की विशुद्ध प्रमाताविषयक कल्पना के त्रिवे विषय (प्रमेय पदार्थ) का रूप नहीं दिया जा सकता ('विषयी गोक साइन्ड ऐज थ्योर एण्ड', पृष्ठ 6-7)।

2 तुलना कीजिए, कैपट "जदि प्रमेय पदार्थ का चेतन प्रमाता (विषयी) के साथ सम्बन्ध होना जान है तो यह जितना ही पूर्ण होगा उतना ही मन्निबन्ध सम्बन्ध होगा और यह पूर्ण हो जाती है, जब ईतभाव प्रत्यक्ष पारदर्शी हो जाता है अर्थात् जब प्रमाता और प्रमेय में एकत्व हो जाना है और जब ईतभाव केवल मात्र एकत्व की शब्दों में प्रकट करने के लिए ही आवश्यक रह जाता है—संक्षेप में जब चैतन्य आत्मचैतन्य के रूप में परिवर्तित हो जाता है।" ('विटिण्ण क्लिप्तेशो मॉक वाट', पृष्ठ 46)।

3 माण्डूक्य उपनिषद् पर शंकरभाष्य, 2 : 7। तुलना कीजिए, एक्वार्ट : "मात्मा के अंदर एक ऐसी वस्तु है जो मात्मा से ऊपर है, ईश्वर है, सत्य है, परम शुभ्य है, नाम रूप न होकर ज्ञान है, शून्य न होकर अज्ञान है, यह ज्ञान से ऊपर है, प्रेम से भी ऊंचो है, कृपा से भी ऊंचो है, क्योंकि इन सबमें भी भेद विद्यमान है। इस प्रकार को संतोष होता है केवल सर्वोप अविचार्य तत्त्व

## 14 ज्ञान का तन्त्र या रचना

साधारण बुद्धि की पूर्वमान्यताओं तथा विचार के प्राथमिक सिद्धान्तों के विषय में सशय करना शकर को अपने पूर्ववर्ती बौद्ध विचारकों से दाय के रूप में प्राप्त हुआ। यह उन्हें स्पष्ट प्रतीत हो गया कि दार्शनिक विचार के निमाण का कोई भी प्रयास प्राथमिक सिद्धांतों के दशन का स्वतः माय मानकर आगे नहीं बढ़ सकता। इस प्रकार उन्होंने ज्ञान के समालोचनात्मक विश्लेषण को तथा मनुष्य के बोधग्रहण तंत्र को भी हाथ में लिया। हमारे अन्तःस्थल के गह्वर में हमारी आत्मा का एक ऐसा अस्तित्व है जिसके विषय में यह कुछ कथन नहीं करता। परम यथायसुता अद्वैतरूप आत्मा है। किन्तु समस्त निश्चयात्मक ज्ञान परम चैतन्य के परिवर्तन की इन विभागों में पूर कल्पना कर लेता है (1) एक ज्ञाता (प्रमातृचैतन्य) बोधग्रहण करनेवाली चेतनता जिसका निणय अन्तःकरण के द्वारा होता है (2) ज्ञान की प्रक्रिया (प्रमाणचैतन्य) बोधग्रहण करनेवाली चेतनता जिसका निणय बुद्धि अथवा अन्तःकरण के परिवर्तन के द्वारा होता है और (3) ज्ञात पदार्थ प्रमेय विषय या विषयचैतन्य) यह वह चेतनता है जिसका निणय ज्ञात विषय के द्वारा होता है। परमचैतन्य एक ही है (एकमेव), जो सबव्यापी है जो सबको प्रकाशित करता है यह अन्तःकरण है इसका परिवर्तित रूप तथा विषय है।<sup>1</sup> इन्द्रियों के अतिरिक्त आभ्यन्तर इन्द्रिय अर्थात् अन्तःकरण<sup>2</sup> के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए जो युक्तियाँ उपस्थित की जाती हैं वे पहले से ही हमें भली भाँति ज्ञात हैं।<sup>3</sup> हमें अन्तःकरण का नाम इसलिए दिया गया है कि यह इन्द्रिय के व्यापारों का स्थान है और उनके बाह्य गोलकों से भिन्न है। बाह्य इन्द्रियों के द्वारा जो कुछ सामग्री इसे प्राप्त होती है उसे यह ग्रहण करता है तथा उसकी ऋमबद्ध अवस्था करता है। इसे अपने आपमें इन्द्रिय नहीं माना गया क्योंकि यदि यह इन्द्रिय होता तो इसे अपना तथा अपने परिवर्तनों का साक्षात् प्रत्यक्ष ज्ञान न हो सकता। इसे भिन्न भिन्न अवयवों से मिलकर बना बताया जाता है और यह मध्यम आकार का है न तो आज विक है और न बहुदाकार में अनन्त है। इसमें पारदर्शिता का गुण है जिसके द्वारा इसमें प्रमेय पदार्थ प्रतिबिम्बित होते हैं जिस प्रकार एक दर्पण में उसकी छमक के कारण हमारे चेहरे उसमें प्रतिबिम्बित हो जाते हैं। पदार्थों के प्रतिबिम्बित करने की क्षमता

के। इसका मुकाब सरल भूमि में मीन निजन स्थान में प्रवेश करने की ओर है जहाँ पर न पिता का न पुत्र या और न पवित्र आत्मा का ही कोई भेद रहता है। यह उस एकत्व में प्रविष्ट होना चाहती है जहाँ किसी मनुष्य का निवास नहीं है। तब यह उस प्रकाश में अन्तःस्थ होती है जब यह एकाका है तब यह अपने में एक है चकि यह भूमि एक सरल स्थिरता है अपने आपमें अचल है किन्तु ताँ पाँ इस अचलता से ही सब वस्तुएँ गति प्राप्त करती हैं (दृष्ट कृत एवमेव ज्ञान पानदीप्यम् म उद्धृत पृष्ठ 180)

1 तुलना कीजिए पञ्चदशी 7 91।

2 दार्शनिक मन को भी एक इन्द्रिय के रूप में मानत है।

3 आत्म तथा इन्द्रियों के मध्य एक जोड़न वाली श्रृंखला का होना आवश्यक है यदि हम अन्तःकरण को स्वीकार नहीं करते तो या तो परिष्कार में निरन्तर प्रत्यक्ष होगा अथवा निरन्तर अप्रत्यक्ष होगा पहला अवस्था जबकि आत्मा इन्द्रियों और विषय का संयोग होगा अर्थात् य दोनों प्रत्यक्ष के संपर्क में हैं। और यदि इन तीनों वारणों के संयोग से काय उम्पन नहीं होता है तब निरन्तर अप्रत्यक्ष रहेगा। किन्तु यह तंत्र के विपरीत है। इसलिए हम अन्तःकरण के अस्तित्व का स्वीकार करना होगा। जिसके अन्वयान तथा अन्वयान से प्रत्यक्ष अथवा अप्रत्यक्ष उत्पन्न होते हैं (सादरभाष्य

अर्थात् उनके विषय में अभिज्ञ होना अन्तःकरण का स्वाभाविक अन्तर्निहित गुण नहीं है, किन्तु आत्मा के साथ सम्बद्ध होने के कारण उसमें यह आ गया है। यद्यपि कहा यह जाता है कि अन्तःकरण प्रमेय पदार्थों पर अपना प्रकाश डालता है तथा उन्हें प्रतिबिम्बित करता है तो भी यह आत्मा है जो उसके अन्दर प्रतिबिम्बित होती है।<sup>1</sup> आत्मा ही प्रकाश देनेवाली है और अन्तःकरण इसी के द्वारा प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करता है।<sup>2</sup> अन्तःकरण की आकृति में परिवर्तन होता रहता है। उस परिवर्तन को जो विषय का प्रकाश करता है वृत्ति की संज्ञा दी गई है।<sup>3</sup> अन्तःकरण की प्रवृत्तियाँ अथवा आकृतियाँ चार प्रकार की हैं - अनिश्चय (संशय), निश्चय, गर्व (आत्मचेतना) और स्मरण। एक अन्तःकरण को तब मन कहते हैं जब यह संशय की स्थिति में होता है; उसे बुद्धि अथवा बोध ग्रहण की क्षमता कहा जाता है, जब वह निश्चयात्मक स्थिति में होता है, और अहंकार के नाम से पुकारा जाता है, जब वह आत्मचेतन्य की स्थिति में होता है, तथा चित्त नाम से पुकारा जाता है जब वह एकाग्रता और स्मरण की स्थिति में होता है।<sup>4</sup> बोध का कारण अज्ञान चेतन्य ही अकेला नहीं है किन्तु अन्तःकरण की उपाधि से युक्त चेतन्य है। यह अन्तःकरण प्रत्येक व्यक्ति में भिन्न है और इन प्रकार एक मनुष्य का बोध सब मनुष्यों का बोध नहीं होता। चूँकि अन्तःकरण एक मर्यादित वस्तुतत्त्व है यह संसार के सब पदार्थों पर लागू नहीं हो सकता। यह विभिन्न प्रकार की परिधिओं के अन्दर ही कार्य करना है जिसकी व्याख्या प्रत्येक व्यक्ति के भूतकाल के आचरण के आधार पर हो सकती है जिस व्यक्ति के साथ उस अन्तःकरण का सम्बन्ध है।<sup>5</sup>

1 देखें मनीषा पत्रकम् । यहाँ पर शंकर भाष्य के इस मत का अनुसरण करते हैं कि बुद्धि, मनम् आदि अपने-आपने प्रसारित हैं यद्यपि ये पुरुष के साम्निध्य से प्रसारित को प्राप्त कर लेते हैं। अद्वैत में आत्मा, जो केवल आत्मगोचि है पुरुष का स्थान ग्रहण करती है।

2 उपदेशसाहस्री, 18 - 33-54। देखें, शांकरभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद् पर, 2 : 1। धार्तिक, तैत्तिरीय उपनिषद् पर, 2 : 1।

3 भावनाओं आदि का अनुभव करने में इसके अन्य परिवर्तितरूप होते हैं जिन्हें वृत्ति के नाम से नहीं पुकारा जाता।

4 बुद्धिरूपी पदार्थ की केवल तीन अवस्थाएँ हैं जिनमें यह उत्पन्न होती है, स्थिर रहती तथा मूढ हो जाती है, जबकि चित्त भिन्न रहता है। पूजा के दृष्टिकोण से चित्त का कार्य महत्त्वपूर्ण है जिसमें चिन्तन तथा एकाग्रता अतिवार्थ है। शंकर मन तथा बुद्धि में भेद करते हैं; मन का कार्य संग्रह तथा बुद्धि का क्षेत्रनिर्णय करने में है (2 : 3 : 32)। मन के अन्दर सकल्प, विकल्प, इन्द्रिय-प्रत्यक्ष, स्मृति, इच्छाएँ तथा मनोभाव आते हैं। बुद्धि उच्चश्रेणी की शक्ति है जिसके द्वारा विचार, निर्णय, तर्क तथा आत्मचेतन्य सम्भव हो सकते हैं। जैसाकि हम देख आए हैं, साध्य ने बुद्धि को अतिरिक्त अहंकार को भी स्वीकार किया, यद्यपि उसने चित्त की बुद्धि के अन्तर्गत मान लिया। 'परिभाषा' चर्चों को हमारे सम्मुख उपस्थित करती है। वेदान्त-सम्बन्धी अन्य धर्म तथा 'वेदान्तसार' और 'वेदान्त सिद्धान्तसारसंग्रह' उक्त विभागों में मन तथा चित्त को एक बुद्धि को अहंकार के साथ एक समान मानकर समन्वय स्थापित करते हैं। परन्तु अद्वैत मानसिक अवस्थाओं को, संवेदन, ज्ञान और सकल्प के रूप में न मानकर मानसिक क्रिया के विचार तथा प्रत्यक्ष से सम्बन्धित स्तर पर इसकी चेतन्य की समस्त विधियों, प्रेम-सम्बन्धी, ज्ञान सम्बन्धी तथा सकल्प-सम्बन्धी विधियों समेत मानना है।

5 जीव अपनी तारिकक बुद्धि से ज्ञेय विषयों को प्रकाशित नहीं कर सकता बिना अन्तःकरण की वृत्तियों की सहायता के जैसाकि ईश्वर करता है क्योंकि जीव के साथ अविद्या का प्रतिबन्ध लगा हुआ है, किन्तु निरपेक्ष चेतन्य सब वस्तुओं के उपादान कारणरूप में उनके साथ एकात्मभाव रखता है और इसलिए उनका प्रकाश अपने सम्बन्ध में कर सकता है। जीव अपने निजी रचनात्मक मण्डन के कारण बाह्य पदार्थों के साथ सम्बद्ध नहीं है किन्तु केवल अन्तःकरण के साथ सम्बद्ध है। देखें, पिंडादनेश।

## 15 प्रत्यक्ष

शंकर ज्ञान के तीन स्रोतों का उल्लेख करते हैं प्रत्यक्ष, अनुमान और शास्त्रप्रमाण (शास्त्रोपदेश)।<sup>1</sup> उनके परवर्ती लेखकों ने इनमें तीन और जोड़े हैं उपमान, अर्थात्-पत्ति और अमात्र।<sup>2</sup> स्मृति को यथार्थ ज्ञान में सम्मिलित नहीं किया गया क्योंकि विचित्रता को समस्त ज्ञान का एक लक्षण बताया गया है।<sup>3</sup>

चूँकि शंकर ने प्रत्यक्ष तथा अनुमान विषयक मनोविज्ञान के विषय में विचारविमर्श नहीं किया है, हम उसके मत के विषय में कुछ नहीं कह सकते। 'वेदान्त परिभाषा' में दिए गए वर्णन से ही हमें सन्तोष करना पड़ेगा और वह स्पष्ट ही असन्तोषप्रद है। इसके अनुसार प्रत्यक्ष ज्ञान वह है जो चैतन्य पदार्थों के विषय में बिना किसी माध्यम के और साधारणतः इन्द्रियों की क्रिया के द्वारा चैतन्य प्राप्त होता है। इन्द्रिय प्रत्यक्ष में ज्ञाता तथा प्रत्यक्ष विषयक पदार्थ में वास्तविक सम्पर्क होता है।<sup>4</sup> जब आँख एक घड़े पर जमती है तो अन्तःकरण उसकी ओर अग्रसर होता है, उसे अपने प्रकाश में प्रकाशित करता है, उसकी आकृति धारण करता और इस प्रकार उसका बोध ग्रहण करता है। यह आन्तरिक व्यापार ऐसा समझा जाता है कि भौतिक कम्पनों को मानसिक अवस्थाओं में परिणत कर देता है। यदि हम केवल नीले आकाश की ओर ताकते रहे तो हमें कुछ नहीं दिखाई देता। अन्तःकरण प्रकाश को समान कार्य करता है एक विस्तृत प्रकाश-किरण के रूप में, इसकी वृत्ति बाहर की ओर गति करती है। यह वृत्ति सूर्य की किरण के समान निश्चित दूरी तक ही जाती है। यही कारण है कि दूरस्थ पदार्थों का प्रत्यक्ष नहीं होता। वृत्ति प्रमेय पदार्थ का रूप धारण करके पदार्थ के साथ एकाकार हो जाती है और इसका तादात्म्य समस्त समीपवर्ती क्षेत्र तक फैल जा सकता है। हम जो कुछ प्रत्यक्ष करते हैं वह वृत्ति के ऊपर निर्भर करता है। यदि वृत्ति पदार्थ के बजन की आकृति धारण करती है तो हम बजन का प्रत्यक्ष करते हैं, और यदि रंग की वृत्ति है तो हमें रंग का प्रत्यक्ष होता है। धुएँ से आग का अनुमान करने में वृत्ति गति करके आग के पास तक नहीं जाती और उसका कारण स्पष्ट है कि आग चक्षु इन्द्रिय के सम्पर्क में नहीं है, चक्षु इन्द्रिय का सम्पर्क धुएँ से है। घड़े के प्रत्यक्ष ज्ञान की अवस्था में घड़े के द्वारा निर्धारित चेतनता उस घड़े पर पड़ती हुई अन्तःकरण की वृत्ति

1 सुरेश्वर अपने नैष्कर्म्यसिद्धि नामक ग्रंथ में आगम प्रमाणों तथा लौकिक प्रमाणों में भेद प्रतिपादन करता है। और भी देखें सन्नोप आरीरिक, 2 \* 21।

2 देखें वेदान्त परिभाषा।

3 अनधिगताद्याधितार्थविषयज्ञानत्व प्रमात्वम् (वही, 1)। यह परिभाषा उसी एक पदाच के 'धारावाहिक बुद्धि' के विषय में भी लागू होती है, क्योंकि इसके अन्दर प्रतिक्षण परिवर्तन होता रहता है।

4 सम्पर्क छ प्रकार का माना गया है सयोग, अथवा घड़े रूप पदार्थ (विषय) तथा चक्षु इन्द्रिय वः समुन्नत तादात्म्य अथवा घट के घटत्व का सम्पर्क, समुन्नत भिन्न तादात्म्य अथवा घड़े के रंग का रमित्व के साथ सम्पर्क तादात्म्य अथवा शब्द के साथ सम्पर्क जो कि आकाश का गुण है और उसमें भिन्न नहीं है, तादात्म्यत्वभिन्न, अथवा शब्द के शब्दत्व के साथ सम्पर्क और विशद्व्य-विरोध-भाव अथवा सौषाधिक का ज्याधिक के साथ सम्पर्क। देखें, वेदान्तपरिभाषा और शिवामणि।

द्वारा निर्धारित चेतनता के समान ही जात है ठीक जैसेकि एक कमरे के अन्दर रखे हुए पत्र का अन्तर्गत आकाश स्वयं कमरे के अन्तर्गत आकाश के साथ एक ममान हो जाता है। परमार्थ चैतन्य की परिमितता साने वाली अवस्थाएं अर्थात् परिवर्तन तथा पदाध्वंसेद उत्पन्न नहीं करते क्योंकि वे दोनों एक ही स्थान में हैं। यह एकीकरण पदों के बोध को स्वरूप से निरन्तर स्थायी बना देता है।<sup>1</sup> और प्रत्यक्ष को अनुमान से स्पष्टरूप में भिन्न लक्षित कर देता है। फलितार्थ यह है कि प्रत्यक्ष में प्रस्तुत तत्त्व तथा उसकी व्याख्या भिन्नकर एक समुक्त इकाई हो जाती है। किन्तु अनुमान के व्यापार में प्रस्तुत तथा अनुमित तत्त्व एक दूसरे से भिन्न रहे जाते हैं। अनुमान में मन केवल पदार्थ का चिन्तन करता है किन्तु बाहर उससे सम्पर्क करने नहीं जाता। प्रत्यक्ष स्मृति से सर्वथा भिन्न है क्योंकि स्मृति केवल भूतकाल की घटनाओं की ही होती है। इससे बढ़कर भी एक और प्रति-बन्ध का वर्णन किया गया है वह यह कि पदार्थ (विषय) और मानसिक वृत्ति अवश्य वर्तमान काल के साथ सम्बद्ध होने चाहिए।<sup>2</sup>

अनुमान भिन्न-भिन्न प्रकार का माना गया है। इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष ज्ञान से वह प्रत्यक्ष ज्ञान भिन्न है जो इन्द्रियजन्य नहीं है। इच्छा इत्यादि का जो आंतरिक प्ररक्षण है वह दूसरे प्रकार के प्रत्यक्ष की कौटि में आता है। प्रत्यक्ष की व्याख्या के लक्षण की विशेषता जानेन्द्रिय की मध्यस्थता में नहीं है अपितु पदार्थ-सम्बन्धी विशिष्ट चेतनता तथा प्रमाण-सम्बन्धी चेतनता के तादात्म्य में है।<sup>3</sup> जब हम सुख का और दुःख के समान अन्य आंतरिक अवस्थाओं का प्रत्यक्ष करते हैं तो दो मर्यादा बांधने वाली अवस्थाओं का, अर्थात् सुख तथा दुःख की मानसिक वृत्ति का, एक ही स्थान में उपस्थित होना आवश्यक है। सो भी यह मान लिया गया है कि धर्म और अधर्म (पुण्य और पाप), यद्यपि ये अन्तःकरण के गुण हैं, प्रत्यक्ष के विषय नहीं हैं। इसके समाधान में इससे अधिक उत्तम और कुछ नहीं कहा जाता कि ये प्रत्यक्ष के लिए उपयुक्त विषय नहीं हैं। उपयुक्तता एक अनि-वार्य आवश्यकता है।<sup>4</sup> यह निर्देश करने के लिए कि कौन-से पदार्थ उपयुक्त हैं और कौन-से नहीं, अनुभव ही हमारा एकमात्र मार्ग-प्रदर्शक है। जबकि दूर-मान पदार्थ मानसिक वृत्ति के साथ सम्बन्धित हैं जैसेकि इस कथन में कि "तू दमबा है"<sup>5</sup> तो प्रत्यक्ष-सम्बन्धी बोध भौतिक कथन द्वारा होता है। "मैं मधुर चन्दन

1 यद्यपि एक और सम्बन्धन करने तथा रख देनेवाली तथा स्वयं सुखदायी इन्द्रिया अपने-अपने विषयों का ज्ञान अपने स्थानों को बिना छोड़े भी कछवी है वहा दूसरे और दृष्टि तथा स्वयंविषयक इन्द्रिया अपने विषयों तक चलकर पहुंचती हैं। शब्द के सम्बन्ध में तद्द्वारा की प्रकल्पना को तत्पर्यन्त प्राप्त नहीं है।

2 वर्तमानत्वम्।

3 प्रमाणचैतन्यस्य विषयावधिर्नचेतन्याधेद इति।

4 बोधत्वम्। जब अन्तःकरण तथा उसके युक्तों को शब्दों के द्वारा प्रत्यक्ष का विषय कहा जाता है तब भी ज्ञान विषयों का सादृश्य वृत्ति के साथ रहता है और यह वृत्ति अन्तःकरण तथा इसके युक्तों के रूप में होती है। शब्दीरूप शब्दों के द्वारा बोधवृत्त का तात्पर्य बिना वृत्ति की बोध-क्षमता नहीं है किन्तु इसका तात्पर्य केवल इन्द्रियों की मध्यस्थता का बोधन शक्यता अनुमान अवस्था ऐसी ही अन्य प्रमाणों का अभाव होता है। जब अन्तःकरण की वृत्ति का बोध होता है तो बोधवृत्ति का दूसरी वृत्ति के साथ सादृश्य हीन आवश्यक नहीं है और इसी प्रकार अन्तःकरण तक, क्योंकि पहली वृत्ति अपनी विषय अपने-आप बन जाती है। युक्त-स्वविषयत्वामुपपत्तेन।

5 दोषो, पञ्चरथो, 7: 23 और ज्ञाने।

की लकड़ी को देखता हूँ” इस प्रकार के कथन द्वारा प्रकट किया गया ज्ञान प्रत्यक्ष ज्ञान है। जहाँ तक चन्दन की लकड़ी का सम्बन्ध है तथा जहाँ तक मधुरगन्ध का सम्बन्ध है वह दृष्टि का विषय नहीं है, इसलिए ज्ञान का उतना अर्थ अप्रत्यक्ष है। इसलिए प्रत्यक्ष की परिभाषा, इस प्रकार की जाती है, “यह वह अन्तिम चेतना है जो ऐसे पदार्थ से विशेष रूप से सम्बद्ध है जो वर्तमान काल में अवस्थित है और इन्द्रियों के द्वारा प्रत्यक्ष रूप में ज्ञात होने की क्षमता भी रखती है तथा उस वृत्ति की अन्तिम चेतना में बिसने पदार्थ की आकृति धारण की है तादात्म्य रूप धारण कर लेती है।”<sup>1</sup>

निर्विकल्प तथा निर्विकल्प प्रत्यक्ष में भेद है, इसे स्वीकार किया गया है। सविकल्प प्रत्यक्ष में हमें निर्णीत वस्तु अर्थात् घड़े तथा निर्णय करने वाली प्रवृत्ति घटत्व में भेद प्रतीत होता है।<sup>2</sup> निर्विकल्प ज्ञान में निर्णायक सब गुण-दृष्टि से ओझल रहते हैं। ‘स’ और ‘प’ में ऐसा कोई भेद वर्तमान नहीं है जैसा कि इन कथनों में भेद है जैसे ‘वह तू है’, ‘यह वह देवदत्त है।’ ‘वह तू है’ इस कथन में वृत्ति बोधकर्ता पदार्थ है। बोधवर्ता की चेतना तथा उस वृत्ति की चेतना में जो बोधकर्ता की आकृति में है, कोई भेद नहीं है।<sup>3</sup> हम इस कथन के आशय का ग्रहण इसके विभिन्न अंशों के सम्बन्ध का ग्रहण किए बिना भी कर लेते हैं।

एक अन्य भेद बोधकर्ता के आधार पर भी किया जाता है। चाहे वह जीवशक्ति हो, चाहे ईश्वरशक्ति हो। जबकि जीव अन्तःकरणविशिष्ट अन्तिम चैतन्य है, जीवशक्ति भी वही चेतना है, जिसमें अन्तःकरण की उपाधि लगी हुई है। अन्तःकरण जीव के मगठन में अन्तःकरण प्रवेश करता है किन्तु जीवशक्ति का निरीक्षण करते समय वह बाहर अवस्थित होता है। पहली अवस्था में वह विशेषण है एवं पिछली अवस्था में एक उपाधि (मर्यादा) है।<sup>4</sup> ईश्वर तथा ईश्वरशक्ति के सम्बन्ध में अन्तःकरण का यह स्थान माया ले लेती है। जबकि माया से विशिष्ट परम चैतन्य ईश्वर है, वही चैतन्य साया की उपाधि से ईश्वरशक्ति है। ईश्वर का साकार केन्द्र के रूप में जगत् के साथ वही सम्बन्ध है जो जीव का इस शरीर के साथ है।

प्रातिमूलक प्रत्यक्ष ज्ञान का, जैसे सीप को चांदी समझ लेने के प्रत्यक्ष ज्ञान का, भी अध्ययन मनोवैज्ञानिक दृष्टि से किया गया है। जब किसी प्रकार के दोष से ग्रस्त आल का सम्पर्क किसी प्रस्तुत प्रमेय पदार्थ के साथ होता है, जैसे कि मोतियाबिन्द और तत्समान रोगों में, तो अन्तःकरण का एक परिवर्तित रूप, इस

1 तत्तदिन्द्रिययोग्यवस्तुमात्रविषयावच्छिन्नचैतन्याभिन्नत्वम्, तत्तदाकारवृत्त्यवच्छिन्नज्ञानस्य नान्यदशे प्रत्यक्षत्वम्। और भी देख, विवरणप्रमेयसग्रह, 1, 1।

2 घटघटत्वयोर्वैकिन्टयम्।

3 यह कहा जाता है कि निर्विकल्प प्रत्यक्ष में केवल सब प्रकार के विशेषों से रहित होना ही बोध होता है। “महासाक्षात्कारमन्त्रे तु सत्ताम्” (न्यायमञ्जरी, पृष्ठ 98)। जयन्त उक्त मत की समीक्षा इस आधार पर करता है कि यदि निर्विकल्प प्रत्यक्ष हम केवल सत् की ही प्रतीति करता है तो तब निर्विकल्प प्रत्यक्ष में विशेष लक्षणों का प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। इसका अतिरिक्त किसी पदार्थ का अस्तित्व या प्रत्यक्ष उत्पन्न गुणों से पूर्ण नहीं किया जा सकता। न च येदं विना सत्ता गृहीतुमपि शक्यते (न्यायमञ्जरी, पृष्ठ 98)।

4 किसी पदार्थ का गुण उसकी पहचान करने वाला अनिवार्य लक्षण है जैसे विकल्प में उनकी नीतिमत्ता। उपाधि पहचान करने वाला लक्षण है किन्तु यह लक्षण पूर्ण हो सकता है जैसे कि किसी स्फटिकमणि में समीप का सात फुल जो उसकी उपस्थिति के कारण सात प्रतीत होता है।



पदार्थ तथा इसकी चमक की आकृति में, उदय होता है। अविद्या<sup>1</sup> के बल से जिनके साथ चांदी के भूतकाल के बोध के अवशेष भी संयुक्त हो जाते हैं भ्रातिरूप चांदी देखनेवाले के आगे प्रस्तुत होती है और चांदी के समान सीप की चमक से वे अवशेष पुनरुज्जीवित हो उठते हैं। अविद्या के परिवर्तित रूप में चांदी पदार्थ विद्येय (इदम्) की चेतना के अन्दर निवास करती है। भ्रातिरूप चांदी का अधिष्ठान अन्तिम चैतन्य अपने-आपमें नहीं है अपितु उसी पदार्थ विद्येय में है। भ्रातिमय प्रत्यक्ष ज्ञान में हमारे आगे दो वृत्तियाँ होती हैं, एक इदम् की और दूसरी प्रतीतिरूप चांदी की। पहला तो यथार्थ प्रत्यक्ष है और दूसरे के कारणों में से एक स्मृति है। वहाँ पर कुछ समय के लिए 'शुक्त्यविद्या परिणाम' के रूप में चांदी के होने की कल्पना की जाती है। वही चेतनता दोनों वृत्तियों को एकसाथ मिला देती है जिनमें से एक यथार्थ और दूसरी मिथ्या है और इस प्रकार मिथ्या ज्ञान उत्पन्न होता है। यहाँ तक कि भ्रातिरूप पदार्थ भी केवल कुछ भी न हो ऐसा नहीं है अन्यथा भ्राति ही न होती। जब हम किसी पदार्थ को भ्रातिरूप कहते हैं तब हम स्वीकार कर लेते हैं कि यह कुछ है किंतु इसे हम भ्रातियुक्त इसलिए कहते हैं कि ससार में इसका वह रूप नहीं है जिन रूप का यह दाया रखता है।<sup>2</sup> यद्यपि शंकर के अम्पात्म ज्ञान की दृष्टि में यथार्थ चांदी भी नितान्त रूप में यथार्थ नहीं है अर्थात् आनुभविकरूप, यथार्थ चांदी तथा प्रतीतिरूप चांदी में अन्तर है। प्रतीतिरूप चांदी का प्रत्यक्ष केवल रैयकिनक है। इस प्रतीतिरूप चांदी का बोध केवल साक्षीरूप आत्मा को ही होता है<sup>3</sup> और सुख व दुःख के समान अन्य आत्माओं के लिए इसका बोध अयोग्य है।<sup>4</sup>

अद्वैत के अनुसार प्रत्यभिज्ञा (पहचान) एक प्रत्यक्ष सम्बन्धी प्रक्रिया है जिसमें भूतकाल के अनुभवों के अवशेषों के कारण परिवर्तन होता है। अद्वैत प्रत्यभिज्ञा के लिए न केवल पदार्थ के तादात्म्य पर ही बल देता है अपितु बोध

1 व्याकाम्य का रक्षयिता प्रथम करता है कि क्या वह अविद्या भी अज्ञाति है जोकि जब हन रानी को साथ समझ लेते हैं उस समझ अपना कार्य करती है। हमारे विज्ञेय मिथ्या ज्ञान प्रारम्भिक अविद्या के मूलरूप अभिव्यक्तत्व है। तुलना कीजिए, मुस अथवा प्रारम्भिक अविद्या तथा 'तूना' अथवा गौम अविद्या के रूपों में।

2 इस मत के माध्यम पर सीप के स्थान पर चांदी की उत्पत्ति उसी प्रकार से यथार्थ है जित प्रकार ज्ञान क्रिमी पदार्थ की उत्पत्ति इन मतों में है, क्योंकि प्रत्येक कार्य उस अविद्या के अधिष्ठान में रहता है कि जिसमें से यह उत्पन्न होता है। नैयायिकों का मत है कि प्रतीतिरूप चांदी की स्थापना की कोई आवश्यकता नहीं है। अन्य स्थान पर देखी गई चारी भ्रातिरूप बोध का विषय है और भ्राति एक अनुष्ठान निर्गम की अवस्था है। अद्वैतवादी उत्तर में कहता है कि बोध का विषय यद्यपि भ्रातिमय है फिर भी तत्काल उपस्थित है और इसलिए अन्यत्र और एक भिन्न काल में देखा गया एक चांदी का तुलना वर्तमान प्रत्यक्ष का विषय नहीं हो सकता। इस कठिनाई से उद्धार के लिए नैयायिक कहता है कि विषय के साथ सीधा इन्द्रियों का सम्पर्क नहीं है किन्तु केवल महामत्स्ययुक्त इन्द्रियपरिणाम सम्पर्क (प्रत्यक्षमति) है। किन्तु यदि हम इसे स्वीकार करें तो अनुमान भी कोई स्वतंत्रप्रमाण नहीं रहेगा। यह कार्यति कि यदि भ्रातिरूप चांदी सुख दुःख को भ्राति हो आत्मा के ऊपर एक प्रकार के आभास का रूप है तब हमें अवश्य ऐसा रहना चाहिए 'मैं चांदी हूँ' ठीक जैसे हम कहते हैं, 'मैं मुखी हूँ, अथवा दुःखी हूँ'। इसका निराकरण इस आधार पर किया जाता है कि 'मैं' और 'चांदी' दोनों का एक साथ अनुभव नहीं होता।

3 केवलसाक्षिवेध।

4 सत्यादिबद् अनन्तवेध।

ग्रहण करनेवाली आत्मा के तादात्म्य पर भी बल देता है।

शंकर आनुभविक जगत् को, जिसकी स्थापना तर्क के द्वारा होती है, स्वप्न तथा भ्रांतिमय जगत् से पृथक् करते हैं।<sup>1</sup> तार्किक यथार्थता की पहचान के लिए स्थान, काल, कारण और विरोधाभाव इन शर्तों की पूर्ति आवश्यक है।<sup>2</sup> स्वप्न के पदार्थ उक्त पहचान में सही नहीं उतरते।

यदि स्वप्न-जगत् कुछ भी यथार्थता का दावा रखता है, तो उसे चाहे वह अन्य पर ही क्यों न हो बराबर स्थिर रहना चाहिए किन्तु स्वप्न के अनुभवों का विरोध न केवल जागरित अवस्था के अनुभवों से ही होता है स्वयं उसी स्वप्नावस्था में भी विरोध हो जाता है। शंकर इतना मानने की अनुमति देते हैं कि ऐसी स्वप्नावस्थाएँ जिनका महत्त्व भविष्यवाणीपूर्ण है, अपना अस्तित्व रखती हैं, यद्यपि स्वप्नगत पदार्थ अयथार्थ है। इस प्रकार जिन अर्थों में जागरित जगत् यथार्थ है उन अर्थों में तो स्वप्न-जगत् यथार्थ नहीं है।<sup>3</sup> स्वप्न में देखे गए भ्रांतिरूप कल्पनाजन्य पदार्थ बराबर रहते हैं जब तक कि इसकी पृष्ठभूमि में वर्तमान यथार्थता का अन्तर्ज्ञान उदय नहीं होता। आपत्ति की जाती है कि स्वप्न के पदार्थों को जागरित अवस्था में अवश्य रहना चाहिए क्योंकि परमचैतन्य विषयक अन्तर्ज्ञान जो एकमात्र यथार्थसत्ता है जागरित अवस्था के अनुभव में उत्पन्न नहीं होता। अद्वैतवादी बाघा और निवृत्ति में भेद करता है। 'बाघा' में कार्य अपने उपादान कारण के सहित नष्ट हो जाता है, किन्तु निवृत्ति में कारण वर्तमान रहता है यद्यपि कार्य का अस्तित्व लोप हो जाता है। केवल यथार्थता का अन्तर्ज्ञान ही अविद्या का नाश कर सकता है क्योंकि अविद्या ही प्रतीतिरूप जगत् का उपादान कारण है। जब कभी एक नई मानसिक वृत्ति का उदय होता है अथवा कोई मौलिक दोष विलुप्त होता है तो निवृत्ति होती है। स्वप्न के पदार्थों का जागने पर तिरोभाव हो जाता है इसलिए नहीं कि यथार्थता का अन्तर्ज्ञान नहीं हुआ किन्तु इसलिए कि अन्य वृत्तियाँ उदय होती हैं तथा स्वप्नावस्था के दोष विलुप्त हो जाते हैं। सोप का ज्ञान होने पर चादीविषयक भ्रांति अपने-आप दूर हो जाती है। स्वप्नावस्था की चेतनता स्मृति का एक रूप है और इसलिए प्रत्यक्ष ज्ञान की अवस्थाओं से तात्त्विक रूप में भिन्न है।<sup>4</sup>

1 शंकरभाष्य 3 2 1, 3।

2 देशकालनिमित्त सम्पत्तिरसाद्यक्षम्।

3 परमार्थिकस्तु नाथ सध्याश्रय सर्वो विषदादिसर्गवत् (शंकरभाष्य, 3 24)।

4 शंकरभाष्य 2 2 29। पृथ्वी टीकाकारों का मत है कि यहाँ शंकर अन्य सम्प्रदाय के मत का उल्लेख करते हैं (शंकरभाष्य 1 1 9)। और भी देखें 3 2 1 10। शंकर का विश्वास है कि स्वप्न भी व्यक्ति के भूतपूर्व पुण्य व पाप के कारण प्रसन्नता तथा भय को उत्तेजना देते हैं (शंकरभाष्य, 2 3 18)। स्वप्नावस्था के अनुभव के आधार के विषय में कभी कभी यह कहा जाता है कि विषुद्ध मावश्रीभ चैतन्य (अनवच्छिन्न चैतन्य) स्वप्ना का आधार है किन्तु इस मत के अनुसार अहंकार से मुक्त चैतन्य ने बाहर भी स्वप्ना का ज्ञान आवश्यक है किन्तु यह स्वीकार नहीं किया जा सकता। साक्षीरूप आत्मा केवल एसी ही घटनाओं का प्रकाश पर तबतो है जिनमें साधक सहस्रित्व रखती हो। दूसरी ओर यदि स्वप्ना का आधार अहंकार द्वारा प्रविष्टचित्त चैतन्य है (अहंकाराद्यवच्छिन्न चैतन्य) तब चन्द्रप्रकाश को अपने साथ एकात्म्यभाव से अपना उनमें अदर निधान करते हुए स्वप्न दीखन चाहिए। प्रस्तावित अधिष्ठान तथा स्वप्न का प्रत्यक्ष एकसमान सम्बन्ध में रहने चाहिए (तादात्म्य-सम्बन्ध) अथवा स्थान विशेष तथा उदभे सिद्ध वस्तु का सम्बन्ध (साधारण-सम्बन्ध) हो। तब स्वप्न के प्रत्यक्ष या रूप ऐसा होना चाहिए 'भ एक ह्यो ह' अथवा

अद्वैत वेदान्त की प्रत्यक्ष ज्ञान-सम्बन्धी प्रकल्पना वैज्ञानिक पक्ष में एक प्रकार से अपरिष्कृत है यद्यपि इसका आध्यात्मिक अन्तर्ज्ञान का पक्ष अत्यन्त महत्त्व का है। अन्तःकरण तथा इसके उन परिवर्तनों-सम्बन्धी समस्त समस्या, जो पदार्थों की आकृति धारण करते हैं, का प्रतिपादन एक कट्टरता के रूप में किया जाता है। इसमें स्थान तथा आकृतियों के महत्त्व का कोई उल्लेख नहीं है जो इन्द्रियजन्य सामग्री समेत उक्त विचार को बनाते हैं। नीतिक चैतन्य एक द्वैतभाव नहीं किन्तु चैतन्य का एक पुञ्ज है और समस्त ज्ञान इसके अन्दर पृथक् भाव से उत्पन्न होता है। प्रत्यक्ष-सम्बन्धी इस प्रकल्पना का शकल की प्रकल्पना के समान गुण यह है कि यह चैतन्य को केवल भौतिक परिवर्तन मानने की असम्भाव्यता को स्पष्टरूप में अंभीकार कर लेती है। चैतन्य को अवश्य ही आदिम तथ्य मानना चाहिए, जिसकी व्याख्या अचेतन घटकों की परिभाषा में नहीं हो सकती। जब अद्वैत यह कर्तृता है कि तत्काल प्रत्यक्ष का विषयरूपी पदार्थ ज्ञाता से पृथक् अपना कोई अस्तित्व नहीं रखता तो इसका तात्पर्य केवल यही होता है कि वह अधिष्ठान जो पदार्थ को धारण करके रखता है ज्ञाता के अधिष्ठान से भिन्न नहीं है।<sup>1</sup> वृत्ति समस्त दृष्ट पदार्थों का व्यवित्तव होना आवश्यक है इसलिए नित्य चैतन्य और केवल अभाव प्रत्यक्ष के विषय नहीं है।

### 16 अनुमान

अनुमान की उत्पत्ति व्याप्ति-ज्ञान के द्वारा होती है जोकि इसका निमित्त कारण है। "जब इस प्रकार का ज्ञान होता है कि व्याप्य पद के अन्दर गुण उपस्थित है जैसे 'पर्वत धुएँ वाला है।' इस वाक्य में है और पूर्व प्रत्यक्ष ज्ञान की मानसिक प्रभाव की जागृति भी है इस रूप में कि 'धुआँ बराबर अनिवार्य रूप से आग के साथ रहता है' तब परिणामस्वरूप इस अनुमान की उत्पत्ति होती है कि 'पर्वत पर आग है।' व्याप्ति की परिभाषा यह है कि यह हेतु तथा साध्य के मध्य निरन्तर साहचर्यरूप से रहनेवाला सम्पर्क है जो हेतु के समस्त आधारों अर्थात् पक्षपद (सम्पद) में विद्यमान रहता है। इसकी प्राप्ति साध्य पद और हेतु के साहचर्य के पाए जाने तथा इनके सार्धत्व के कभी न पाए जाने से होती है।<sup>2</sup> निश्चित दृष्टान्त हमें व्याप्ति की ओर ले जाते हैं और इस व्याप्ति का समर्पण अभाववत्तक साक्षी के द्वारा होता है। अद्वैत सिद्धान्त के अनुसार यद्यपि जहाँ में अनुमान का आधार एक ऐसा साहचर्य है जिनका प्रकाश इस प्रकार के निश्चयात्मक कथन के द्वारा होता है, जैसे इस कथन में कि 'जहाँ-जहाँ धुआँ होता है वहाँ-वहाँ आग भी होती है।' साहचर्य के ज्ञान का एक कथन अभाववत्तक व्याप्ति में, जैसे 'जहाँ कहीं आग नहीं होती वहाँ धुआँ भी नहीं रहता', हमें अर्थात्-पत्ति अथवा सकेतात्मक तर्क की ओर ले जाता है। वस्तुतः केवल अभाव नाम की कोई वस्तु नहीं है और सब निश्चयात्मक वस्तुओं में कुछ-न-कुछ अभाववत्तक

में पाए जाते हैं। किन्तु स्वप्नदृष्टा देवता है कि वह वहाँ के अन्दर एक दृष्टी को देख रहा है और यह कि उक्त दृष्टी उक्त अथवा अन्य किसी भी भिन्न है। वो भी जब तक बोध के मत को स्वीकार नहीं किया जाता तब तक स्वप्न की विनिश्चयता की व्याख्या नहीं हो सकती। क्योंकि सार्धत्व चैतन्य समस्त जीवतत्त्वों के लिए सामान्य है और यदि यह स्वप्न का आधार होता तब तब जीवतत्त्वों के स्वप्न एक भागन होते।

1. प्रमात्सतातिरिक्त साकल्याभावः ।

2. वेदान्तसिद्धांता, 2 । सा च व्याप्तिव्याप्त्याने सति सहकारवत्तमेव नृहते ।

अज्ञ विद्यमान रहता है। नितान्त निश्चयात्मक सम्बन्धों को (केवलान्वयी) अज्ञा पर कि हेतु (मध्यमपद) तथा साध्यपक्षपद अनिवार्य रूप से प्रत्येक पक्ष-पद में एक साथ पाए जाते हैं और कभी भी अनुपस्थित नहीं पाए जाते, जैसे इस कथन में कि घूँक यह जाना जा सकता है इसलिए इसे नाम भी दिया जा सकता है कभी साध्यपक्ष नहीं स्वीकार किया जाता क्योंकि उनके विषय में त्रिपक्षी दृष्टान्तों का अभाव है। इसके अतिरिक्त चूँकि प्रत्येक गुण अपने अभाव के विपरीत पदार्थ है और सब गुण अभाव ब्रह्म को परम यथार्थस्वत्वा के अन्दर निहित हैं, जो ब्रह्म के गुणों से सर्वथा रहित है, इसलिए ऐसा कोई केवल निश्चयात्मक गुण ब्रह्म के विषय में हो ही नहीं सकता। और चूँकि ब्रह्म समस्त भेदों का निरन्तर रहनेवाला आधार है इसलिए सब वस्तुओं के अभाव का भी अस्तित्व है। बावजूद इसके रूप से यथार्थ स्वरूप को प्रकट करता है। अद्वैत स्वीकार करता है कि स्वार्थ के लिए जो अनुमान किया जाता है उसमें और परार्थ के लिए किए गए अनुमान में परस्पर भेद है। परार्थ अनुमान में तीन अवयव होते हैं अर्थात् साध्यपक्ष, हेतु और दृष्टान्त, अथवा दृष्टान्त उसका विनियोग और निर्णय।

### 17 शास्त्रप्रमाण

अद्वैतवादी शास्त्र अथवा शास्त्रप्रमाण को स्वतन्त्र रूप में ज्ञान का साधन मानते हैं। कोई भी कथन उसके द्वारा उपलक्षित अर्थों में निर्दोष प्रमाण है, यदि किसी अन्य प्रमाण के द्वारा वह असत्य सिद्ध न कर दिया जाए।<sup>1</sup>

शंकर शब्दों के स्फोट-सम्बन्धी सिद्धान्त की समीक्षा करते हैं और उपवर्ष के साथ सहमत होकर कहते हैं कि अक्षर ही शब्द हैं। ये अक्षर नष्ट नहीं होते क्योंकि प्रत्येक क्षर जब जब उन्हें नये सिरों से प्रकट किया जाता है तो ये वही अक्षर हैं इस प्रकार उनका पहचान लिया जाता है।<sup>2</sup> शब्द जाति अथवा आकृति का बोध कराते हैं व्यक्तियों का नहीं क्योंकि वे सरदा न अनेक हैं। चूँकि व्यक्तियों की ही उत्पत्ति तथा विनाश होते हैं अर्थात् (जातियों) की नहीं, शब्दों तथा उनसे जिन वर्णों का बोध होता है उन वर्णों के मध्य जो सम्बन्ध है उसे अपेक्षाकृत नित्य कहा गया है। एक शब्द का अर्थ दो प्रकार का होता है— साक्षात् (अवयव) और उपलक्षित (लक्ष्य)। जातिगत व्यक्तियों को शंकर न स्वीकार किया है और उन्हें अज्ञान बताया है किन्तु व्यक्ति उत्पन्न होता है।<sup>3</sup>

1 यद्यपि वास्तविक तात्पर्यविषयोभूत असर्गो मानान्तरण न वाक्ये तद वाक्य प्रमाणम् ।

2 य अक्षर जिनसे मिलकर एक शब्द बनता है और जिनमें एक व्यवस्था तथा सदा महीनक रूप में रहता है, परम्परागत व्यवहार के द्वारा एक निश्चित सम्बन्ध के साथ विषय अथवा प्रकृतिकर जात है। जिस समय में उनका प्रयोग होता है न अल्प को बोधग्रहण के लिए उक्त रूप में प्रस्तुत करता है तथा बहु बोधग्रहण क्रमपूर्वक अनेक अक्षरों का बोध करके अन्त में समस्त पुञ्ज का तात्पर्य करता है और न इस प्रकार विना किसी भ्रम के उनके निश्चित अवबोध को सूचना देता है (शांकर भाष्य 1 3 28)।

3 अर्थात् अद्वैतवादी ज्ञानमयी व्यक्तियों के अस्तित्व को स्वीकार नहीं करते क्योंकि उनका ज्ञान न तो प्रत्यक्ष के द्वारा और न ही अनुमान के द्वारा होता है। किन्तु जिन व्यक्तियों में एक ही समान जाति या प्रकार के अस्तित्व का प्रमाण नहीं है (न तावद को गौरवित्यभिन्ना पारमार्थिकप्रत्यक्ष जाती प्रमाणम्)। किन्तु जिन दृष्टान्तों में जो वाक्य ज्ञान-प्रमाण को रक्षा का उचित नहीं मानता क्योंकि जिन जिन पाठों में चन्द्रबादा नाम किन्तु इच्छा प्रतिज्ञा पक्ष्य है यह सिद्ध नहीं

जो कुछ हमें दिखाई देता है और अनुभव होता है उस सबकी तह में तथा पृष्ठ-भूमि में मार्वांभीम (व्याप्ति के) सिद्धान्त रहते हैं। वे इस लोक के पदार्थों के परलोकगत आदिम रूप हैं। वे ऐसे आदर्शरूप नमूने हैं जिनके अनुरूप ईश्वर इस विश्व की रचना के लिए ढाँचे गढ़ता है।

वेद नित्य ज्ञान है और सृष्टि के समस्त जीवों के लिए त्रिकालाबाधित नियमों का भण्डार है। वेद अपौरुषेय (अर्थात् मनुष्य की अक्षित से परे) है और वे ईश्वर के विचारों को प्रकट करते हैं।<sup>1</sup> वेदार्थों का अवश्य नित्य है किन्तु स्वयं उसके मन्त्र नहीं हैं क्योंकि ईश्वर प्रत्येक सृष्टि के आरम्भ में फिर से उनका उच्चारण करता है। अद्वैतवादी यह स्वीकार करता है कि वेद अक्षरों, शब्दों तथा वाक्यों के संग्रह है और उनके अस्तित्व का प्रारम्भ सृष्टि से प्रारम्भ होता है और उनका विलोप प्रलय के साथ ही हो जाता है, उसी प्रकार जिस प्रकार कि आकाश तथा अन्य तत्त्व उदय होते और मूट होते हैं। "संसार के क्रम में बार-बार निरन्तर विघ्न पड़ने पर भी अनादि संसार के अन्दर एक सारभूत नित्यत्व है।"<sup>2</sup> कहा जाता है कि वेदों में विश्व के आदर्शरूप का विधान है और चूँकि संसार प्रवाहरूप से नित्य है वेद भी नित्य है। इसके अतिरिक्त क्रमागत संसारों की एक नित्य आकृति होने के कारण वेदों की प्रामाणिकता में किसी भी सृष्टियुग में कोई अन्तर नहीं आता।<sup>3</sup> जिन अर्थों में परम यथार्थतया नित्य है, मूल आदर्शरूप आकृतियों उन अर्थों में नित्य नहीं है चूँकि वे सब अविद्या से उत्पन्न हैं। शब्द से संसार की उत्पत्ति का तात्पर्य यह नहीं है कि शब्द संसार का ब्रह्म के समान उपादान कारण है। शंकर कहते हैं, "यद्यपि सदा रहने वाले शब्दों का अस्तित्व है जिनका सार-तत्त्व उनके अपने नित्य स्थायी महत्त्वों (अर्थात् वे आकृतियाँ जिनका बोध उनसे होता है) से सम्बद्ध बोध कराने की क्षमता है, ऐसे व्यक्तिरूप पदार्थों को जिनके ऊपर वे शब्द लागू हो सकते हैं उक्त शब्दों से निर्मित कहा जाता है।"<sup>4</sup> ईश्वर, जिसे नित्य रूप से बुद्धि-स्वातन्त्र्य प्राप्त है और सकल्प शक्ति भी स्वतन्त्ररूप से उसमें है, इन शब्दों को स्मरण रखता तथा प्रत्येक सृष्टियुग में इन्हें ध्वस्त करता है। उन शब्दों को वास्तविक रूप में प्रकट करना ही सृष्टिरचना है अथवा विषयनिष्ठ कारण है, जो त्रिकालाबाधित है। शंकर ने वेदों की प्रामाणिकता को न्याय और मीमांसा के विचारकों द्वारा दी गई

करता कि चन्द्रमा की कोई मार्वांभीम जाति है। यह कथन करना भी कि हम प्रत्येक लौ के अंदर उसी एक लौ के स्वरूप का ज्ञान प्राप्त करते हैं सत्य नहीं है। और यदि यह सत्य भी हो तो भी इसका तात्पर्य यही है कि कुछ सामान्य गुण हैं किन्तु यथार्थवादी के अर्थों में वे मार्वांभीम जातिगत गुण नहीं हैं। किसी एक लौ के ज्ञान में जातिगत व्याप्ति के सादृश्य नहीं मिलते। हम उन्हीं अवयवों की एक श्रमण सद्यः अथवा अवस्था को देखते हैं जो जातिगत तत्त्व में नहीं है। देखें, तत्त्वदीपिका, पृष्ठ 303। मानिगत व्याप्तिमें लौ यथार्थता के विरुद्ध कि बौद्ध यथावत्त्वम्बियों द्वारा दिए गए हेतुओं को 'विलुप्त' में पुनर्निमित्त की गई।

1. शंकरभाष्य, 1 : 1, 3। तुलना कीजिए, प्लेटो : "ईश्वर का चित् ही विश्व की विवेकपूर्ण व्यवस्था है" (713, ई० जॉवेट का पाठ)।

2. 'द्वयुक्तम सिरटम माफ दि वेदात्', अद्वैती अनुवाद, पृष्ठ 70।

3. "यह महान् सत्ता नियते, सृष्टि के अनुसार (सृष्ट्यात्मक उपनिषद्, 2 : 4, 10) एक लीला के रूप में बिना किसी परिश्रम के, मनुष्य के निःश्रान्त की भाँति, श्रावेद तथा अन्य वेदों का अविभाज्य किया, जो समस्त ज्ञान की निधि है; और वही सत्ता देवता, पशुजगत्, मनुष्य, वर्ण तथा जीवन-सम्बन्धी आधर्मों इत्यादि के विभाव का कारण है ऐसी सत्ता को अवश्य ही संपन्न तथा सर्व-अवितरमान होना चाहिए" (शंकरभाष्य, 1 : 1, 3)।

4. शंकरभाष्य, 1 : 3, 28।

युक्तियों से भिन्न युक्तियों के आधार पर सिद्ध किया है। वेद नित्य हैं और स्वतः प्रकाश हैं क्योंकि वे ईश्वर के स्वस्व का प्रकाश करते हैं जिसके विचार उनके अन्दर दिए गए हैं। उनकी प्रामाणिकता स्वतः सिद्ध तथा साक्षात् है वैसे ही जैसेकि सूर्य का प्रकाश हमारे आकृति-सम्बन्धी ज्ञान का साक्षात् साधन है।<sup>1</sup>

स्मृति अथवा परम्परा का प्रामाण्य निरपेक्ष नहीं है। इसे तभी स्वीकार किया जाता है जबकि यह श्रुति के अनुकूल हो,<sup>2</sup> क्योंकि श्रुति ही हमें ऐसा ज्ञान प्रदान करती है जो इन्द्रियो अथवा विचारध्वनि के द्वारा प्राप्त नहीं हो सकता।<sup>3</sup> प्रकृति तथा उसके गुणों से सम्बन्ध रखने वाले विज्ञान का श्रुति भी उल्लंघन नहीं कर सकती।<sup>4</sup> किन्तु धर्म और अधर्म-सम्बन्धी विषयों पर श्रुति एकमात्र प्रमाण है। यथार्थसत्ता को जानने के लिए अनुमान तथा अन्तर्दृष्टि का भी प्रयोग किया जा सकता है।<sup>5</sup>

### 18. विषयविज्ञानवाद का निराकरण

शंकर द्वारा किए गए यथार्थसत्ता के चित्रण में से हस्त बाह्यजगत् के अपेक्षाकृत टिकाऊ ढाँचे को निकास नहीं दिया गया है। वे यह नहीं मानते कि एक कुर्सी या टेबल का प्रत्यक्ष ज्ञान एक मानसिक अवस्था का प्रत्यक्ष ज्ञान है क्योंकि इसका तात्पर्य होता कि हम सब प्रकार की साक्षी से दूर भागते हैं और इस भौतिक विश्व को एक अमूर्त स्वप्न के रूप में परिणय कर डालते हैं। 'हम अपने ज्ञान से बाह्य पदार्थों के अस्तित्व को मानने (उपलब्धि) के लिए विवश हैं, क्योंकि कोई भी मनुष्य एक खम्भे अथवा दीवार को केवल ज्ञान का एक रूप नहीं मानता। किन्तु उसी खम्भे अथवा दीवार को जानने योग्य पदार्थ अवश्य मानता है। और प्रत्येक व्यक्ति ऐसा जानता है कि यह इस तथ्य से भी स्पष्ट होता है कि वे व्यक्ति जो बाह्य पदार्थों का निषेध करते हैं वे ही ऐसा भी कहते हैं कि अन्दर में जिस आकृति का ज्ञान हुआ, ऐसा प्रतीत होता है कि, वही बाहर है। 'ज्ञान तथा ज्ञान का विषय एक-दूसरे से भिन्न है।' ज्ञान की विविधता का निर्णय पदार्थों की विविधता से होता है। हम पदार्थों का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करते हैं, किन्तु केवल आभास-मात्र का चिन्तन नहीं करते। प्रत्यक्ष सम्बन्धी मानसिक क्रिया दृश्य पदार्थ की व्याख्या नहीं है किन्तु पदार्थ का स्वरूप मानसिक क्रिया का कारण है। किसी वस्तु की वैयक्तिक चेतना की उपस्थितिमात्र वस्तु का सब कुछ नहीं है यहाँ तक कि जब हम पीड़ा को अनुभव करते हैं तो यह केवल मात्र मानसिक प्रवृत्ति नहीं है। इसकी भी वैसी ही पदार्थनिष्ठ सत्ता है जैसी कि चेतनता के अन्य किसी विषय की है। हम वस्तुओं को प्रत्यक्ष देखते हैं जिस रूप में वे हैं और वे जैसी हैं वैसी प्रतीत होती है। अध्यात्म-विज्ञान की दृष्टि से भी, जैसाकि हम देखेंगे, शंकरपदार्थों की स्थापना करने के लिए विवश है क्योंकि चैतन्य केवलमात्र जानना और अभिज्ञता है। इसके अन्दर विषयवस्तु अथवा अवयवाएँ नहीं हैं। यह विशुद्ध लक्षणरहित पारदर्शक है। रम, प्रचुरता, गति तथा हल-चल नव कुछ पदार्थ ही की अवस्था में सम्भव है। चूँकि चैतन्य वे पदार्थों में परस्पर भेद है इसीलिए हम इन्द्रियो द्वारा अनुभव करने, प्रत्यक्ष करने, स्मरण करने, कल्पना करने चिन्तन करने, निर्णय करने, तर्क करने एवं विश्वास करने में भेद करते हैं। विशुद्ध

1 वेदस्य हि निरपेक्ष स्यात् प्रामाण्यम् स्वरिच रूपविषये ।

2 शंकरभाष्य, 2 1, 1 ।

3 भाष्यदगीता पर शंकरभाष्य, 3 66 ।

4 शंकरभाष्य, 1 1, 4, 1 3 7 ।

5 शंकरभाष्य, 1 1 2 ।

चैतन्य न देता है न लेता है। आतियुक्त प्रत्यक्ष का भी कुछ न कुछ विषय (मातृव्य पदार्थ) रहता है। इसीलिए शंकर की दृष्टि में शैवों के समान नितान्त सत्य नाम की कोई वस्तु नहीं है और न नितान्त आतियां ही हैं।<sup>1</sup> भेद केवल इतना है कि जहाँ यथार्थ विचार हमारी आवश्यकताओं के अनुकूल होते हैं और हमारे यथार्थता सम्बन्धी क्रमबद्ध पूर्ण इकाई के विचार में ठीक बैठ जाते हैं मिया विचार अनुकूल नहीं बैठते। जिस जगत् को हम देखते, स्पर्श करके अनुभव करते, स्वाद लेते, और सूते हैं वह ऐसा ही तात्त्विक है जैसा तात्त्विक कि मनुष्य का अस्तित्व है जो देखता, अनुभव करता, स्वाद लेता, और स्पर्शानुभव करता है।<sup>2</sup> एक पक्ष में अपने धर्म विभागों समेत चित्त और वृत्तों पक्ष में यह जगत् जिसका यह उक्त धर्मों द्वारा निर्माण करता है, एक समान ही तात्त्विक है। विषयी तथा विषय के अन्तर जो सहसम्बन्ध (सापेक्षता) है और जो समस्त आदर्शवाद का केन्द्रीय सत्य है उसे शंकर ने स्वीकार किया है, जिसने मनोवाद तथा यथार्थवाद दोनों ही का निराकरण किया है क्योंकि दोनों ही आनुभविक तथ्यों की व्याख्या करने के लिए अपर्याप्त हैं। शंकर विषयनिष्ठ आदर्शवाद से ही अपनी स्थिति को मिनत नहीं बतलाते बल्कि वे जागरित तथा स्वप्न की अवस्थाओं में भी भेद करते हैं। स्वप्न के अनुभवों का जागरित अवस्था के अनुभवों के साथ बड़ा विरोध होता है वहाँ जागरित अवस्था के अनुभव अन्य किसी अवस्था में मिया सिद्ध नहीं होते (अर्थात् आनुभविक अवस्था में)।<sup>3</sup>

शंकर इस मत का तो खण्डन करते हैं कि सत्ता की वस्तुएं हमारी ही कल्पना से उत्पन्न छायामात्र हैं किन्तु एक आध्यात्मिक ज्ञान विषयक आदर्शवाद का समर्थन करते हैं, इस दायें में कि प्रमेय पदार्थ भी आत्मा के रूप हैं (विषयचैतन्य)। ज्ञान के वस्तु विषयों की अन्तर्गतता केवलमात्र प्रकृति अथवा शक्ति या शक्ति का ही रूप ही नहीं माना जा सकता क्योंकि यह सब अपने-आपसे विचार के सामान्य प्रत्यय हैं। प्रमेय पदार्थ अपने लिए कोई अस्तित्व नहीं रखते और यदि वे मेरे अथवा तुम्हारे चैतन्य के वस्तुविषय नहीं हैं तो वे देवीय चैतन्य के वस्तुविषय हैं।<sup>4</sup> देवीय चैतन्य की दृष्टि में सत्ता की पदार्थों विद्यमान हैं जो वस्तुविषयों तथा भावनाओं से भरपूर हैं और वे अपने वस्तुविषयों से अभिन्न हैं। एक आदर्श देवीय प्रत्यक्षदृष्टा के कारण संसार की व्यवस्था बनी रहती है। परिमित शक्तिवाली आत्माओं तथा प्रमेय पदार्थों से वह श्रेष्ठ है क्योंकि उसका वस्तुविषय अनन्त है और वह अपने-आपसे परिपूर्ण है। वह मादंभीय आत्मा है जो सृष्टि की रचयिता और विश्वमात्र के वस्तुविषयों से अभिन्न है। जिस प्रकार हम अपने निजी विषयवस्तु की व्यवस्था करते हैं उसी प्रकार ईश्वर

1 "अधिकता शक्या की अवस्था के जागरित समस्त सत्य तथा मिया ज्ञान मेरे मत में सापेक्ष बने जा सकते हैं और अन्त में उनके अन्तर भेद केवल नर-सम्बन्धी है" ("दृष्ट एवम विद्यति", पृष्ठ 252)। शैवमत के विषयविज्ञानवाद की शंकर के द्वारा की गई समीक्षा के लिए देखें, "भारतीय दर्शन", प्रथम खण्ड, पृष्ठ 564-567।

2 प्रमाणविषय पर ध्यान करते हुए शंकर कहते हैं, "कोई पदार्थ ही ऐसा नहीं कह सकते किन्तु वह जाना नहीं जा सकता। यह इसी प्रकार नर कहना होता कि एक दूसरे पदार्थ देखा गया है किन्तु साथ नहीं है। यदि ज्ञान नहीं है अतएव पदार्थ ही नहीं" (6-2)।

3 मेरे व्याख्यानोपलब्ध वस्तु सत्तादिक कस्यादिदि अवस्थाओं का मते (शांकरभाष्य, 2 : 2, 29)।

4 यद्यत्कि जहाँ भी, जिसे विषयविज्ञानवादी होने का बोधा कहा जाता है, एक ऐसे ईश्वर के अस्तित्व की कल्पना करता है जो विश्व की समस्त विद्याप्रभावी का प्रत्यक्ष ज्ञान करता है और इस प्रकार हम सब विद्यार्थी के लिए एक विशिष्ट स्थान बना देता है किन्हीं अन्यान्य विद्यार्थी के मालिक के स्थान नहीं मिला।

संसार की पद्धतियों की व्यवस्था करता है। यह विस्तृत जगत् और दैवीय चैतन्य जिसके लिए यह अवस्थान है दोनों अवीन केन्द्रों में संकुचित हो जाते हैं जो केवल आशिक रूप में ही स्वतन्त्र है। समस्त विषय वस्तुओं का आधार दैवीय चैतन्य है और यदि इसे प्रगाढ़ रूप में जाना जा सकता तो यह वास्तविक चैतन्य का अपार समुद्र होता। जब जीवात्मा प्रबुद्ध होता है तो वह उन सब संकुचित उपाधियों को तोड़ डालता है जो उसकी दृष्टि को सीमाबद्ध करती है, तब वह अनुभव करता है कि समस्त संसार बाहर और भीतर आत्मा से परिपूर्ण है उसी प्रकार जिस प्रकार कि समुद्र का जल नमक से भरा हुआ है। वस्तुतः विश्व की कुल विषयवस्तुएँ अपने स्वरूप में आध्यात्मिक हैं।<sup>1</sup> इस प्रकार आत्मा परमतथ्य है जो ज्ञान प्राप्त करने वाले विषयी तथा ज्ञातविषय दोनों से अतीत है। और वही परम यथार्थ सत्ता है जिसके अतिरिक्त और किसीका अस्तित्व नहीं है। किन्तु जब एक बार हमारे सम्मुख विषयी-विषय की प्रतिबिम्बिता आ जाती है तो आत्मा सर्वोपरि विषय के रूप में प्रकट होती है, जिसकी दृष्टि में अन्य सब कुछ जिसका अस्तित्व विषय है और हम सब उसके अधीनस्थ विषयी हैं जिनके लिए ज्ञेय पदार्थों से युक्त संसार के कुछ अंश ही दिए गए हैं। शाकर के सिद्धान्त पर प्रहार करने का यह अयफल उपाय है कि आत्मा ही सब कुछ है और यह कि भौतिक तथ्य तथा मानसिक आकृतियाँ हमारे लिए किसी अर्थ की नहीं हैं। वे इनका निराकरण नहीं करते। एक पारमाथिक अध्यात्मज्ञान-सम्बन्धी समस्या का समाधान आनुभविक तथ्यों के द्वारा नहीं हो सकता।

शाकर का सत्यविषयक सिद्धान्त वस्तुतः आमूलपरिवर्तित आदर्शवाद है। तर्क-सिद्ध सत्य मनोवैज्ञानिक प्रक्रियाओं के ऊपर आश्रित नहीं है। मीमांसकों के विरोध में शाकर का तर्क है कि जहाँ सत्य के आदर्श का अन्वेषण अथवा मनोवैज्ञानिक मूल्यांकन की प्रक्रिया व्यक्ति<sup>2</sup> के अपने स्वतन्त्र चुनाव के ऊपर निर्भर कर सकती है मूल्यांकन का विषय इन सबसे स्वतन्त्र है।<sup>3</sup> हम सत्य के अन्वेषण की क्रिया में सलग्न हो सकते हैं या नहीं भी हो सकते हैं। यह हमारी इच्छा है, किन्तु यदि हम सत्यान्वेषण के कार्य को लेते हैं तो सत्य के स्वरूप को हमें मानना ही होगा।<sup>4</sup> ज्ञान की कभी रचना अथवा उत्पत्ति नहीं होती किन्तु सदा उसकी अभिव्यक्ति अथवा प्रकाश होता है। यह अभिव्यक्ति तो एक ऐहलौकिक प्रक्रिया हो सकती है किन्तु जिसकी अभिव्यक्ति होती है वह कालातीत है। ज्ञान का कोई इतिहास नहीं है, किन्तु हमारे मानसिक जीवन का इतिहास है। प्रत्यक्ष और अनुमान ज्ञान के प्रकाश के, आनुभविक जीवन की परिवर्तियों के अन्दर रहकर वाहकरूप साधन हैं।

## 19 सत्य की कसौटी

अद्वैतमत में मानविकवृत्ति का कोई विषय अवश्य होना चाहिए। वह विषय चाहे स्वयं वृत्ति हो या अन्य कुछ। बाह्य विषय का बोधग्रहण कर सकती है, जबकि यह विषय के रूप में परिवर्तित हो जाए, अथवा यह अपना ही बोधग्रहण कर सकती है।<sup>5</sup> बोध का बोध नाम की कोई वस्तु नहीं है क्योंकि समस्त प्रकार के बोध स्वतः प्रकाशित

1 शाकरभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद् पर 2, 1।

2 पुष्पवित्त-यापाराधीना। शाकरभाष्य 1 2 4।

3 न वस्तुप्राप्त्यर्थं ज्ञानं पुष्पवित्तं यथैव।

4 शाकरभाष्य 1 1, 4।

5 स्वविषयवृत्ति।



होते हैं। बोध ग्रहण की प्रक्रिया तथा उसके बोध की मध्यवर्ती कोई अन्य मानसिकवृत्ति नहीं होती। बोधग्रहण की चेतनता बिना किसी व्यवधान के साक्षात् तथा तात्कालिक होती है। एक मानसिक वृत्ति के बोधग्रहण में अव्यवहित बौद्धिक अन्तर्ज्ञान होता है।<sup>1</sup> बोधो को स्पष्टकाय कहा जाता है, जिसका तात्पर्य यह है कि वे अपने बोध के विषय स्वयं हैं।<sup>2</sup> ज्ञान अव्यवहित प्रत्यक्ष के रूप में यथार्थ है और यह उसी साधन के द्वारा प्राप्त होता है जिससे इसका ज्ञान होता है। समस्त ज्ञान सत्य ज्ञान है।

जो पिछा है उसके विषय में हम विचार नहीं कर सकते। यदि हम विचार कर सकें तो सत्य की प्राप्ति ही असम्भव हो जाएगी, क्योंकि सत्य के जिस किसी भी मानदण्ड को हम अस्वीकार करें वह स्वयं विचार के अपने अन्तर की श्रुति को पूरा करने में असमर्थ रहेगा, क्योंकि उक्त मानदण्ड का बोध स्वयं भी विचार की ही एक क्रिया होगी और इस प्रकार उसमें भी विचार की स्वाभाविक अनिश्चितता रूप दोष रहेगा। इसलिए हमें यहाँ स्वीकार कर लेना पड़ेगा कि ऐसा कोई विचार नहीं है जो सत्य न हो और धारि केवल ऐसा अभाव है जिसके कारण मनुष्यों की वासनाएं तथा निहित स्वार्थ हैं जो बुद्धि को धाँस कर लेते हैं। यहाँ तक कि श्रुति की स्वीकृति भी सत्य के व्यक्तिगत तथा आन्तरिक रूप को नहीं बदल सकती क्योंकि श्रुति एक विशेष प्रकार के अनुभव का ही उल्लेख करती है जिसे कार्य-निर्वाहक रूप में सत्य करके माना जा सकता है।

जहाँ एक ओर समस्त ज्ञान अपनी यथार्थता का स्वतन्त्र साक्षी है, वहाँ इसका यह स्वप्रकाश स्वभाव हमारे अपने मनोबैज्ञानिक पक्षपातों के कारण छिपा रहता है और यह जानने के लिए कि आनुभविक-ज्ञान निर्दोष है या नहीं आनुभविक कर्तव्यों तथा अनुकूलता, कार्यसंगतता तथा समवाय सम्बन्ध आदि का प्रयोग किया जाता। "बिम्बी वस्तु की यथार्थता का प्रश्न मानवीय प्राब्ना के ऊपर निर्भर नहीं करता। यह स्वयं वस्तु के अपने ऊपर निर्भर करता है। एक लम्बे के विषय में ऐसा कथन करना कि यह या तो लम्बा है या एक मनुष्य है अथवा कुछ और है, इसकी सच्चाई को प्रकट करना नहीं है। यह लम्बा है मात्र यही सत्य है, क्योंकि यह वस्तु के स्वरूप के अनुकूल है।" सत्य की कसौटी वस्तुओं के विषय में उनकी वस्तुओं के साथ अनुकूलता में ही है।<sup>3</sup> अर्थात् इस विषय में सहमत हैं कि सत्य और असत्य दोनों का पदार्थरूप विषयो से सम्बन्ध रहता है। किन्तु परमार्थरूप में मात्र एक ही वस्तु यथार्थ है अर्थात् प्रह्ला और कोई भी विचार इसके साथ अनुकूलता नहीं रखता, और इस प्रकार हमारे समस्त निर्णय अपूर्ण है।

अर्थात् के अनुसार अविरोध (अबाध) का भाव ही सत्य की कसौटी है। ऐसा शान जिसके विरोध में कुछ भी न हो वही सत्य है।<sup>4</sup> चौथी छठी जल में पड़कर झुकी

1. बोधक साक्षिणेपत्तम् ।

2. श्रुति के द्वारा सिद्धात्त बोधवृत्तिकृत माना गया है कि ऐसा बोध जिसका अपना प्रत्यक्ष नहीं हुआ है किसी विषय को ग्रहण कर सकता है। और न ही कोई बोध बिम्बी अन्य बोध का विषय हो सकता है क्योंकि बोध अचेतन पदार्थों (विषयो) के स्वरूप के नहीं होते। यहाँ मत प्रभावकार का भी है। कुछ बौद्धों का मत है कि एक बोध अपना बोध करछता है तथा अपने बोधवृत्त करछता है। मंडल-वादी का तर्क है कि एक बोध का ग्रहण अथवा प्रकाश अन्य बोध के द्वारा नहीं होता। यदि एक बोध अपने को बोध का विषय बना सकता तो वह अन्य बोध का विषय भी हो सकता है।

3. एवमूच्यतेऽनुविषयानां प्रमाथ्य वस्तुवन्तम् (ज्ञानरथाप्य, 1 : 1, 2) ।

4. तुलना कीजिए, धामजो. अकाशितानिधितानामन्दिगबोधजनकरत्त हि प्रयागत्त प्रमाथानाम् (1 : 1, 4) । वेदान्तपरिभाषा भी देखें। अबाधितार्थनिषयजनकत्वम् । "एक बोध केवल इतिविषय यथार्थ

हुई प्रतीत होती है। जल क अतथत इसका टेढ़ापन आख के लिए उतना ही यथाय है जितना कि स्पर्शोद्भिद्य के लिए इसका सीधापन है। स्पष्ट आख के मिथ्या निगम को सुधार देता है और इस प्रकार एक अधिक सभत सम्बन्ध को प्रकट कर देता है। यह परिभाषा सत्य क क्रमबद्ध अथवा सामन्वयपूर्ण रूप के ऊपर चल देती है। किन्तु क्या हम सब वस्तुओं के एकत्व को समझने में सफल हो सकते हैं? क्या कोई व्यक्ति जीवन तथा विश्व के विषय में ज्ञान की पूर्णता का दावा कर सकता है? हम भूतकाल के विषय में तो स्वल्प ज्ञान रखते ही हैं भविष्यत का सवधा नहीं रखते और वर्तमान तो इतना विस्तृत है कि यह अनुभव के शत्रु की परिधि से भी अतीत है। जिस किम्वेके अन्दर किसी अर्थ के अनुभव द्वारा आमूल परिवर्तन हो जाता है वह अपने-आपमें अथवा अपने विषय में सत्य नहीं है। स्वप्नावस्थाओं का विरोध जागरित अवस्था क अनुभवों द्वारा हो जाता है और जागरितावस्था के अनुभवों का प्रतिकार अहानुभवरूप यथावता के अन्तर्ज्ञान से हो जाता है यह उच्चतम सिद्धांत है क्योंकि और कोई ज्ञान ऐसा नहीं है जो इसके विपरीत जा सके।<sup>1</sup> हम यह स्पष्ट रूप से जान लेना चाहिए कि य सब कसौटिया फिर भी आनुभविक (संसारी) हैं। सर्वोच्च ज्ञान शकर के अनुसार यथावता की अपने प्रति साक्षी है और यह इस तथ्य क द्वारा सम्भव हो सका है कि ज्ञाता और ज्ञात दोनों ही परमात्परूप से एक हैं और यथाय हैं। तार्किक प्रमाण का उत्पत्ति केवल आनुभविक संसार में ही है जहां पर कि यह द्रष्टा तथा दस्य ता परम प्रायभाव मनोवैज्ञानिक बाधाओं की रकावटों के कारण अस्पष्ट रहता है जिन्हे एक शब्द में अविद्या की सज्ञा दी गई है। तार्किक प्रमाण बाधक परबों को छिन भिन्न करने में सहायक होता है और सत्य के स्वप्रकाशस्वरूप को प्रकाश में लाता है। तत्कज्ञान के नियम कायसाधक औरकार हैं जो निषघात्मक प्रतिबन्ध का काम करते हैं और इनके द्वारा हम अपने मानसिक पक्षपातों को दूर हटा सकते हैं

## 20 तार्किक ज्ञान की अपूर्णता

तार्किक ज्ञान ज्ञाता ज्ञान और ज्ञातविषय के परस्पर भेद को प्रकट करता है<sup>2</sup> किन्तु यथायसत्ता इन सब भदों से मुक्त है।<sup>3</sup> यदि यथायसत्ता में सम्बन्धों का प्रवेश नहीं है तो एसा विचार जिसके सम्बन्ध ही आधार हो अपूर्ण है। तार्किक ज्ञान अविद्या है क्योंकि यह वस्तुओं के सत्यस्वरूप का ज्ञान नहीं करता। यथायस्वरूप आत्मा जो विशुद्ध चतन्य है ज्ञान का विषय नहीं है। वह आत्मा कभी भी विषयी अर्थात् ज्ञान की प्रक्रिया का विषय नहीं हो सकती। सत्य चतन्य में विषयी का विषय से सवधा अतिरिक्त जाना चाहिए और इस प्रकार विषयी ज्ञाता में और कुछ शेष नहीं रह जाता। मन की किसी अवस्था में

न है कि यह किसी पदार्थ को उसी रूप में प्रस्तुत करता है बिना रूप में कि वह वस्तु है और न यह इसीलिए ही असत्य है कि यह उस वस्तु को अन्य रूप में प्रस्तुत करता है किन्तु यह इसीलिए यथाय है कि इसका विषय अन्त में जाकर असत्य सिद्ध नहीं हुआ और अन्त में उस हालत में है जबकि अन्त में ज्ञान विषय का निरुकरण हो गया। और वस्तुत यह यथायता यह न जान में इसीलिए जाना होनी है कि इस ज्ञान का उपरार्थ अति प्राय है वय विज्ञ साधना से नहीं (अद्वैत सिद्धि 1 12)

1 वासुदेवनातराभावात् (शाकरभाष्य 2 1 14)

2 अविद्याकार्षित वेद्यवदितवदनाभेदम् (शाकरभाष्य 1 1 4)।

3 तर्कान्नातारणप्रह 12 47 और भी दस अद्वैत मकरन्द पण्ड 19। दस गान्ध भाष्य गोष्पाद की कारिका पर 4 67।

भी विषयी अपने सम्मुख एक विषय के रूप में उपस्थित नहीं होता।<sup>1</sup> कोई भी वस्तु विषय का रूप तभी धारण करती है जब कि हम उसके विषय में देश और काल से सम्बद्ध रूप में विचार करते हैं किन्तु देश और काल दोनों ही तथा वे पदार्थ भी जिनका सम्बन्ध इन दोनों से है उस आत्मा के सम्बन्ध के कारण ही अपना अस्तित्व रखते हैं जो उन्हें एक साथ मगुन रखती है। इस प्रकार ज्ञान का सार्वभौम माधी अन्वयत तथा श्रद्दश्य है।<sup>2</sup> समस्त ज्ञान में यथार्थत्व को ज्ञान का विषय बनाने की असम्भाव्यता ही धर्तीतता का कारण है। चकि ज्ञान की प्रक्रिया केवल परम यथार्थसत्ता की अभिव्यक्ति ही है और कुछ नहीं, यथार्थसत्ता की आत्मचेतन्य की प्रक्रिया के अन्दर ग्रहण करना असम्भव है। चकि आत्मा काल तथा देश एवं समय विषय समूह की पृष्ठभूमि है, इसे इसके द्वारा आविर्भूत जगत् की सीमाओं में आवद्ध करना चक्रक दोष है। "मैं तुम्हें किम प्रकार जानूंगा?" यह एक निरयंक प्रश्न है, जंमा कि मुकरात के प्रति किया गया शीटो का वह प्रश्न था कि: "मैं तुम्हें कैसे दूर कर सकूंगा?"<sup>3</sup> आत्मा के सम्बन्ध में आत्मचेतना केवल अगत:करण की उपाधि के द्वारा ही सम्भव है।<sup>4</sup>

इसकर सम्पूर्ण ताकिक ज्ञान की अपूर्णता का समर्थन इसे पशुओं के ज्ञान के समान निर्देहा करके करते हैं।<sup>5</sup> "क्योंकि जिन प्रकार पशु, बृष्टान्त के रूप में, जब एक ढाक उनके कानों में पड़ता है और यदि वह शब्द उनके अंगुकूल नहीं होता है तो उससे दूर हट जाते हैं, और यदि उनके अनुकूल होता है तो उसके समीप आ जाते हैं, तथा जैसे कि जब वे किसी मनुष्य को अपने सम्मुख डण्डा पकड़े देखते हैं तो यह सोचकर कि 'यह

1 देखें, शाकरभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद् पर, 2 : 1।

2 अथ्यवमतीन्द्रियवशाद् संबद्ध्यसाधित्वात् (3 : 3, 23)।

3 मुकरात शीटो के द्वारा उन तर्कों की वैधता स्वीकार कर लेने पर, जिनका मुबाब यह दिखाने की ओर था कि मुकरात न तो भौतिक है और न ही दैहिक है और हर प्रकार उसे भूमिसात् नती किया जा सकता, तुल्यन ऐसा प्रश्न पृष्ठने के लिए उसे कटकारता है।

4 इस आत्मा की पहचान भी वा सकता है। जहां पहचान करने वाला अगत:करण की उपाधिपुस्त आत्मा है, वहां पहचान का विषय पूर्व तथा पश्चात् के भौतिक अन्तर्भवों की उपाधिपुस्त भौतिक आत्मा है। प्रतिबन्धरूपी सह्ययको के कारण यह सम्भव हो सकता है कि आत्मा एक ही समय में कार्य का वर्गी तथा विषय भी बन सकती है। साक्षात् चेतन्य पहचान के कार्यों की इस रूप में आने का निर्णय कर देता है, जैसे "मैं अब वहीं स्थिति हू जो पहले था।" इसके साथ ही प्रत्यक्षता की तुलना कीजिए, "इन 'मैं' अथवा 'उह' अथवा 'दस' (वस्तु) के द्वारा जो विचार करता है हमारी चेतनता के सम्मुख एक अतीन्द्रिय अनाम विषयी के अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं आता जिसका ज्ञान केवल उन विचारों के द्वारा होता है जो इसके विषय हैं (अथवा ऐसा कहना अधिक उपयुक्त होगा कि जिनमें वह अन्य वस्तुओं के साथ विषय के रूप में सम्बन्ध करता है) और जिसके विषय में, यदि हमें अन्य वस्तुओं में पुष्क कर दिया जाए तो, हमें अपुनान्त भी विचार नहीं हो सकता। इसका ज्ञान ग्रहण करने में, वस्तुन हम इनके चर्चों और निरन्तर चक्कर काटते रहते हैं क्योंकि इसके सम्बन्ध में कोई भी निर्णय करने के लिए हमें सदा ही इसका उपयोग करना आवश्यक होता है। इसलिए यहां पट्टचकर हम एक विकट मार्ग में बह जाते हैं जिससे बचने का कोई उपाय नहीं है क्योंकि जिन चेतन्य का वर्णन है ऐसा विचार नहीं है जो हमारे लिए कोई विषय विशेष छाटकर रख दे, किन्तु यह एक ऐसी आदृति है जो उन सम्पन्न विभागों से सम्पून रहती है। जहां तक उनका पक्षाओं से सम्बन्ध है, अर्थात् जहां तक किसी भी वस्तु का विचार उनके द्वारा होता है।" (क्रेमर : 'किटिवल क्लिंतांती आफ वाट', खंड 2, पृष्ठ 25)। डेसर्टाट का विचार है कि चूंकि किसी विषय के अमूर्त रूप को विचार में लाना सम्भव है एवं ममस्त निर्णयों से मुक्त करना भी सम्भव है इसका अस्तित्व प्रमेय पक्षाओं के अन्दर प्रमेय पक्षाओं के रूप में है। एक ताकिक सम्भावना को वास्तविक अस्तित्वपुस्त द्रव्य के रूप में ह्यान्तरित कर दिया गया है।

5 पश्चाद्विभिव्यावियोकत् (शाकरभाष्य, पश्चाद्वाना)। देखें, 'ब्युसन्स् तिरटम आफ दि वेदान्त', पृष्ठ 57, पाठटिप्पणी।

मुझे इससे मारेगा' बचने का प्रयत्न करते हैं किन्तु जब वे किसी को अपने हाथ में मुट्ठी-भर ताजी घास लिए हुए देखते हैं तो उसके पास खिंचे चले आते हैं—इसी प्रकार ऐसे मनुष्य जिनका ज्ञान अधिक परिष्कृत (व्युत्पन्न चित्त) है जब वे भयानक आकृति वाले वलिष्ठ आदमियों को देखते हैं जिनके हाथों में नगी तलवारे हैं तो उनके आगे से भाग जाते हैं और दूसरी ओर मुड़ जाते हैं। इस प्रकार ज्ञान के साधन तथा विषयों के सबध में मनुष्य तथा पशुओं में प्रक्रिया एक ही समान है। निःसन्देह पशुओं के विषय में प्रत्यक्ष तथा उसके समान प्रक्रियाएँ पूर्ण विवेक से रहित होती हैं, किन्तु जैसा कि सादृश्य से देखा जाता है व्युत्पत्तिमान पुरुषों में भी कुछ समय के लिए उक्त प्रक्रियाएँ एक ही समान हैं।<sup>1</sup> इस सबके अन्दर शंकर की दृष्टि में मानसिक क्रिया का चुनावपरक स्वभाव है। विचार की हमारी समस्त प्रक्रिया के निर्णायक हमारे क्रियात्मक निजी स्वार्थ हैं। अन्त-करण हमें अपनी चेतनता को एक सकुचित परिधि के अन्दर ही एकाग्र करने में सहायता प्रदान करता है जैसाकि एक गोल लालटेन अपना प्रकाश एक स्थान विशेष पर ही डालती है। वस्तुओं के 'क्या' सम्बन्धी ऐसे ही लक्षणों की ओर हम ध्यान देते हैं जिनका हमारे लिए कुछ महत्त्व होता है। यहाँ तक कि हमारे सामान्य नियम भी अपनी योजनाओं तथा हितों को ही लक्ष्य करके निर्मित होते हैं।

शंकर इस विषय पर बल देते हैं कि तर्कपूर्ण विचार चाहे कितना ही विस्तृत क्यों न हो हमें यथार्थसत्ता के बोधग्रहण की ओर नहीं ले जा सकता। वाल्टेयर की दार्शनिक कल्पना ने ऐसे प्राणियों के विषय पर विचार किया है जिनके लगभग सहस्रो इन्द्रिया हैं और तो भी वे 'यथार्थसत्ता वास्तव में क्या है' इसके पास तक नहीं पहुँचते और उनसे कहीं न्यूनतम भाग्यशाली प्राणियों का तो कहना ही क्या जिनके ब्रूल पाँच ही ज्ञानेन्द्रिया हैं। यह ठीक-ठीक जानना कठिन है कि बाह्यजगत् विषयक हमारा ज्ञान, जिसका अन्वेषण विज्ञान करता है, कहाँ तक पदार्थनिष्ठ है। प्रकृति के विषय में हम जितना ही अधिक चिन्तन करते हैं उतना ही अधिक इस प्रकार की धारणा रखना असम्भव प्रतीत होता है कि तार्किक ज्ञान की अवस्थाओं के अन्तर्गत जिस जगत् का हमें ज्ञान है वह अपने-आप में कहाँ तक यथार्थ है। पाँच ज्ञानेन्द्रिय रखने वाला मनुष्य अवश्य अर्धे मनुष्य की अपेक्षा अधिक जानता है। क्या यथार्थ अपने तार्किक अनुभव से अतीत नहीं है, ठीक जिस प्रकार देखा हुआ जगत् स्पर्श द्वारा ज्ञात जगत् से अधिक है? क्या ब्रह्मानुभव के समान अवस्था अथवा जिसे टैनीसन ने 'अन्तिम तथा महत्तम इन्द्रिय' में कहा है हमारे यथार्थसत्ता-सम्बन्धी ज्ञान में वृद्धि नहीं करती। जिस प्रकार से कि दृष्टि-शक्ति का उपहार अर्धे-मनुष्यों की जातिमात्र के ज्ञान में वृद्धि कर देगा, इस प्रकार के मत में जहाँ तक विज्ञान तथा साधारण वृद्धि का सम्बन्ध है सशयवाद को कोई स्थान नहीं है। जब तक हम उन्नत धरातल तक नहीं पहुँचते, जहाँ केवल उच्चकाटि की वृद्धि से सम्पन्न मनुष्य ही पहुँच सकते हैं, हम जिन निर्णयों पर पहुँचते हैं वे सर्वथा प्रामाणिक हैं यद्यपि वे उसी धरातल तक रहेगे जिसपर उनके साध्यपक्ष हैं।

जैसा कि हम आगे चलकर देखेंगे, शंकर अपने इस निर्णय पर बल देते हैं कि समस्त विचार एक मुख्य दोष से दूषित है, अर्थात् एक सूक्ष्म वितण्डावाद से, जिसका लक्ष्य यह दिखाना है कि मानवीय मस्तिष्क के द्वारा जिस भाव का भी उपयोग किया जाता है वह वृद्धिगम्य नहीं है। यद्यपि अनुभव के विषय में

1 तुलना कीजिए डार्विन 'मनुष्य तथा उच्च श्रेणी के पशुओं में भेद महान्ता है किन्तु यह निश्चय ही केवलमात्र परिमाण का भेद है प्रकार सम्बन्धी भेद नहीं है' (डिस्टेंट आफ मैन)।

हम स्वतन्त्रतापूर्वक वार्तालाप करते हैं, हमारे लिए दृक् (चेतनता) तथा दृश्य (अर्थात् चेतनता के विषय) में परस्पर क्या सम्बन्ध है यह समझ सकना असम्भव है। चेतनता का सम्बन्ध उस विषय के साथ जिसे यह प्रकाशित करती है किसी न किसी प्रकार अवश्य होना चाहिए। यदि ऐसा न होता तो किसी भी समय में किसी प्रकार का भी ज्ञान हो जाता जिसका सम्बन्ध विषयों के स्वरूप से कुछ न होता। चेतनता तथा अपने विषय रूप पदार्थों के अन्दर न तो संयोग-सम्बन्ध है और न समवाय-सम्बन्ध है, अर्थात् न तो बाह्य सम्बन्ध है और न आन्व्यतर सम्बन्ध। विषयनिष्ठता इस तथ्य में नहीं है कि ज्ञातता विषय में उत्पन्न की जाती है, जैसा कि कुमारिल का मत है, क्योंकि यह कार्य स्वीकार करने योग्य नहीं है। यह कहना कि विषय वे हैं जिनका कुछ क्रियात्मक उपयोग है, ठीक नहीं है, क्योंकि कितने ही ऐसे निरर्थक पदार्थ हैं, जैसे कि आकाश, जो चेतनता के विषय हैं। विषयनिष्ठता का यह तात्पर्य नहीं हो सकता कि एक वस्तु विचार के व्यापार का विषय है (ज्ञानकरण), क्योंकि यह केवल प्रत्यक्ष-विषयक पदार्थों पर ही लागू होता है, और स्मृतिविषयक अथवा अनुमानगम्य पदार्थों पर लागू नहीं होता। इसके अतिरिक्त प्रत्यक्ष में तो चित्तवृत्ति पदार्थ-रूप विषय के रूप के अनुकूल परिवर्तित हो जाती है किन्तु अनुमान द्वारा जाने गए पदार्थों में ऐसा नहीं होता। चेतनता तथा विषय रूप पदार्थों में जिनका हमें ज्ञान होता है उसका ठीक-ठीक रूप क्या है यह हमें समझ में नहीं आता। वस्तुतः समस्त जीवन तथा गति का सम्बन्ध विषय के पक्ष के ही साथ है जिसके साथ, हम केवल यही कह सकते हैं कि अलंकार के शब्दों में कि चेतनता सह-अस्तित्व रखती है और यह सह-अस्तित्व बुद्धिगम्य माना गया है क्योंकि विषयी और विषय एक-दूसरे के विपरीत नहीं हैं वरन् दोनों ही सार्वभौम चेतनता के अन्दर आ जाते हैं।

समस्त विचार यथार्थसत्ता को जानने तथा सत्य के अन्वेषण के लिए भी सघर्ष अवसर करता है किन्तु दुर्भाग्यवश यह यथार्थसत्ता को जानने का प्रयास उसे अपने से अन्य के साथ सम्बद्ध करके ही करता है अन्यथा नहीं। यथार्थसत्ता न सत्य है न मिथ्या है। यह केवलमात्र सत् है। किन्तु हम अपने ज्ञान में इसका उल्लेख किसी न किसी संक्षेप के साथ ही करते हैं। समस्त ज्ञान चाहे प्रत्यक्ष हो अथवा भावात्मक हो यथार्थ-सत्ता अथवा परम आत्मा को व्यक्त करने का प्रयास करता है।<sup>1</sup> यद्यपि प्रत्यक्ष एक वर्तमान काल-गत घटना है, अपने होने से पूर्व तथा पश्चात् इसका अस्तित्व नहीं है, और तो भी यह एक यथार्थता की अभिव्यक्ति है जो समय से बद्ध नहीं है यद्यपि उस यथार्थ-सत्ता से ग्नून है जिसे व्यक्त करने का यह प्रयास करती है। जहाँ तक यथार्थता के ग्रहण की अपूर्णता का सम्बन्ध है ज्ञान के समस्त साधन एक ही स्तर पर हैं। समस्त निर्णय मिथ्या हैं इस अर्थ में कि कोई भी विषय जिसका हम विषय के मुष्णरूप में उपयोग कर सकते हैं उसके लिए पर्याप्त नहीं है। या तो हमें ऐसा कहना पड़ेगा कि यथार्थसत्ता यथार्थसत्ता है अथवा हम यों कहें कि यथार्थता क, ख अथवा ग है। पहले प्रकार का कथन विचार के लिए अनुपयोगी है किन्तु दूसरे का कथन ऐसा है जो वस्तुतः विचार करता है। यह यथार्थता को किसी अन्य वस्तु के समान कर देता है अर्थात् अयथार्थ के समान। यथार्थ के अन्दर ऐसे गुणों का आधान करना जो इससे

1. प्रत्यक्षप्रमा चान्न चैतन्यमेव (वेदान्तपरिभाषा, 1)।

भिन्न हैं वही है जिसे शंकर अध्यास के नाम से कहते हैं, अर्थात् किसी वस्तु को ऐसा मान लेना जिससे वह भिन्न है।<sup>1</sup> अध्यास की परिभाषा यह है कि ऐसी वस्तु का कहीं भास होना जहाँ वह न हो।<sup>2</sup> जब प्रकाश द्विगुण दिखाई देता है अथवा जब रस्सी साप की भाँति प्रकट होती है हमें अध्यास का उदाहरण उपलब्ध होता है। सान्त वस्तुओं का समस्त ज्ञान एक अर्थ में विशुद्ध सत् का अभाव है क्योंकि एकमात्र नित्य चेतनता के ऊपर पदार्थरूप विषयो का अध्यास किया जाता है। इस अध्यास का सबसे अधिक आकर्षक दृष्टान्त विषयी तथा विषय को एक साथ मिला देना है<sup>3</sup> जहाँ पर हम क्रियाशीलता, कृतृत्व तथा सुखोपभोग उसी आत्मा के गुण समझ लेते हैं। यथार्थ में विषयी ज्ञाता से भिन्न कुछ भी नहीं है क्योंकि यथार्थसत्ता के विषयी (ज्ञाता) में वह सब कुछ समाविष्ट है जो कुछ सम्भवतः हम उसके विषय में कह सकते हैं। विषयी ज्ञाता के विषय में जो कुछ हम कहते हैं, उस यथार्थसत्ता से बहुत न्यून है तथा उसका केवल आभासमात्र है। "विषय और विषयी, जिनका क्षेत्र युष्मत्" (तुम) और 'अस्मत् (मैं) दोनों का प्रस्तुतिकरण है, एक-दूसरे के विपरीत हैं जैसे अक्षर और प्रकाश। विषय जिसका क्षेत्र 'तुम' अथवा अनात्म है तथा उसके गुणों का विशुद्ध आध्यात्मिक विषयी में, जिसका क्षेत्र आत्मा अथवा 'मैं' है, संक्रमण करना तथा इसके विपरीत विषयी तथा इसके गुणों का विषय के प्रति संक्रमण करना तार्किक दृष्टि से असत्य है। तो भी मनुष्य जाति के अन्दर उक्त व्यवहार, मिथ्या ज्ञान के कारण (मिथ्या ज्ञान निमित्त) सत्य तथा असत्य का परस्पर जोड़ा बनाने के सवध में (अर्थात् विषयी तथा विषय) नैसर्गिक (स्वाभाविक) है इसलिए वे एक के सत् तथा गुणों का दूसरे में संक्रमण कर देते हैं।"<sup>4</sup> "अविद्या की ओर ले जाने वाले अध्यास में उन सब क्रियात्मक भेदों की पूर्ण कल्पना की जाती है जो साधारण जीवन तथा वेदों में, साधनों तथा ज्ञान में, ज्ञान के विषयो (तथा ज्ञाताओं) और सब अध्यात्म शास्त्रों में किए जाते हैं, चाहे उनका सम्बन्ध कर्म से हो अथवा ज्ञान से।"<sup>5</sup> ज्ञान के समस्त साधन केवल तभी तक प्रामाणिक हैं जब तक कि परम सत्य की प्राप्ति नहीं हो जाती<sup>6</sup> और इस प्रकार परिमित ज्ञान का सापेक्ष महत्त्व सम्मुख नहीं आता। वस्तुतः हमारा समस्त ज्ञान अज्ञान (अविद्या) है और उस सबका निराकरण कर देने पर जिसे उसके ऊपर बलात् आरोपित किया गया है परमचैतन्य को

1 अध्यासो नाम अतस्मिस्तदवुद्धि (शांकरभाष्य, प्रस्तावना)।

2 स्मृतिरूप परञ्च परावभासे।

3 आत्मनि विधाकारकफलाधारोपलक्षणम्। काष्ठ की अतीन्द्रिय भ्रांति अध्यास का दृष्टान्त है जिसके द्वारा हम विचार करनेवाली आत्मा के भग्बन्ध में ऐसे विचारों का प्रयोग करते हैं जिनका यह निर्माण शरती तथा देश काल-सम्बन्धी अवस्थाओं में अन्तर प्रस्तुत घटनाओं पर लागू नहीं है तथा विचारक आत्मा को एक ऐसा ग्रन्थ मानती है जिसके पलायन वाह्य हैं।

4 शांकरभाष्य प्रस्तावना देहाविष्णवात्म्य अहमस्मीत्यात्मपरिविधा (शांकरभाष्य 15 3 3)।

5 मैं और मेरा का सम्बन्ध शरीर तथा इन्द्रियो आदि से है इस प्रकार के भ्रांतियुक्त विचार के बिना किसी ज्ञाता का अस्तित्व नहीं रह सकता और परिणामस्वरूप ज्ञान के साधन प्रमाणात् उपयोग भी नहीं हो सकता। क्योंकि बिना इन्द्रियों की चतुर्थता प्राप्त किए प्रत्यक्ष भा नहीं हो सकता किन्तु बिना साधारण (शरीर) के इन्द्रियों का कार्य भी सम्भव नहीं है और आत्मा के अस्तित्व को शरीर के साथ विना मिलाए भी कोई कार्य सम्भव है और इन सबके कारणों का सम्बन्ध हुए बिना आत्मा को ज्ञान होना भी सम्भव नहीं है क्योंकि आत्मा शारीरिक अस्तित्व से स्वतन्त्र है। किन्तु पान के पाय के बिना ज्ञान भी सम्भव नहीं है। परिणामस्वरूप ज्ञान के साधन प्रत्यक्ष तथा शाय का सबध अविद्या के अन्त से है। शांकरभाष्यप्रस्तावना दत्ते हनुमन् सिन्धुम् आब दि वेदात्, पृष्ठ 56 पादटिप्पणी, सप्तसिद्धांतसारसंग्रह 12 85 86।

6 शांकरभाष्य 1 1, 4।

निश्चयपूर्वक जान लेने का नाम विद्या अथवा ज्ञान है।<sup>1</sup>

विषयी तथा विषय, अर्थात् आत्मा तथा अनात्म से संकर का आशय सर्वातीत यथायसत्ता और सांसारिक अस्तित्व से है। 'विषय' के अन्दर व्यक्तिगत कर्तृत्व, धारिक-इन्द्रियां तथा भौतिक जगत् आदि सब समाविष्ट हैं। परमचेतन्य ही<sup>2</sup> विषयी है जिसके ऊपर समस्त विषय-जगत् आश्रित है। चेतनता के विषयों का यह एक विशेष लक्षण है कि वे अपने को चेतनता के विषय रूप में मानसिकवृत्ति के द्वारा व्यक्त होने के अनिश्चित अपनी अभिव्यक्ति नहीं कर सकते। यहां तक कि जब हम परम आत्मा के स्वरूप का ज्ञान श्रुति के मन्त्रों द्वारा प्राप्त करते हैं तो भी हम इसके सत्य स्वरूप का ज्ञान नहीं प्राप्त कर सकते। आत्मा का सत्य ज्ञान किसी भी आकृति तथा वृत्ति से विहीन है।<sup>3</sup>

उस अभ्यास का विशिष्ट उपयोग, जो हमें एकमात्र निरपेक्ष यथायसत्ता को विषय-विषयी सम्बन्ध के रूप में विभक्त करने के लिए प्रेरणा करता है, मानवीय मस्तिष्क की ही अपनी रचना का परिणाम है। इस अभ्यास को जिसके कारण विषयी तथा विषय जगत् की उत्पत्ति होती है अतादि, अनन्त, नैसर्गिक, मिथ्या प्रयत्नरूप तथा जीवात्माओं के<sup>4</sup> कर्तृत्व, सुलोपमोग, और क्रियाशीलता का कारण बताया गया है और यह सबके ऊपर अधिकार जमाए हुए है।<sup>5</sup>

ध्यातिमय प्रत्यक्ष का संकर ने जो विश्लेषण किया है उससे हमें उसके ज्ञान विषयक मत का आभास मिलता है। जब हम भूल से रस्सी को साप समझ लेते हैं और यह निर्णय करते हैं कि "यह एक साप है" तो हमारे सम्मुख दो अवयव होते हैं; 'यह' अथवा जो इन्द्रियों के आगे आया हुआ है, और 'साप' जिसे हम 'यह' कहते हैं। पिछला अवयव उस वृत्ति अथवा आकृति का वर्णन करता है जिस रूप में हम प्रस्तुत सामग्री का बोध करते हैं। निर्णय पर पहुंचने में भूल व्याख्या के अवयव के कारण है अथवा उसके कारण है जिसे हमारा विचार भूमि के ऊपर से आरोपित कर देता है। 'यह' का अवयव अथवा जो कुछ वस्तुतः हमारे सम्मुख उपस्थित है, भ्रांति दूर होने के पश्चात् भी विद्यमान रहता है। संकर का तर्क है कि साधारण-प्रत्यक्ष में भी हमारे सम्मुख एक सामग्री के दो अवयव हैं और एक व्याख्या है और आगे संकर प्रश्न करते हैं कि वह क्या है जो हमारी चेतना के समस्त विषयों का सामान्य अधिष्ठान है? क्या ऐसी कोई वस्तु है जो उन सब वस्तुओं के लिए सामान्य है जिन्हें हम देखते हैं, साधारण और असाधारण सत्य और असत्य? संकर उत्तर देते हैं कि यह सत् है। प्रत्येक वस्तु जिसका हम प्रत्यक्ष करते हैं उसे सत् के रूप में प्रत्यक्ष करते हैं। हमारी व्याख्याओं का स्वरूप चाहे कुछ भी क्यों न हो वह अधिष्ठान नित्यस्थायी है और यथार्थ है। उपनिषदों की भाषा में यह मिट्टी से बनी वस्तुओं में मिट्टी के समान है अथवा सोने के आभूषणों में सोने के समान है। इसके ऊपर की आश्रित आकृतियों में भले ही कितने ही परिवर्तन क्यों न हों

1 शांकरभाष्य, १, १, १।

2 शांकरभाष्य, 1 : 1, 1।

3 इस आशय के उत्तर में कि आत्मा विषय नहीं है और इस प्रकार अथ विषयों के गुणों का आशय इसके ऊपर नहीं हो सकता, संकर कहते हैं कि यह आत्मा के भाव का विषय है; साप में यह आवश्यक भी नहीं है कि विषय का सम्पर्क हमारी इन्द्रियों के साथ अवश्य हो क्योंकि अज्ञानी पुरुष आकाश का रंग गहरा नीला बतलाते हैं जो कि पृथिव्य प्रत्यक्ष का विषय नहीं है।

4 कर्तृत्वमोक्षतत्त्वप्रपञ्चकः।

5 सर्वतोक्तप्रत्यक्षः।

वह स्थायी है। अविद्या का कारण मौलिक बाधार के विषय में अज्ञान है।<sup>1</sup>

अविद्या अथवा अध्यास के प्रति स्वाभाविक प्रकृति हमारे अस्तित्व के मूल में ही समाई हुई है और हमारी सान्त्वता का पर्यायवाची है। यथार्थसत्ता अपनी व्याप्यता अपने-आप है। यह सदा अपने स्वरूप में स्थित रहती है। यह अवधार्य ही है जो अपने स्वरूप में अवस्थित नहीं रहता और इसीलिए उसे किसी व्याख्या की आवश्यकता होती है। जब अविद्या का पता लग जाता है तो वस्त्र टूट जाते हैं। अविद्या नैसर्गिक भले ही हो किन्तु फिर भी अनिवार्य नहीं है। यदि यह अनिवार्य होती तब इससे मुक्त होने के लिए हमें क्या कहा जाता। अनिवार्य के विरुद्ध हम प्रयास नहीं कर सकते। जो नहीं जाना जा सकता उसे हम नहीं जान सकते। अविद्या की गति को रोकना सम्भव है और यह दर्शाता है कि हम वस्तुतः अपनी आदतो से अविक्त महान हैं।

सान्त चेतना, जो प्रमाणों के साथ आवद्ध है अनुभव में एक विशेष प्रकार तथा अवस्था तक ही परिमित है जिनमें शारीरिक अवस्थाओं का एक बहुत बड़ा भाग है। हमारी बुद्धि की रचना इस प्रकार की है कि यह वस्तुओं के अन्दर एक व्यवस्था तथा नियमितता चाहती है। यह आनुषंगिक घटना तथा अव्यवस्था को सर्वथा नापसन्द करता है। विषय जगत आदि से अन्त तक युक्तिपूर्ण है और सब वस्तुओं में विधान तथा व्यवस्था में यक्ति-युक्तता को भाग को पूरा करता है। यही साधारण बुद्धि तथा विज्ञान का भी विश्वास है। शकर विचार को वस्तुओं से अलग नहीं रखता। हमारे मस्तिष्क के सिद्धांत जो अपने-आपको देश, काल तथा कारण के विभागों द्वारा प्रकट करते हैं उस संहति के रूप में जो विचारशील विषयों तथा विषयनिष्ठ तथ्य के क्षेत्र में हमारे सम्मुख प्रकट होते हैं। बुद्धि के वर्ग उन वस्तुओं पर लागू होते हैं जो इसके अन्त में आते हैं। शास्त्र विषयों के दृष्टिकोण से देश-काल तथा कारण से युक्त इस जगत का अपने समस्त विषय वस्तु समेत आस्तित्व है। ससारी जीवात्मा तथा यह जपत् दोनों एक दूसरे के आश्रित हैं। प्रकृति द्वारा विवेक के इस प्रकार के अनुकूलन से सिद्ध होता है कि एक सार्वभौम मस्तिष्क भी है जो एक ओर प्रकृति में आत्मभाव का प्रवेश कराता तथा दूसरी ओर हमारे अन्दर अवस्थित विवेक का कारण है और सार्वभौम मस्तिष्क का भागीदार है तथा उसके साथ सहयोग रखता है। एक सुभ्यवस्थित ससार की यथार्थता केवल मस्तिष्क के लिए ही है और मस्तिष्क की परिभाषा में ही उसका अस्तित्व है। पशुजगत के साथ साथ पशु के मस्तिष्क की भी पूर्वकल्पना होती है। मानवीय जगत् के साथ मनुष्य के मस्तिष्क की पूर्वकल्पना होती है। सार्वभौम यथार्थसत्ता अपनी पूषता तथा जटिलता के कारण एक सार्वभौम तथा निर्दोष मस्तिष्क को स्वतः सिद्ध मान लेती है और वह ईश्वर है जो विश्व के उन भागों को भी धारण करता है जो हमारी दृष्टि से बाहर और अप्रत्यक्ष है। हमारा सांसारिक अनुभव यह संकेत करता है कि एक ऐसा प्रकृति-तत्त्व है जिसकी विचार के लिए आवश्यकता है किन्तु वह ऐसी वस्तु नहीं जिसे आनुभविक प्रमाणों के द्वारा जाना जा सके। मनुष्य होने के नाते हम मानवीय विधि से ही विचार करते हैं। सार्वभौम यथार्थसत्ता को एक केन्द्रीय व्यक्तित्व अथवा विषयों के रूप में माना गया है तथा समस्त जगत विषय रूप है। यह ऐसा सश्लेषण है जो तर्क के द्वारा प्राप्त होता है किन्तु इसकी कोई आवश्यकता नहीं है। वह विचार का तात्कालिक विषय नहीं है। इसे हमारे अनुभव का सबसे उच्च श्रेणी का सश्लेषण मान लिया गया है और जब तक इसी

1 अधिष्ठान विषय।



प्रकार की रचना का अन्य अनुभव भी है यह मान्यता रहेगी।<sup>2</sup> विषयी-विषय (सब्जेक्ट-ऑब्जेक्ट) सम्बन्ध पशु जगत, मानवीय तथा दैवीय जगत सबके ऊपर एक समान लागू होता है। किन्तु अनुभव का निर्माण करने वाले ये दोनों अवयव एक-दूसरे से सापेक्षरूप में सम्बद्ध हैं तथा परिवर्तन और विकास के उसी विधान के अधीन हैं। यथार्थसत्ता का वह पूर्ण रूप से निर्मित विचार, जिसके अन्दर प्रत्येक तत्त्व, विषयी और विषय, मस्तिष्क तथा शरीर, वर्तमान, भूत और भविष्यत् इसके उचित स्थान पर आकर समाविष्ट हो गए होंगे, मानवीय अनुभव का विषय नहीं है यद्यपि समस्त विचार मात्र का आदर्श लक्ष्य है। किन्तु समस्त ज्ञान चाहे ईश्वर का हो चाहे मनुष्य का हो, अपने अन्दर विषयी-विषय सम्बन्ध रखता है और इसीलिए उसे सर्वोच्च नहीं माना जा सकता। समस्त सविकल्पक ज्ञान आत्मोत्सर्ग रूप है क्योंकि इसमें परम यथार्थसत्ता का एक विषयी के रूप में तथा वृत्ति और विषय के रूप में आदर्श नमूना बन जाता है। केवल समाधिगत अन्तर्ज्ञान की अवस्था को छोड़कर एक तत्त्व (अवयव) प्रस्तुत रहता है जो बोध ग्रहण करने वाले विषयी से सर्वथा भिन्न है और एक वृत्ति के द्वारा इस तक पहुँचता है। सोच-विचार तथा तर्कशास्त्र का सम्बन्ध सान्त जीवन के स्तर तक ही है जबकि परम यथार्थसत्ता विचार से भी श्रेष्ठ है। यथार्थसत्ता अपने लिए सदा ही विद्यमान है और उसे इसलिए अपने विषय में विचार करने की कोई आवश्यकता नहीं।

## 21. अनुभव

किसी भी पदार्थ (विषय) की यथार्थरूप में सिद्धि हो जाती है, इसी प्रकार किसी ऐसे विचार को भी सत्य मान लिया जाता है यदि उसका प्रतिपेक्ष ऐसे परिणामों को उपस्थित करता है जिन्हें परस्पर विरोधी और इसीलिए अमान्य माना जाता है। भूल से बच न सकने वाली बुद्धि की यह अन्तिम कसौटी प्रतीत होती है। तार्किक दृष्टि से आत्मा के अस्तित्व का इतने उच्च प्रमाण सम्भव नहीं है। यह प्रश्न उठाना कि आत्मा यथार्थ है या नहीं? निरर्थक है क्योंकि समस्त जीवन, समस्त विचार, समस्त अनुभव, यद्यपि अत्यन्त-स्थित रूप में हैं तो भी, उक्त प्रश्न का स्थायी उत्तर हैं। किन्तु मानसिक साधनों के द्वारा यथार्थसत्ता को समझने का कोई भी प्रयास हमें परस्पर विरोधों के एक निराशाजनक मंवरजाल में ला फेंकेगा। यदि मस्तिष्क को इस प्रकार के दुःखान्त परिणाम से बचना अपेक्षित है तो इसे अवश्य अपना दमन करना होगा और तभी रहस्य का पर्दा उठेगा। हम अपने तार्किक वर्गीकरण से जो असन्तोष अनुभव होता है वह इस बात का संकेत है कि हम उसका, जिसे हम जानते हैं कि महान् है, और अपनी मानसिक मर्यादाओं का भी उल्लंघन करके सत्य के क्षेत्र में पहुँच सकते हैं यद्यपि यह केवल हमारी बुद्धि की पहुँच से परे है, जो अतीत तक पहुँचने का प्रयत्न कर सकती है किन्तु वस प्रयत्न ही कर सकती है अतीत तक कभी पहुँचती नहीं। ऐसी सीमाएँ जो अनिवार्य प्रतीत होती हैं तथा जिनका उल्लंघन भी बुद्धि के लिए अनिवार्य प्रतीत होता है यह निर्देश करती हैं कि हमारे अन्दर एक सीमारहित भूमि भी है जो तार्किक मस्तिष्क से ऊँची है। यदि विचार यथार्थसत्ता के साथ तादात्म्य स्थापित कर सके और विषयी मनुष्य अपने व्यक्तित्व को दूर रखकर सार्वभौम तत्त्व में ऊपर उठ जाए तो विचार का लक्ष्य प्राप्त हो सकता है किन्तु उस समय फिर यह विचार नहीं रहेगा। अनुभव में विचार का लोप हो जाता है। साधारण ज्ञान ऊपर उठकर विद्या में परिणत हो जाता है जबकि यह अपने को ज्ञान के साथ तादात्म्य रूप में जान जाता है जहाँ पर केवल आत्मा नित्य ज्ञान के रूप में ज्योतिष्मान्

है।<sup>1</sup> यह निरपेक्ष ज्ञान ही परम निरपेक्ष का ज्ञान भी है। 'ज्ञान' शब्द अपने सासारिक सम्बन्धों के कारण द्रुग्भ्रमिचर असमर्थ है।<sup>2</sup> अनुभव इससे अधिक उपयुक्त शब्द है। शकर एक आन्तरिक दृष्टि रूप चेतनता की यथार्थता को मानते हैं जिसे अनुभव कहते हैं<sup>3</sup> और जहाँ विषयी और विषय के भेद नीचे रह जाते हैं तथा सर्वोपरि आत्मा के सत्य का साक्षात्कार होता है।<sup>4</sup> यह एक वर्णनातीत अनुभव है जो विचार तथा वाणी से परे है और जो हमारे समस्त जीवन में परिवर्तन ला देता है एवं दैवीय उपस्थिति का निश्चय कराता है। यह ऐसे चैतन्य की अवस्था है जो तब आती है जबकि मनुष्य अपने को सब प्रकार की सीमित अवस्थाओं से मुक्त कर लेता है जिसमें बुद्धि भी सम्मिलित है। ऐसा कि श्री रसल ने कहा है कि इसके साथ "आह्लाद का सत्य भाव, अर्थात् अत्युन्नता का भाव मनुष्य से उन्नत होने का भाव संयुक्त रहता है।"<sup>5</sup> इस प्रकार के परमानन्द का पूर्वस्वाद्य हमें स्वार्थरहित चिन्तन के क्षणों में तथा सौन्दर्य के सुखोपभोग में मिलता है।<sup>6</sup> यह साक्षात्कार अथवा व्यवधानरहित साक्षात् प्रत्यक्ष है जिसकी अभिव्यक्ति उस अवस्था में होती है जबकि अविद्या नष्ट हो जाती है और मनुष्य यह जान लेता है कि आत्मा तथा जीव एक हैं। इसे सम्यग्ज्ञान (निर्दोष ज्ञान)<sup>7</sup> अथवा सम्यग्दर्शन (निर्दोष अन्तर्दृष्टि) भी कहा जाता है।<sup>8</sup> सम्यग्ज्ञान तो अपने लिए आवश्यक चिन्तन सामग्री के ऊपर भी बल देता है किन्तु सम्यग्दर्शन अन्त साक्षात्कार की अव्यवहितता की ओर निर्देश करता है जिसमें परम यथाथसत्ता साक्षात् ईक्षण तथा ध्यान का विषय है।<sup>9</sup> शकर इसका समाधान भी करते हैं कि हम अयथार्थ विषयों का भी ध्यान तो कर सकते हैं किन्तु उनका अनुभव नहीं कर सकते इस प्रकार शकर का अनुभव आदर्शकृत कल्पना से भिन्न है। कहा जाता है कि योगी सराधना की अवस्था में ईश्वर को देखता है जिसकी व्याख्या करते हुए शकर कहते हैं कि वह अपने को पवित्र ध्यान में निमग्न कर देता है।<sup>10</sup> शकर आर्पणान को स्वीकार करते हैं जिसके द्वारा इन्द्र तथा वामदेव ने ब्रह्म के साथ तादात्म्य

1 आध्यात्मिक यथाथसत्ता को समझना और इससे भी अधिक इसे जानना हमें अपने अन्दर जो इसे जानते हैं समाधिष्ट कर लेते हैं (वेष्टाइल थियोरी आफ माइण्ड एण्ड प्योर ऐन्ड पृष्ठ 10)।

2 मध्य बलपूर्वक कहता है कि यह ज्ञान नहीं है बूँक जानने को कोई विषय नहीं है। नया भावै ज्ञानस्याप्यभावात्। बहुदारण्यक उपनिषद् सैरुड बुक्स आफ दि हिन्दूज पृष्ठ 460।

3 देखें शाकरभाष्य 1 1 2 2 1 4 3 3 32 3 4 15।

4 देखें आत्मबोध पृष्ठ 41।

5 किनासाफिकल ऐसेज पृष्ठ 73।

6 प्लाटिनस कहता है यह वह सम्मिलन है जिनकी नकल मत्सलोक के प्रमिया का मिलन है जो अपने जीवन को एक दूसरे से बद्ध करना चाहते हैं एनीबस ॥ 7 34। तुलना की लिए बहुदारण्यक उपनिषद् 6 3 21।

7 शाकरभाष्य 1 2 8।

8 शाकरभाष्य 1 3 13।

9 शाकरभाष्य 1 3 13।

10 शाकरभाष्य 3 2 24। और भी देखें कठोपनिषद् 4 1। इत आपत्ति ने उत्तर में नि इस प्रकार के ध्यान को ध्याना म ध्यान क विषयी तथा विषय के मध्य भेद है या नहीं शकर कहते हैं जिस प्रकार प्रकाश आकाश सूय इत्यादि ऐसे प्रतीत होते हैं मानो भिन्न भिन्न हैं अपने विषया ॥ तरण यथा ७ गनिया पासा चल इत्यादि जो इनके उपाधिरूप संयुक्त पदाय हैं शक्य यथाय म व अपनी तात्त्विक अभिन्नता का चुर्चकित उत्रते हैं इसी प्रकार भिन्न भिन्न ध्यानाओं का परस्पर भेद केवल रूप संयुक्त पदाओं के कारण है किन्तु समस्त आत्मात्मा का एकत्व प्राकृतिक है और मौलिक है। (शाकरभाष्य 3 2 25)।

का साक्षात्कार किया।<sup>1</sup> मनोवैज्ञानिक दृष्टि से यह ज्ञान प्रत्यक्ष के ही स्वरूप का है,<sup>2</sup> क्योंकि यह यथार्थता का साक्षात् ज्ञान है। मेद केवल इतना है कि उक्त ज्ञान देश और काल में विद्यमान ज्ञान के रूप का नहीं है। अनुभव हर किमी वस्तु की चेतनता नहीं है वरन् अपने भीतर प्राणिमात्र के जीवन, आधार तथा आयाय गर्त को जानना और देखना है। चूकि न्यायशास्त्र के शब्दार्थ में प्रत्यक्ष अनुभव ही बाह्य जगत् के ज्ञान का एकमात्र साधन है, अद्वैतात्मक अस्तित्व अन्तस्तम अनुभव है जिसके ऊपर हम जो कुछ भी अतीन्द्रिय जगत् के विषय में जानते तथा विश्वास रखते हैं वह निर्भर करता है। अन्त-ज्ञान का विषय कोई व्यक्तिगत वस्तु नहीं है और न ज्ञाता के मन में विषयनिष्ठ अमूर्तभाव ही है। यह एक यथार्थ विषय है<sup>3</sup> जिस पर हमारे हमके ज्ञान अथवा अज्ञान का कोई प्रभाव नहीं पड़ता यद्यपि इसकी यथार्थता देश काल में बढ विशिष्ट विषयों की यथार्थता में कहीं उच्चकोटि की है, जो एक सदा रहने वाले प्रवाह से सम्बद्ध है और हमीलिए जिसे मही अर्थों में यथार्थ नहीं माना जा सकता।<sup>4</sup> भिन्न-भिन्न सम्प्रदायों की चतुराइयों का भेद एक ऐसी आत्मा से आने आकर खुल जाता है जो विरोध में कहती है कि मैंने यथार्थसत्ता के दर्शन किए हैं। "किस प्रकार से कोई अन्य व्यक्ति के ब्रह्म ज्ञान की प्राप्तिरूप तप्य का विरोध कर सकता है यद्यपि अभी वह शरीरधारी ही क्यों न हो जबकि उसका हृदय अपने निश्चयात्मक ज्ञान को विश्वास के साथ प्रवट करता है?"<sup>5</sup> समस्त विश्वास तथा भक्ति, समस्त स्वाध्याय और ध्यान हमें इस प्रकार के अनुभव को प्राप्त करने की दिशा में प्रशिक्षण देते हैं।<sup>6</sup> यह भी सत्य है कि आत्मविषयक साक्षात्कार केवल ऐसे ही चित्त को होता है जो इसके लिए तैयार हो। यह कहीं आकाश से नहीं आता। यह मनुष्य के तर्क का अत्यन्त उदार तथा उत्तम फल है। यह केवल कल्पना-मात्र नहीं है कि जो मनुष्य की बुद्धि को अनुकूल न जंच सके। जो सत्य है वह उस प्रत्येक बुद्धि के लिए सत्य है जो उसे जान सके। व्यक्तिगत सत्य नाम की कोई वस्तु नहीं है जिम प्रकार कोई व्यक्तिगत सूर्य अथवा व्यक्तिगत विज्ञान नहीं होता। सत्य का एक अन्तर्निहित तथा सावंधौम स्वरूप है जो किमी व्यक्ति के और यहां तक कि ईश्वर के भी ऊपर आश्रित नहीं है। यथार्थसत्ता को जानने की प्रक्रिया व्यक्ति की अपनी हो सकती है अथवा विशिष्ट हो सकती है किन्तु ज्ञातविषय व्यक्तिगत नहीं है। यथार्थसत्ता अब और

1 'रत्नप्रभा' में इसकी व्याख्या इस प्रकार है, "सत्य का हठान् अन्तर्ज्ञान, जो ध्वष आदि के द्वारा सम्भव होता है और जो पूर्व के जन्मों में प्राप्त किया गया है।" उःमान्तरइत ध्रुवणादिना धर्मिन जन्मनि, स्वक तिदम् दर्शनम् आर्यम् (1 1, 30)। देखें, शाकरभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद् पर, 1 : 10।

2 शाकरभाष्य, 1 - 4, 14।

3 अनुभवव्यवधानवाद भूतवस्तुविषयत्वाच्च (शाकरभाष्य, 1 : 1, 2)।

4 हमके साथ तुलना कीजिए प्लेटो के यथार्थवाद की जहाँ तर्क यथार्थ जगत् को सर्वथा देश और काल में ऊपर उठाकर प्रतिपादन करता है। "एक ऐसी यथार्थता जो वर्णविहीन है, आकृतिरहित है तथा स्वर्ग के अयोग्य है।" "जो केवल मन के लिए दृश्य है जो आत्मा का स्वामी है" (टीइस)। जहाँ प्लेटो तर्कों के अनेकत्व को मानता है, शंकर की दृष्टि में केवल एक ही मातृत्व है।

5 कथं प्रकृत्य स्वहृदयप्रत्यय ब्रह्मवेदन देहधारणम् चापरेण प्रतिज्ञोपुं शक्यते ? (4 : 1, 15, शाकरभाष्य)।

6 शाकरभाष्य, 2 1, 6। अनुभवव्यवधान ब्रह्मविज्ञानम् ('द्वयुगल मितम् आफ दि वेदात्', य पेशी अनुवाद, पृष्ठ 89 टिप्पणी)। अनुभवव्यवधानेन च विद्यापनम् (3 - 4, 15)। ज्ञान का फल अन्तर्दृष्टि के लिए शक्य है (अथर्ववेदात् पर शाकरभाष्य, 2 : 21, बृहदारण्यक उपनिषद्, 4 : 4, 19)।

तब हो या वहा और वहा हो ऐसा नहीं है अपितु यह सब कालो मे और सर्वत्र एक समान रहने वाली है ।

काण्ट ने एक विवेकपूर्ण अन्तर्ज्ञान की वान कही है जिसमे चेतनता की उस वृत्ति का सकेत किया हे जिसके द्वारा वस्तुओ का अपना अन्तर्निहित ज्ञान तर्करहित विधि से भी प्राप्त किया जा सकता है । फीशते के अनुसार विवेकपूर्ण अन्तर्ज्ञान हमे आत्म-चेतना तक पहुचने मे सहायक होता है और यही उनके दर्शन मे समस्त ज्ञान का आधार हे । शैलिंग ने भी उसी परिभाषा का प्रयोग परमसत्ता की चेतना का प्रतिपादन करने के लिए किया है जो विपरी और विषय के मध्य तादात्म्य भाव प्रकट करती है । शंकर के अनुसार अन्तर्ज्ञान का विषय काण्ट की अपने मे पूर्ण अनेक वस्तुए नहीं हैं और न फीशते की आत्मा शैलिंग का क्लोवाणु भी नहीं है किन्तु आत्मा अथवा सावंभोम चैतन्य है । प्लाटिनस के ही समान शंकर की दृष्टि मे भी परम निरपेक्ष सत्ता विषय के रूप मे उपस्थित नहीं होती है किन्तु साक्षात् सम्पर्क मे उपस्थित होती है जो ज्ञान से ऊपर है ।<sup>1</sup> चूँकि अन्तर्दृष्टि के द्वारा प्राप्त ज्ञान किसी अन्य वस्तु के विपरीत सिद्ध नहीं होता इसलिए यह सर्वोच्च सत्य है ।<sup>2</sup>

अनुभव अध्याख्यात मनोभावना का साक्षात् नहीं है जिसमे कि ज्ञात वस्तु का अस्तित्व तथा वस्तुविषय पृथक्-पृथक् नहीं हैं । यह पशु के समान प्रत्यक्ष न होकर कला-पूर्ण अन्तर्दृष्टि से सम्बन्ध रखता है । यह वह साक्षात्कार है जो उच्च श्रेणी का है निम्न-श्रेणी का नहीं है, अपेक्षा ऐसे ज्ञान के जो अन्य के व्यवधान से तथा चिन्तन से प्राप्त होता है । इममे सन्देह नहीं कि ऐसे ज्ञान की दृष्टि से जिसे प्रदर्शित किया जा सके यथार्थसत्ता एक समस्या हे और ईश्वर के विषय मे तथा मोक्ष और अमरत्व के सम्बन्ध मे उस गम्भीरतम मानवीय गरिमा के हमारे विचार केवल नाम तथा प्रतीक मात्र है, जिसको प्राप्त करने का हम प्रयत्न तो कर सकते हे किन्तु जिसे हम तब तक कभी प्राप्त नहीं करेंगे जब तक कि मन के अपने असत्याभासो के साथ कभी अन्त न होने वाले सघर्ष से हम ऊपर न उठ जाए । अन्तर्दृष्टि तथा बुद्धि, अनन्त यथार्थसत्ता तथा सांन्त मन के बीच जो दरार पडी हुई है उसकी ओर अनुभव और अध्याय सकेत करते हैं ।

शंकर मानते हैं कि यह अनुभव सबके लिए खुला तो है किन्तु बहुत कम व्यक्ति इसे प्राप्त करते हैं ।<sup>3</sup> किन्तु आवश्यक विचारणीय विषय यह है कि यह सबके लिए खुला है । यथार्थसत्ता उपस्थित है, पदार्थनिष्ठ है और सदा विद्यमान रहने वाली है, वह इस बात की प्रतीक्षा करती है कि कोई उसका साक्षात्कार करे ऐसे मन से जो उसको ग्रहण

1 एनीडम्, 6 9, 4 ।

2 वाचस्पत्याचार्यभाष्य (शंकरभाष्य, 2. 1 14) । शतश्लोकी मे ऐसा कहा है कि 'धर्मज्ञानं ब्रह्मज्ञानं की दो प्रकार का बताते हैं अर्थात् अपने विषय मे अनुभव (स्वानुभूति) और निर्गोलात्मक निश्चितता (उपपत्ति) स्तानुभूति वह के सम्बन्ध मे (देहानुबन्धाद्) उदय हाती है तथा उपपत्ति ता उदय विरव के सम्बन्ध मे (सवात्मकत्वात्) होता है । प्रथमबोधि के अनुभव का रूप है कि 'मि ब्रह्म हूँ' (ब्रह्माहमस्मीत्यनुभव) और फिर इस प्रकार का अनुभव कि यह यव ब्रह्म है (सर्व पत्विद ब्रह्म) ।'

3 तुलना कीजिए शीन इसे "ज्ञाता तथा ज्ञात का पूर्ण एकत्व ही पूरणान है क्योंकि अन्तिम या त्रय के रूप मे हम यहाँ पहुचते हैं 'अपने को जाना । इनलिए दीवीय ज्ञान की प्रक्रिया एवं ऐसी दामता की रिदा मे परिणत कर देना है जोकि प्लाटिनस के अनुसार विद्यमान तो सदामे रहती है किन्तु जिम्का उपयोग बहुत कम व्यक्ति करते हैं, यह यह दिव्य उपहार है जिसे बैम्प्रेज के प्लेटोवादी विद्वानो ने मानवीय आत्मा के अन्दर दीवीय भावयुक्त प्रकृति का बीज बताया है" ('आप्ट् स्पोकन ऐमेज,' दूगरी गिरीड, पृष्ठ 14) ।

कर सके। प्रकट रूप में शंकर, यथार्थसत्ता केवल कुछ इने-बिने व्यक्तियों के सम्मुख ही अपना आविर्भाव करती है और वह भी मन्दिग्ध स्वप्नों के रूप में तथा रहस्यमयी वाणी के द्वारा, इस प्रकार के मत से सहमत नहीं है। एक ऐसा ईश्वर जो अपने को केवल कुछ व्यक्तियों के सम्मुख ही अभिव्यक्त करता है और अन्यो के सम्मुख नहीं करता केवल एक कल्पनात्मक मिथ्या वस्तु है। वस्तुतः अन्तर्दृष्टि अथवा आध्यात्मिक अनुभव कुछ व्यक्तियों तक ही सीमित है यद्यपि यह सार्वभौम सम्पत्ति, जब कि तर्क विचारशील मानव जाति के अधिकांश भाग में सामान्य है। कुछ शक्तियाँ ऐसी हैं जो सब मनुष्यों में अच्छी प्रकार से विकसित पाई जाती हैं यद्यपि अन्य शक्तियाँ उनके समान विकसित नहीं होती। विकास की वर्तमान अवस्था में अनुभव विषयनिष्ठ हो सकता है और इसकी साक्षी पर अभी विश्वास होता है जबकि यह तर्क के आदेशों के अनुकूल होती है।

## 22. अनुभव, तर्क तथा श्रुति

यद्यपि अन्तर्दृष्टि से प्राप्त अनुभव सबसे अधिक निश्चित रूप का होता है, तो भी इसमें धारणा-सम्बन्धी विषयवस्तु का अद्य केवल अल्पमात्रा में ही रहता है। इसीलिए इसे व्याख्या की आवश्यकता होती है और इन व्याख्याओं में भ्रम होने की सम्भावना भी रहती है एव इस प्रकार इनकी अन्तरहित पुनरावृत्ति की आवश्यकता होती है। श्रुति ऐसे विषयों का व्याख्यान करती है जिन्हें पूर्णता के साथ कथन नहीं करना चाहिए। प्रज्ञावान् विद्वान् मनुष्य उस भाषा तथा तर्क का आविष्कार करते हैं जो श्रुति वाक्यों के आरूपान के लिए उपयुक्त हैं। ऐसे व्यक्ति जिन्हें साक्षात् अन्तर्दृष्टि से ज्ञान प्राप्त नहीं हो सकता ऐसे वैदिक विचारों पर विश्वास करके उन्हें स्वीकार करने के लिए विवश हैं जिनमें कुछेक ऐसे उच्चतम कोटि के मस्तिष्कों के अनुभव अभिलेख के रूप में सुरक्षित रखे गए हैं जिन्हें यथार्थसत्ता के बोध ग्रहणरूप समस्या के साथ एक दीर्घकाल तक संघर्ष करना पड़ा। साधारण कोटि के मनुष्य के लिए परमनैतन्य के विषय में प्रधान सत्य निश्चय ही व्यक्त किया जाता है क्योंकि यह उमदा निश्चय मनुष्य की शक्ति के अन्तर्गत किसी माझी, जैसे प्रत्यक्ष अथवा अनुमान, के द्वारा नहीं कर सकता। उक्त मानवीय साक्षी के साधन हमें एक अतीतसत्ता का प्रबल संकेत तो देते हैं किन्तु निश्चयारमक प्रमाण नहीं देते। शंकर स्वीकार करते हैं कि सत्य का अन्वेषण ही किया जाता है<sup>1</sup> और वे स्वयं भी विपक्षी दर्शन पद्धतियों की समालोचना करने में अविरोध के सिद्धांत का सत्य के अनुसन्धान के लिए उपयोग करते हैं। अन्य दार्शनिक विचारों के सम्बन्ध में उनकी आपत्ति यह नहीं है, विशेषतः बौद्ध विचारों के विषय में, कि उनमें समालोचना की गुंजाइश है किन्तु यह है कि उक्त विचार प्रस्तुत करने वालों ने तार्किक उपाय की अपूर्णता को नहीं समझा। उनका मत है कि वैदिक प्रामाण्य इन्द्रियों की साक्षी अथवा तर्कसम्मत निर्णयों से कही अधिक श्रेष्ठ है यद्यपि इसमें सन्देह नहीं कि उन क्षेत्रों में जो प्रत्यक्ष तथा अनुमान के विषय हैं वे अनुपयुक्त हैं। संकटो श्रुतिवाक्य भी अग्नि को ठंडा नहीं बना सकते।<sup>2</sup> श्रुति का उद्देश्य यह है कि ऐसे ज्ञान को जो साधारण साधनों के

1 सत्यं विजिज्ञासितव्यम् (शांकरभाष्य, 1 : 3, B)।

2 जगत् प्रमाणत्रयं यथाश्रुतिविषयं च। न सन्निगोषयतेनापि कारयितुं शक्यते, न च प्रति-  
षेद्यतेनापि शारयितुं शक्यते (शांकरभाष्य, 3 : 2, 21; भगवद्गीता पर शांकरभाष्य, 18 : 66)।

द्वारा प्राप्त नहीं किया जा सकता हमें प्रदान करे।<sup>1</sup>

वेदों का आशय आत्मा के एकत्व की शिक्षा देना है।<sup>2</sup> शाकर कहते हैं कि वेदान्त की यह खोज हमें अविद्या से मुक्ति दिलाने का कारण नहीं है क्योंकि सारी खोज तथा ज्ञान जिनके साथ विषयी तथा विषय सम्बन्धी द्वैत का भाव लगा हुआ है ब्रह्म के साक्षात्कार में बाधास्वरूप है। यह हमारी भूर्खता को प्रकट करने में तो सहायक होता है किन्तु विद्या की प्राप्ति नहीं करा सकता।<sup>3</sup> अविद्या को दूर करना ही सत्य को ग्रहण करना है, ठीक जिस प्रकार रस्सी का ज्ञान होने का तात्पर्य है सर्परूपी भ्रान्त ज्ञान का दूर हो जाना।<sup>4</sup> सत्य के ज्ञान ग्रहण के लिए साथ में किसी अन्य साधन अथवा ज्ञान की नई क्रिया की आवश्यकता नहीं है।<sup>5</sup> "द्वैतभाव के नष्ट हो जाने पर फिर ज्ञान को एक क्षण की भी प्रतीक्षा नहीं करनी पड़ती क्योंकि द्वैतभाव के नष्ट होने के पश्चात् भी यदि समय की अपेक्षा हो तो एक अन्तरहित पश्चाद्गति आ जाएगी और द्वैतभाव का कभी नाश ही न होगा। इसलिए ये इन दोनों, अर्थात् ज्ञान तथा द्वैतभाव का विनाश, एक ही समय में सम्पन्न होते हैं।"<sup>6</sup> जब भ्रान्त विचार प्रकाश में आ जाते हैं तो हम यथार्थसत्ता तक पहुँच जाते हैं।<sup>7</sup> यदि यह प्रश्न किया जाए कि हम अविद्या से विद्या की ओर कैसे पहुँचते हैं—जो एक अनुचित प्रश्न है, क्योंकि जब भ्रान्ति नष्ट हो जाती है तो सत्य जोकि स्वतः पूर्ण है प्रकाश में आ जाता है—तो इससे अधिक उत्तम उत्तर और नहीं हो सकता कि ईशकृपा ही साधन है।<sup>8</sup> विशुद्ध आत्मा एक ऐसे अन्धे मनुष्य की भाँति है जिसकी बिनष्ट हुई दृष्टिशक्ति ईश्वर की कृपा से फिर लौट आए।

श्रुति को मानने का तात्पर्य है सन्तो तथा ऋषियों की साक्षी को स्वीकार करना। श्रुति की उपेक्षा करना मनुष्य जति के अनुभव के अत्यन्त सजीव भाग की उपेक्षा करना है। भौतिक विज्ञान में हम उन परिणामों को स्वीकार करते हैं जिन्हें सबसे महान अन्वेषकों ने सत्यरूप में घोषित किया है। संगीत में हम उन गीतों पर ध्यान देते हैं जो विख्यात संगीतज्ञों ने बनाए हैं और उसके द्वारा संगीतज्ञ-सम्बन्धी सौंदर्य के महत्त्व को पहचानने की योग्यता में उन्नति करते हैं। धार्मिक सत्यों के विषयों में हमें आदर भाव रखते हुए ऐसे धार्मिक मेधावी पुरुषों के लेखों पर ध्यान देना चाहिए

1 प्रत्यक्षादिप्रमाणानुपलब्ध हि विषय भूते प्रामाण्यं न प्रत्यक्षादिविषये (भगवद्गीता पर शाकरभाष्य 18 66)। अनातनापन हि शास्त्रम्।

2 आत्मैकत्वविद्याप्रतिपत्तय सर्वे वेदासा आरभ्य ते (शाकरभाष्य प्रस्तावना)।

3 अविद्याकल्पितभेदनिवृत्ति (शाकरभाष्य 1 1 4)। देखें भगवद्गीता पर शाकरभाष्य 2 18। तुलना कीजिए प्लाटिनस ईश्वर का निबन्धन तो आर्षी के द्वारा और न चैतन्यद्वय विचार परामर्श के द्वारा किया जा सकता है किन्तु तो भी हम वाणी तथा लक्ष का प्रयोग करते हैं इसलिए कि आत्मा को उसकी ओर प्रेरित करें तथा विचार में साक्षात् दर्शन की ओर जान को प्रोत्साहित करें। एने मनुष्य के समान जो उन व्यक्तियों के लिए जिन्हें ऊपर की ओर के मार्ग पर चलना है उन्नत मार्ग का निर्देश करता है। हमारे आदर्श तो पढ़ें वही तब है जहाँ तब कि गतव्य मार्ग का सम्प्रदाय है किन्तु साक्षात्कार तब पहुँचना उनका अपना काय है' एनीटस 6 9 4 केपट ग्रीक विद्यालाजी चण्ड 2 पृष्ठ 237)।

4 शाकरभाष्य माण्डूक्य उपनिषद् पर 2 7।

5 वही।

6 वही।

7 आत्मैव अनातनापन।

8 शाकरभाष्य 2 3 41। देखें कठोपनिषद् 2 22। इमूत्तन व मन म यही विषय है जबकि वह शार के ऊपर ईश्वर पानविषयक पक्षपात रखन का आगेप लगाता है। देखें इमूत्तन सिन्धु भाग द्वि वेदात्त पृष्ठ 86 87।

जिन्होंने विद्वान्ता तथा भक्तिभावपूर्वक अपनी आध्यात्मिक श्रेष्ठता को प्राप्त करने के लिए प्रयत्न किया है। अन्तिम सम्मति की प्रतिद्वन्द्विता में प्रथम सम्मति को लड़ा करने से कोई लाभ नहीं। "एक ऐसे विषय के लिए जिसका ज्ञान पवित्र परम्परा से होना चाहिए, केवल चिन्तनमात्र का उद्धरण न दिया जाना चाहिए, क्योंकि ऐसे विचार जिनका आधार परम्परा में न पाया जाता हो और जो केवलमात्र मनुष्यों की उत्प्रेक्षा (कल्पना) ही के ऊपर आधारित है स्थायी नहीं होते क्योंकि इस प्रकार की कल्पना के पीछे किसी प्रकार का नियन्त्रण नहीं रहता।" यदि हम केवल विचार के ऊपर निर्भर करें तो हमें जगत् के विषय में, अपने अस्तित्व के विषय में तथा भविष्य के विषय में भी समय उत्पन्न होगा और समस्त जीवन ही मदाय में परिणत हो जाएगा। किन्तु यदि हमें अवश्य ही अपनी परिस्थिति के ऊपर आधारित होना चाहिए नहीं तो वह हमारा विनाश कर देगी। इसलिए हमारे अन्दर की शक्ति हमें बलात् विद्वान्ता करने की ओर प्रेरित करती है। ऐसी आध्यात्मिक अन्तःप्रेरणाएँ हैं जिनकी तर्क के आधार पर उपेक्षा नहीं की जा सकती। निषेधात्मक आधार पर कोई जीवित नहीं रह सकता। शंकर का क्रमबद्ध दर्शन ज्ञान के द्वारा हमारा भ्रम निवारण करना है और यह प्रतिपादित करना है कि तर्कशास्त्र अपने-आपमें हमें संशयवाद की ओर ले जाता है। हम मान लेते हैं कि इस संसार में विवेक भी है और धार्मिकता भी है। हम बिना इसके अर्थपूर्ण स्रोतों के भी मसार को एक पूर्ण इकाई मान लेते हैं। हम इसे धारणा ही कहेंगे क्योंकि हमें यह आशा नहीं है कि हम कभी बुद्धमान अव्यवस्था की वृष्टभूमि में निरव्यवस्था की लोज करने में सफल हो सकेंगे। ईश्वररूपी देवीय अस्तित्व की पर्याप्तता को स्वीकार कर लेने से हमारे जीवन में समृद्धि तथा सुरक्षा का भाव आता है।<sup>1</sup> इसके अतिरिक्त सत्य<sup>2</sup> को एक समान<sup>3</sup>, विरोध-रहित<sup>4</sup> तथा सार्वभौम रूप में मान्य होना ही चाहिए। यद्यपि विचार के निर्णयों को इस प्रकार से मान्य नहीं ठहराया जाता। किन्तु "शैव ज्ञान के स्वरूप निरव्यवस्था हैं, इनका प्रतिपाद्य विषय परिपक्व है और इनके द्वारा प्राप्त पूर्ण ज्ञान मूल, वर्तमान तथा भविष्यत् की समस्त कल्पनाओं द्वारा भी विपरीत नहीं ठहराया जा सकता।" केवल तर्क एक औपचारिक प्रक्रिया है। तर्क जिन निर्णयों पर पहुँचता है वे उस साध्यपक्ष के ऊपर निर्भर करते हैं जिनको लेकर यह आगे बढ़ता है और शंकर इस पर बल देते हैं कि धर्मशास्त्रों में अभिलिखित धार्मिक अनुभव को धर्मसम्बन्धी दर्शन के अन्तर्गत तर्क का आधार बनना चाहिए। तर्क से शंकर का तात्पर्य उस तर्क से है जिस पर इतिहास की शिक्षाओं ने कोई नियन्त्रण नहीं लगाया हो। इस प्रकार का व्यक्तिगत तर्क सत्य की स्थापना की ओर हमें नहीं ले जा सकता क्योंकि ज्ञान-ग्रहण की शक्ति में असंख्य

1 शंकरभाष्य, 2 3, 11। यही कारण है कि कथित व कथायुक्तों के लिए विचारकों की सम्मति में भी प्रथम परस्पर विरोध पाया जाता है। तुलना कीजिए, मुद्गालिनः "चित्तने ही कुशल तार्किक क्यों न हों उनके द्वारा अत्यन्त सावधानी के साथ अनुमान किए गए विषय की व्याख्या अन्य अधिकतर बुद्धान्ता तार्किकों द्वारा अन्य प्रकार से की जाती है।"

2 "मनुष्यों को अपने साथ अन्य जन्म के सम्बन्ध का ज्ञान न तो प्रत्यक्ष और न अनुमान के द्वारा ही हो सकता है और न ही मृत्यु के पश्चात् आत्मा के अस्तित्व के विषय में ज्ञान हो सकता है इसलिए दुनि के रूप में ईश्वरीय ज्ञान की आवश्यकता है" (शंकरभाष्य, बृहदारण्यक उपनिषद् पर, प्रस्तावना)।

3 सम्यग्ज्ञान।

4 एकरूपम्।

5 पुरपात्रां विप्रतिपत्तिरनुपपन्ना।

प्रकार की विविधता रहती है।<sup>1</sup> श्रुति में आत्म-सम्बन्धी सत्यो का प्रतिपादन किया गया है जिन्होंने मनुष्य जाति के अधिकांश भाग के सहजबोवो का मन्तोष प्रदान किया गया है। इसके अन्दर मनुष्यजाति के परम्परागत परिपक्व विचारो का समावेश है जिनमें विचार की अपेक्षा आत्मा के जीवन का वर्णन अधिक है और हममें से उन व्यक्तियों के लिए जो उस जीवन में भाग नहीं लेते वे अभिलिखित अनुभव बहुत महत्त्व के हैं।<sup>2</sup>

शंकर धर्मशास्त्र के विचारो की तर्क द्वारा परीक्षा की आवश्यकता को स्वीकार करते हैं। जहाँ कहीं भी उन्हें अवसर मिला उन्होंने धर्मशास्त्र के कथनों को विवेकयुद्धि की युक्तियों द्वारा समर्थन करने का प्रयत्न किया है।<sup>3</sup> ऐसा तर्क जो अनुभव का सहायक होकर कार्य करता है शंकर को अभिमत है।<sup>4</sup> उनके लिए तर्क एक सहायक साधन है जिसका प्रयोग अपरिचित धारणाओं के विरुद्ध किया जाता है और तर्क एक रचनात्मक तत्त्व भी है जो सत्य सम्बन्धी तथ्यों का चुनाव करता तथा उनमें ऊपर बल देता है।<sup>5</sup> ऐसे व्यक्ति भी जिनमें निर्णय करने की शक्ति नहीं है बिना किसी तर्क के किसी विशेष परम्परा का आश्रय नहीं लेते।<sup>6</sup>

अनुभव एक ऐसी महत्त्वपूर्ण आध्यात्मिक अनुभूति है जिसका उपदेश केवल कल्पना की भाषा द्वारा हो सकता है और एकमात्र श्रुति ही इसका लिखित संहिताग्रन्थ है। अनुभव की पृष्ठभूमि के बिना श्रुति का कथन अर्थहीन केवल शब्दमात्र है।<sup>7</sup> ऐसे मन्त्र जिनके अन्दर निन्दा अथवा स्तुति (अर्थवाद) है और जिनका कोई स्वतन्त्र तात्पर्य नहीं है विधिवाक्यों के समर्थन में सहायक होते हैं और वे प्रत्यक्षज्ञान से श्रेष्ठ नहीं हैं। ऐसे मन्त्र जो यथार्थसत्ता के स्वरूप का वर्णन करते हैं प्रामाणिक हैं।<sup>8</sup> निःसन्देह श्रुति को अनुभव के अनुकूल होना चाहिए और वह अनुभव को अतिरूपण नहीं कर सकती। वाचस्पति का कहना है 'सहस्र श्रुतिवाक्य भी घड़े को कपड़ा नहीं बना

1 कस्यचित् क्वचित् पक्षपाते सति पुरुषमतिवैलम्ब्येनसत्त्वाव्यवस्था न प्रसंगात् (शंकरभाष्य 2 1 1)।

2 शंकरभाष्य 2 1 11 2 3 1 1 2 2।

3 देखें शंकरभाष्य गौडपाद की कारिका पर 3 27। गौडपाद की कारिका क 3 1 के ऊपर भाष्य करते हुए शंकर कहते हैं यह प्रश्न किया गया है कि क्या केवल श्रुति ही माक्षा का आधार पर अद्वैत सिद्धांत का मित्र मान लिया गया है और यह कि तर्क सम्भवतः इतना प्रत्यक्ष का आधार पर निम्न कथन नहीं दिया सकता और इस अध्याय में दिखाया गया है कि निम्न प्रकार अद्वैत की सिद्धि तर्क का द्वारा भी हो सकती है। तब का ईश्वरीय ज्ञान का साथ क्या संबंध है 'म विषय पर अधिक पूष विचार विमल म लिए श्री यो० सुब्रह्मण्य अय्यर के दो सख सस्कृत रिमल बुनाई 1915 और इण्डियन फिलसफिकल रिव्यू अप्रैल 1918 में तथा ए०० मूधनारामयन का मख समीक्षा मरु आदेशपाद तथा अद्वैत यदात मैसूर यूनिवर्सिटी मगजीन 'दिसंबर 1919 में देखें।

4 शांकरभाष्य 2 1 6 2 1 11।

5 शंकरभाष्य 2 1 4 37 2 2 41 2 4 12।

6 शंकरभाष्य 2 1 1।

7 तब न श्रुतिभात श्रवण की साक्षा की अपेक्षा श्रवणर नहीं है किन्तु वहाँ प्रति जिनका निर्मित तात्पर्य है अर्थ है। ता-पयवनी श्रुति प्रत्यक्षा वलवनी न श्रुतिमात्रम (भाष्यते) सिद्धांत नगनगह)।

8 विवरण का शंकर शास्त्री के इस मत का विरोध करता है इस आधार पर कि 'वलन्म तात्पर्य का अस्तित्व निर्दोष कभी नहीं है और शक्ति अपने 'प म' तात्क अर्थ नाशना की माता का अपथा थप्ट है क्या' यह निर्णय है और इसका स्वल्प भी ऐसा है कि इना ऊपर मय - निश्चय में लिए और कोई 'वाचान्य भा नहा है।



सकते।<sup>1</sup> इसी प्रकार धार्मिक विचार-विमर्श के लिए धर्मशास्त्र के कथनों का अन्तर्दृष्टि द्वारा जाने गए तथ्यों के अनुकूल होना आवश्यक है। सबसे उच्चकोटि का प्रमाण प्रत्यक्ष है, चाहे ये आध्यात्मिक हो अथवा ऐन्द्रिक, और उसे इस योग्य भी होना चाहिए कि निश्चित अवस्थाओं के अनुसार इसका हम भी अनुभव नर सकें। श्रुति का प्रामाण्य भी इसी तथ्य के आधार पर माना गया है कि यह केवल अनुभव का ही आख्यान है और चकि अनुभव आत्मपरिचयरूप होता है इसलिए वेदों को स्वतःप्रमाण कहा गया है, जिन्हें याहूर से किसी के समर्थन की आवश्यकता नहीं है।<sup>2</sup> इसलिए वेदों में वे सत्य हैं जिनकी खोज मनुष्य अपनी शक्तियों का उपयोग करके भी कर सकता है, यद्यपि यह हमारे लिए एक लाभप्रद विषय है कि वे ईश्वर प्रदत्त हैं, क्योंकि हम देखते हैं कि जब मनुष्यों को इतना माहुर, समय तथा साधन प्राप्त नहीं हैं कि वे इस प्रकार के उद्योग की कठिनाइयों का सामना कर सकें।

### 23. परा तथा अपरा विद्या

परमसत्य का नाम परा विद्या है। इसकी विषयवस्तु है आत्मा का एकरव तथा उसीकी एकमात्र यथार्थसत्ता। यदि ताकिक साधनों के द्वारा हम परमयथार्थता का वर्णन करने का प्रयत्न करें तो हमें अगत्या कल्पना तथा प्रतीक का प्रयोग करना होगा। वेदों में हमें सत्य की सबसे उच्चश्रेणी की सन्निकटता मिलती है। व्यावहारिक सत्य अथवा अपरा विद्या सर्वथा असत्य नहीं है। यह वह सत्य है जो सांसारिक-चैतन्य के दृष्टिकोण-से देखा जाता है।<sup>3</sup> वेद, काल तथा कारणकार्यभाय से आयुद्ध यह सत्ता अन्तिम नहीं है किन्तु हमारे अपने ज्ञान की श्रेणी से सम्बन्ध रखता है। इसका अस्तित्व हमारे आशिक ज्ञान के कारण है और उस सीमा तक जहां तक हमारा ज्ञान आशिक है इसका विषय अमूर्त भावात्मक है। उच्च स्तर के एकेश्वरवाद-सम्बन्धी विचार तथा निम्नस्तर के बहुदेव सम्बन्धी विचार एक समान अर्थ में सत्य नहीं हो सकते। शकर इस कठिन समस्या का हल निम्नस्तर के बहुदेव-सम्बन्धी विचार को उच्च स्तर के विचार से गिरावट का रूप देकर करते हैं।

निम्नस्तर का ज्ञान (अपरा विद्या) मायारूप या भ्रमात्मक नहीं है अपितु केवल सापेक्ष है। अन्यथा, शकर का परिष्कृत और उत्साह से भरा विचार-विमर्श अपरा विद्या के विषय में अन्तर्गत के कारण हास्यास्पद सीमा तक पहुँचा जाएगा। वे स्वीकार करते हैं कि अपरा विद्या अन्त में जाकर हमें परा विद्या तक पहुँचा देती है। "इस श्रुति में मूर्खिरचनाविषयक विवरण का अन्तिम उद्देश्य, जिसे अविद्या स्वीकार करती है, शिक्षाएँ हैं जो ब्रह्म को यथार्थ आत्मा बतलाती हैं। इसे भूलना न चाहिए।"<sup>4</sup> अतीन्द्रिय निरपेक्षतावाद जब मनुष्य के मस्तिष्क रूपों कारखाने में से गुजरता है तब एक व्यावहारिक अस्तित्ववाद बन जाता है जो तब तक ही सत्य है जब तक कि सत्यज्ञान का उदय नहीं होता, जैसे स्वप्नावस्था की वस्तुएँ तब तक सत्य हैं जब तक कि जाग्रत अवस्था नहीं

1 महागणमाः गृह्यमपि षट् पटवितुम् ईष्टे (भासतो, प्रस्तावना)।

2 प्रामाण्य निरपेक्षम्।

3 तुलना कीजिए, द्युमनः "यदि ठीक-ठीक विचार किया जाए तो प्रतीत होगा कि यह अपरा विद्या व्यावहारिक रूप में अध्यात्म विद्या ही है, अर्थात् विद्या जिम रूप के अविद्या के दृष्टिकोण से विचार करने पर हमें प्रतीत होती है" ('द्युमन सिरटम आफ दि वेदान्त', पृष्ठ 100)।

4 'द्युमनस सिरटम आफ दि वेदान्त', पृष्ठ 106।

जा जाती।<sup>2</sup>

अविद्या अथवा सीमित विचार यथार्थसत्ता को अपना साहचर्य प्रदान करते हैं जो विचार के क्षेत्र से परे है। यह हमें इस परिणाम पर पहुँचाता है कि इसका सत्य सापेक्ष है और प्रत्यक्ष रूप में यह यथार्थसत्ता के स्वरूप को ग्रहण नहीं कर सकता।<sup>3</sup> जहाँ एक साधारण रहस्यवादी योगी भेदों से ऊपर उठने का प्रयत्न करता है और अपने-आपको तथा अपनी खोज के विषय को भी अज्ञानरूपी भेद में खो देता है, शंकर हमारे सम्मुख कुछ दार्शनिक कठिनाइयाँ उपस्थित करते हैं और हमें बतलाते हैं कि ये एक अष्ट अन्तर्दृष्टि की सम्भावना की ओर संकेत करती हैं जिसके लिए वह सब प्रकारके स्वरूप हैं जो वैश्वीय और बुद्धि के लिए अघकारमय हैं। वेदों में, जिन्हें प्रामाणिक माना जाता है, शंकर के अनुसार अपरा तथा परा विद्या दोनों ही हैं। वेद एक अद्वितीय सद्म का वर्णन करते हैं तथा बहुत्वपूर्ण विश्व की अथार्थता को भी बताते हैं।

शंकर के दर्शन में हमें तीन प्रकार के अस्तित्व मिलते हैं: (1) पारमार्थिक या परमयथार्थसत्ता, (2) व्यावहारिक सत्ता और (3) प्रातिभासिक या भ्रमात्मक सत्ता। ब्रह्म प्रथमश्रेणी की सत्ता है, देश, काल तथा कारणकारण से बद्ध समार दूसरी श्रेणी का है, और कल्पनात्मक पदार्थ जैसे सीप में चादो तीसरी श्रेणी के हैं।<sup>4</sup> भ्रमात्मक सत्ता में सार्वभौमिकता नहीं रहती। यह किसी-किसी

1. शंकरभाष्य 2, 1, 14।

2. सुलता कीलिय, डाक्टर रैफरेण्ड ऐसी अख्यात्म विद्या को बोधग्रहण की उपेक्षा करती है कि नभैष्ठ रूपित समझी जाएगी। किन्तु ऐसी भी तक का प्रतिपक्ष नहीं किया किन्तु अन्त न तब ने उस उचित कर दिया। किन्तु अख्यात्म विद्या वह वस्तु है जिसका प्रारम्भ बोधग्रहण न वन्दिकोण से होता है और वह उसके फलत उसी अवस्था में पुनः होंगे है जब कि तब बुद्धिकोण निरपेक्ष नही प्रतीत होता किन्तु अपने से परे किसी वस्तु को कल्पना करता है। निम्नलिखित दो पार करण उसकी उपेक्षा करता नहीं है। ('हीमलियन कारमोलाजी' पृष्ठ 292)। निम्नलिखित दो अनुपात तथा 'बाह्यिया इन्द्रियिया' के मध्य भेद किया है। वह ज्ञान के तीन प्रकार मानता है (1) एक वह जो कल्पनाय य है जो वैकल सम्मति प्रकट करता है। इनमें समस्त अर्थात् तथा उचित विचार मानते हैं। वह भ्रमात्मक ज्ञान का भी आवि खोज है। (2) उर्क जो हमें शाश्वत विचार तथा विज्ञान के ज्ञान को प्रदान करता है और जो 'अनुभूतों की अनुकूलताओं भेदों तथा विरोधों को ग्रहण करने' का प्रयत्न करता है ('एशिया', पृष्ठ 2 पृष्ठ 29 स्फालिमम)। जहाँ एक और एक अस्तित्व उर्क के अतिरिक्त अनुभव के विचार का कारण वस्तुता होती है ब्रह्म दूसरी और एक वैज्ञानिक के अचञ्चल ज्ञान का कारण बन होता है। (3) कल्पनात्मक विचार का प्रयोग कल्पनात्मक अस्तित्व और रचनाशील सत्तात्मक है। इसका विषय है व्यक्ति। जो भी शंकर हमें बोध के विचारकों में सबसे अधिक भेदों की मात्र विचारते हैं। वेदों ही महान् आख्यात्मक अथावमासे के किन्तुके अपने विचारों में ब्रह्मका ही प्रमुख एकलिकों का सम्बन्ध किया। दोनों न ज्ञान के दो विभाग किन्तु अथात् उपरतम तथा निम्नतम (परा तथा अपरा), जिनमें से पराविद्या के क्षण का अन्त है निरपेक्ष सत्ता अथवा आध्यात्म तथा निम्नतम एक अपरा विद्या के ज्ञान का अन्त है आभासमात्र अथात्। यह स्वीकार करते हुए कि अथावमा ऊपर के प्रतीति रूप धर्मजल में कही हूँ है दोनों ही हमें यह बतलाते हैं कि इसका प्रत्यक्ष आत्मा के निजी स्वरूप में पहचानने पर ही सकता है। दोनों ही अथावमा में विज्ञान रखी हैं जिसके द्वारा हम अथावमा के प्रतीति रूप का साक्षात् हाता है।

3. वेदान्त परिभाषा। अद्वैत की कुछ अर्थानोन पुस्तकों में इस भेद का प्रयोग तीन क लिए भी किया जाता है। इन्द्रियवैकिक में यह कल्पना है कि न्यूनितस्वरीन पैर-य अपने उप-अथावमा से परिमित ही अथावमा अथावमा है, जब वह अपने अन्तर-नृत्य तथा निजामीयता कारण कर देता है और इन्द्रियी तथा अन्त करण से अपने जो परिमित कर जाता है तो ब्रह्म अथावमा अथावमा है, प्रतीति रूप बोध सम्पत्ता है कि इसका स्वरूप शरीर तथा पैर-य से सब इन्तुके है। (सिद्धान्तमेव तत्रह, 1)।

अवसर पर उदय होती है। इसमें क्रियात्मक क्षमता नहीं है। प्रतीतिरूप सत्ता का भ्रमात्मक भाव इसके अधिष्ठान के प्रत्यक्ष ज्ञान हो जाने पर नष्ट हो जाता है। व्यावहारिक अस्तित्व-सम्बन्धी भूल जब इसके आधारस्वरूप ब्रह्म का साक्षात् हो जाता है तो स्वयं नष्ट हो जाती है। मिथ्या तथा स्वप्नजगत् की अपेक्षा व्यावहारिक-जगत् में उच्चतम कोटि का सत्य विद्यमान है। यह आत्माओं का जगत् है, उनकी परिस्थिति तथा प्रभु है, किन्तु यथार्थ में इसका मूल एकमात्र ब्रह्म मे है।<sup>1</sup> यह स्पष्ट रूप से समझ लेना चाहिए कि आनुभविक आत्मा तथा व्यावहारिक जगत् दोनों ही यथार्थता की एक ही कोटि में हैं। व्यावहारिक जगत् भ्रातिरूप नहीं है क्योंकि इसका निर्माण आनुभविक अहंभाव के विचारों से ही हुआ है। देश में अवस्थित वाह्य जगत् का अस्तित्व आनुभविक आत्मा तथा इसके विचारों से स्वतन्त्र है। ये दो व्यावहारिक क्षेत्र आत्माओं तथा पदार्थों के एक-दूसरे के साथ कारण-कार्य सम्बन्ध में रहते हैं। व्यावहारिक अहं के रूप में जो हम हम ससार में पाते हैं वह यह है कि उसे हमने अतीन्द्रिय विषयी के रूप में वहाँ रखा है।

## 24. शंकर के सिद्धान्त और कुछ पादचात्य विचारों की तुलना

शंकर के ज्ञानविषयक सिद्धान्त की तुलना प्रायः काण्ट के सिद्धान्त के साथ की जाती है।<sup>2</sup> किन्तु इन दोनों में जहाँ अद्भुत समानताएँ हैं वहाँ बहुत दूर तक भेद भी है। काण्ट के समान शंकर भी ज्ञान की सम्भावनात्मक समस्या को व्यवस्थित बनाते हैं यहाँ तक कि आत्मविषयक ज्ञान के लिए भी व्यवस्था का निर्माण करते हैं और दार्शनिक जिज्ञासा में इसे प्रमुख स्थान देते हैं। ये दोनों विचारक आनुभविक जगत् को प्रतीतिरूप मानते हैं और मानवीय अस्तित्व की रचना को इस सीमितता का कारण बताते हैं। मनुष्य के बोधात्मक यन्त्र की परीक्षा करने के बाद काण्ट इस परिणाम पर पहुँचता है कि मनुष्य के लिए अतीन्द्रिय विषयों का ज्ञान प्राप्त करना असम्भव है क्योंकि जो कुछ भी ज्ञान का विषय बनता है वह देश, काल की आकृतियों तथा बोधग्रहण की श्रेणियों के अन्दर आबद्ध है जिनमें प्रधान है कारणकार्यभाव। यथार्थसत्ता के सत्त्व को हम नहीं जानते, हमें जिसका ज्ञान प्राप्त होता है वह उसका केवल आभासमात्र है। शंकर के अनुसार यह हमारी दृष्टि का एक बहुत बड़ा दोष है जिसके कारण जो वस्तुतः एक है उसको हम अनेक के रूप में देखते हैं। पर्याप्तमात्रा में असद्भासता के कारण हमारी ताकिक क्रियाशीलता हमें प्रतीतिरूप जगत् की ओर बलात्कृत होती है जो सदा के लिए हमारे तथा यथार्थसत्ता के मध्य में अपना स्थान बनाए हुए है। शंकर और काण्ट दोनों ही ज्ञान की उपाधियों के प्रदन की आनुभविक विधि की अपेक्षा समीक्षात्मक विधि से हल करते हैं। शंकर ने काण्ट की भूल से अपने को बचा लिया जिसने अनुभव के ताकिक सकेतों को अनुभव की पूर्वरूप उपाधियाँ न मानकर यह घोषणा की कि व्यवहारातीत जगत् के पदार्थ अपने-आपमें

1 तुलना कीजिए, माण्डूक्योपनिषद् पर शंकरभाष्य के सम्बन्ध में आनन्दगिरि की टीका— ब्रह्मण्येव जीवो जगत् ईश्वरश्चेति सर्वं नात्पनिक सम्भवति।

2 प्लाटिनिज्ज के रहस्यवादी आदर्शवाद का बहुत-सा सार भारतीय विचार से लिया गया है। हम जानते हैं कि प्लाटिनिज्ज सन्नाद गार्डिनज (सिकन्दर) के साथ अपने प्रचार के सिलसिले में पूर्वोक्त देशों में आया था और उस समय वह भारतीय आदर्शवादियों के सम्पर्क में आया होगा।

यथार्थ हैं। शंकर का लक्ष्य यह था कि वे अनुभव के क्षेत्र में अन्तर्निहित सिद्धान्त को खोज निकालें न कि उपमे परे के जगत को। किन्तु इस विषय में दोनों एकमत हैं कि यदि तार्किक बुद्धि अपने को यथार्थता का निर्माण करने वाली समझती है तो यह सत्य की प्राप्ति के अधिकार से वंचित हो जाती है, और जैसा कि काण्ट का कहना है, यह भ्रांति की एक अन्तर्निहित शक्ति क रूप में परिणत हो जाती है। शंकर और काण्ट मनोवाद का खण्डन करते हैं। टेस्कॉट के विपरीत, जो हमारे अपने अस्तित्व सम्बन्धी ज्ञान, या साक्षात् (अव्यवहित) तथा सवायरहित है, तथा बाह्यविषयी के ज्ञान के मध्य भेद करता है, जो अनुमानजन्य तथा समस्यापूर्ण है, काण्ट का तर्क है कि बाह्य जगत् का ज्ञान भी हमारे लिए उतना ही प्रत्यक्ष (अव्यवहित) तथा निश्चित है जितना कि हमारा आत्म-विषयक ज्ञान है। काण्ट अकॉले के विषयविज्ञानवाद का अपने 'क्रिटिक ऑफ प्योर रीजन्स' नामक ग्रन्थ के दूसरे संस्करण के 'आदर्शवाद का खण्डन' नामक प्रसिद्ध अध्याय में खण्डन करता है। 'मगल किन्तु अनुभविक रूप से निर्णीत मेरे अपने अस्तित्व की चेतनाता यह सिद्ध करती है कि बाह्य पदार्थों का अस्तित्व देश के अन्दर है।" किन्तु यदि यथार्थसत्ता से हमारा तात्पर्य ऐसी सत्ता से है कि जिसका विचार चेतनता से स्वतन्त्र रूप में विद्यमान समझकर किया जा सके और जिसका सम्बन्ध किसी ज्ञान से न हो तब शंकर के अनुसार न तो यह व्यावहारिक आत्मा, जिससे हम परिचित हैं, न ही यह बाह्यजगत्, जिसका हमें ज्ञान है, यथार्थ हैं। और काण्ट कहता है कि अनुभवगत्य सब पदार्थ प्रतीतिमान हैं, ताद्विक नहीं हैं।<sup>1</sup> दूसरी ओर यदि यथार्थसत्ता से हमारा तात्पर्य अनुभव की ऐसी सामग्री से हो जिमपर निर्भर किया जा सके तब व्यावहारिक आत्मा तथा बाह्य जगत् दोनों ही यथार्थ हैं और दोनों एक ही श्रेणी के हैं। परिमित शक्तिवाली आत्मा तथा यह जगत यथार्थ अथवा अयथार्थ हैं और यह इस बात के ऊपर निर्भर करता है कि हम यथार्थ का क्या तात्पर्य समझते हैं। जहाँ काण्ट वस्तुओं के अपने आपमें अनेकत्व में विश्वास करता है, शंकर बलपूर्वक कहते हैं कि आधारभूत यथार्थता एक ही है। इस विषय में शंकर का विचार काण्ट की अपेक्षा अधिक दार्शनिक है जो अन्वितरूप में जगत् के भेदों को वस्तुओं की निजी सत्ता के क्षेत्र में ले आता है।

शंकर काण्ट की भांति भाव (आशय) तथा बोधग्रहण के बीच कोई स्पष्ट विभाजन रेखा नहीं खींचते और न वे यह विश्वास ही करते हैं कि हमारी बुद्धि के तत्त्वों में ठोस तथ्यों को प्रस्तुत करने की शक्ति नहीं है। काण्ट के अनुसार प्रत्यक्ष का असम्बद्ध वाक्यविन्यास ही, जिसे ज्ञान नहीं कहा जा सकता, हमारे सामने प्रस्तुत होता है। इसमें से जिस वस्तु का हम अपने वर्गविभाग के द्वारा निमाण करते हैं और जिममें आवश्यकता तथा व्याप्ति बाहर से आकर जुड़ जाती है वही ज्ञान है। शंकर के दर्शन में मानसिक रचना तथा प्रस्तुत तथ्य में कोई विरोध नहीं है। ये दोनों ही एक दूसरे के अनुकूल हैं। यही भेद शंकर तथा अद्वैत में भी है। शंकर यह नहीं कहते कि दार्शनिक दृष्टिकोण में हमें 'वह' का अनुभव होता है और यह कि विचार का आधार 'वह' को 'वह' से पृथक् करने की दोषपूर्ण कल्पना है। इसका परिणाम यह होता है कि हम फिर से 'वह' को केवल विचार रूप उपस्थिति के द्वारा अपने ध्यान में नहीं ला सकते। और न प्लेटो के विरुद्ध अरस्तु द्वारा किए गए इस आरोप के साथ ही शंकर अपनी सहस्रति प्रकट कर सकते हैं कि यदि इन्द्रियों द्वारा प्राप्त ज्ञान बुद्धिगत्य नहीं है तब विचार हमें इन्द्रियग्राह्य जगत् को समझने में सहायक नहीं हो सकते। शंकर की दृष्टि में इन्द्रियग्राह्य बुद्धिग्राह्य में न्यूनतम

है और बुद्धिगम्य इन्द्रियगम्ब का सम्यक् ज्ञान प्राप्त करने में हमें सहायता प्रदान करता है, यद्यपि उनके मन में बुद्धिगम्य भी यथार्थ से न्यूनतम कोटि का है। वे यथार्थ को इन्द्रिय-ग्राह्य से और बुद्धिग्राह्य से भी पृथक् करते हैं और उनका मत है कि इन्द्रियगम्य की अपेक्षा बुद्धिगम्य यथार्थसत्ता के अधिक सन्निकट है।

कही-कही शंकर के सिद्धान्त की तुलना एम० वर्गसा के सिद्धान्त के साथ की जाती है जिसका तर्क है कि मनुष्य में चैतन्य का विकास हुआ है। अभीवा (आद्यजीव) में ऊपर की ओर उठने में एक लम्बा समय लगा है। मनुष्य के विकास की प्रक्रिया में उन प्राणियों की अनेक प्रकार की अन्तर्निहित चेतनता का दमन हुआ है। हम जो आज हैं, हमें इस स्थिति तक पहुँचने के लिए बहुत अधिक मूल्य चुकाना पड़ा है। यद्यपि हमारे तार्किक मस्तिष्कों की उपयोगिता क्रियात्मक उद्देश्य की पूर्ति के लिए है, तो भी यह कल्पना करना अयुक्तियुक्त है कि अब जो कुछ हम हैं उसमें हमारा सम्पूर्ण अस्तित्व विलीन हो गया। इस जगत् में भी हमें मेधावी तथा अन्तर्दृष्टि सम्पन्न ऐसे मनुष्य मिलते हैं जिनके अन्दर प्रसूत शक्तियाँ उत्तेजना पाकर जीवन में प्रकट होती हैं। शंकर वर्गसा के इस मत से सहमत नहीं होंगे कि बुद्धि जीवन के प्रवाह को छिन्न-भिन्न कर देती है और यह कि अन्तर्विहीन गत्यात्मक प्रक्रिया को बुद्धि एक स्थिर विषय अथवा ज्यामितीय गुणोत्तर श्रेणी के रूप में परिणत कर देती है। बुद्धि केवल यथार्थता का अवयव विच्छेद ही नहीं करती अपितु उसका फिर से निर्माण कर देने का भी प्रयास करती है। अपने व्यापारी में हमके विश्लेषणात्मक तथा संश्लेषणात्मक दोनों ही रूप हैं। विचार सम्भाव्य घटना को विधान में परिणत कर देता है। यह केवल यथार्थता को भिन्न-भिन्न भागों में विभक्त ही नहीं करता अपितु देस, काल तथा कारणकार्यभाव के द्वारा एकत्व के बन्धनों में सभालकर ग्रहण किए रहता है। ठोस आनुभविक जीवन के लिए हमारी बुद्धि सर्वथा पर्याप्त है। इतना ही नहीं अपितु एक-दूसरे के लिए उनका निर्माण हुआ है और ये एक ही प्रक्रिया की ममानान्तर अभिव्यक्तियाँ हैं। यदि शंकर बुद्धि को मनुष्य के चैतन्य की सर्वोच्चवृत्ति नहीं मानते तो इसलिए कि अपने-आपमें पूर्ण होने पर भी बुद्धि-जगत् हमारे आगे एक समस्या उपस्थित कर देता है। तार्किक दृष्टि से जो पूर्ण जगत् है जीवन तथा अनुभव जगत् के लिए पूर्ण नहीं है। यही कारण है कि शंकर इसे अन्तिम या सुनिश्चित नहीं मानते। उनको दृष्टि में केवल गणितविद्या ही भावात्मक अमूर्त नहीं है किन्तु समस्त ज्ञान अर्थात्—इतिहास, कला, नीतिशास्त्र और धर्म भी उसी कोटि में हैं क्योंकि ये सब द्वैतपरक दृष्टिकोण की धारणा को पूर्व से ही मान लेते हैं। शंकर इस विचार से कि बुद्धि विश्लेषण तथा पृथक्भाव का उपयोग करती है इसे दोषपूर्ण नहीं ठहराते। वे इसकी मूर्तता को स्वीकार करते हैं और फिर भी इसे असन्तोषप्रद मानते हैं। जब हम सरल तत्त्वों से मयुक्त पदार्थों के वर्गों की ओर आते हैं और तर्क के द्वारा एक सर्वथेष्ट व्यक्तित्व (ईश्वर) तक पहुँचते हैं, जिसका अस्तित्व इस विश्व में व्यक्त हो रहा है, तो शंकर अनुभव करते हैं कि हमारे तर्कशास्त्र ने मूर्तता का रूप धारण कर लिया। विचार की विजय, ठोस पदार्थ की विजय है किन्तु अत्यन्त ठोस विचार भी इन अर्थों में भावात्मक ही है कि यह यथार्थसत्ता को उसके वास्तविक रूप में समझने में अक्षम है। हम जितना ही ऊपर की दिशा में विचार करेंगे हमारा ज्ञान उतना ही उत्कृष्ट होगा तो भी सर्वोच्च श्रेणी का विचार पूर्ण सत्य नहीं है। यथार्थसत्ता की खोज में बुद्धि की सहायता से आगे-आगे और ऊपर की ओर बल देने पर हम ऐसी यथार्थसत्ता तक पहुँचते हैं जो पूर्ण, समृद्ध तथा अगाध प्रतीत होती है। यह ईश्वर है और यही एकमात्र साधन है जिसके द्वारा निश्चित विचार के स्तर पर ब्रह्म का चिन्तन व मनन किया जा सकता है। किन्तु ईश्वर सर्वोच्च ब्रह्म नहीं

है क्योंकि ईश्वर का एकत्व बुद्धिमय्य नहीं है।

पाश्चात्य विचारको मे से ब्रैडले सबसे अधिक शकर के निकट है यद्यपि दोनों के बीच सिद्धान्त विषयक मौलिक भेद है। ब्रैडले अपने 'अपीयरेंस एण्ड रिगलिटी' नामक ग्रन्थ के पहले भाग में मानवीय ज्ञान की अवधियों के सिद्धान्त का, मुख्य और गौण गुणों, द्रव्य तथा गुण, गुणों तथा सम्बन्धों में परस्पर भिन्नता की तीक्ष्ण तथा सूक्ष्म समालोचना के द्वारा, परिष्कार करता है। यह उसका निश्चित विश्वास है कि विचार के द्वारा कभी भी यथार्थसत्ता का ग्रहण नहीं हो सकता। 'क्या' और 'वह' को पृथक्-पृथक् करके यह अपने लक्ष्य तक नहीं पहुँच सकता अर्थात् यथार्थसत्ता के रहस्य को पुनः प्राप्त नहीं कर सकता। ब्रैडले के अनुसार उदाहरण के रूप में, जब हमें, नीले रंग की सवेदना होती है तब 'वह' का भी ज्ञान होता है, जो वस्तुतः उपस्थित है और एक 'क्या' का भी अनुभव होता है जो यह विशेष गुण है जिससे इसकी पहचान होती है। साक्षात् (अव्ययहित) बोध ग्रहण में हम दोनों पक्षों में परस्पर भेद से अभिन्न नहीं होते। यह एक 'यह—क्या' है जो प्रक्रिया का वस्तुविषय है जहाँ पर 'यह' का भेद 'क्या' से चैतन्य के अन्दर प्रविष्ट नहीं होता। किसी विषय के निर्णय में हम दोनों में भेद करते हैं अर्थात् विधेय का विषयी से भेद और विधेय को विषयी (ज्ञाता) का गुण बनाते हैं। यह समस्त निर्णयों के विषय में सत्य है। जीवन अथवा यथार्थसत्ता एक ऐसी सवेदना है जिसमें 'वह' और 'क्या' पृथक् नहीं किए जा सकते किन्तु तार्किक चिन्तन सदा भावात्मक होता है इन अर्थों में कि इसका वास्तविक तत्त्वसारवस्तु विषय की प्रक्रिया से मानसिक पार्थक्य में है। शकर के मत में 'वह' का 'क्या' से पार्थक्य तर्कशास्त्र का अनिवार्य रूप नहीं है उन अर्थों में जिनमें ब्रैडले इसे लेता है। और न वह यही कहता है कि यथार्थसत्ता जो परामर्श का विषय है स्वयं सवेदनारूप तथ्य में हमारे सम्मुख प्रस्तुत की जाती है। यह मान भी लिया जाए कि ज्ञान में विचार मनोवैज्ञानिक प्रतिकृति नहीं है किन्तु आदर्श वस्तुविषयक है, और यह भी मान लिया जाए कि विचार सम्बन्धी वस्तुविषयक परामर्श यथार्थ-जगत् से सम्बन्ध रखता है तो भी शकर का कहना यह है कि यथार्थ, जिसको विचार-सम्बन्धी वस्तुविषय विशेषरूप से निर्देश करने में प्रवृत्त होता है व्यक्तिविशेष का सवेदनापरक अनुभव नहीं वरन् स्वतन्त्र यथार्थसत्ता है। ज्ञान विषयनिष्ठ गुणों के द्वारा किसी सवेदना अथवा उसके विस्तार की विशिष्टता का वर्णन नहीं करता है किन्तु उसकी विशिष्टता का वर्णन करता है जो यथार्थसत्ता वहाँ प्रकट है, मेरा अथवा मेरी मनोभावनाओं का चाहे जो कुछ भी हो। जब तक हम किसी व्यक्त अनुभव के स्वरूप के अनुसंधान में रत हैं, हम एक मनोवैज्ञानिक खोज में निरत हैं, किन्तु यह तार्किक प्रयास नहीं है। 'सवेदना' शब्द के उपयोग के कारण ब्रैडले के यहाँ जो मन्दिरगता है शकर के यहाँ उसका अभाव है। तो भी उसे यह स्वीकार करना ही होगा कि समस्त परामर्श का यथार्थरूप में ज्ञाता (विषयी) अपने यथार्थरूप में यथार्थसत्ता ही है और विधेय एक ऐसा गुण है जिसे हम इसके साथ सम्बद्ध करते हैं यद्यपि यह इससे कहीं निम्नकोटि का है। इस प्रकार उद्देश्य और विधेय यथार्थसत्ता तथा प्रतीति के अनुकूल हैं। "प्रत्येक परामर्श में अज्ञाती उद्देश्य यथार्थसत्ता है जो विधेय से भी अतीत है और विधेय जिसका एक विशेषण है। जब तक 'क्या' 'वह' के साथ मिलकर दोनों एक नहीं हो जाते तब तक हम सत्य तक नहीं पहुँचते और जब ये दोनों मिलकर एक हो जाते हैं तो हमें विचार नहीं मिलता। जैसाकि ब्रैडले ने कहा है, "यदि तुम ऐसे पदार्थ का विधेय बनाते हो जो भिन्न है तो तुम उद्देश्य को ऐसा वर्णन करते हो जैसा कि वह नहीं है, और यदि तुम्हारा विधेय ऐसा है जो भिन्न नहीं है तो तुमने मानो कुछ कहा ही नहीं।" जब

तक हम सोचते हैं कि विधेय उद्देश्य से न्यूनतम है तो प्रतीति भी यथार्थता से न्यून है। शंकर के अनुसार समस्त परामर्श दोषपूर्ण है इसलिए नहीं कि यह 'वह' को 'क्या' से पृथक् करता है किन्तु इसलिए कि विधेय उद्देश्य से भिन्न है और उद्देश्य यथार्थसत्ता है। भेद के बिना विचार सम्भव नहीं है, और भेद के साथ यथार्थसत्ता सम्भव नहीं। ब्रह्मे का मत है कि यथार्थसत्ता मामञ्जस्यपूर्ण (सगत) है और इसलिए सत्य को भी मामञ्जस्यपूर्ण होना चाहिए। स्वात्मपूर्णता और संगीत यथार्थसत्ता के लक्षण हैं। शंकर इन्हे मग्याव्य विधेयो के मूल्यांकन में स्वीकार करते हैं। देश, काल और कारण आदि न तो स्वतः पूर्ण हैं और न सगत ही हैं। वे स्वात्मविरोधी हैं और अपने से दूर तक भी विस्तृत होते हैं। शंकर के निश्चित दृष्टिकोण में सामञ्जस्यपूर्ण सत्य भी यथार्थसत्ता नहीं है। हम यथार्थसत्ता को भी सामञ्जस्यपूर्ण नहीं मान सकते क्योंकि सामञ्जस्य का अर्थ है कि अनेक भाग एक पूर्ण इकाई में परस्पर सम्बद्ध हैं। हिस्सो तथा पूर्ण इकाई का यह भेद व्यावहारिक है जिसका हम इन्द्रियातीत यथार्थसत्ता में आधान कर रहे हैं। मामञ्जस्य के रूप में सत्य की भाग है कि हम ईश्वर के निरपेक्ष अनुभव की पूर्वकल्पना करें जिसके अन्दर समस्त नीमित विषयो तथा विषय एक क्रमबद्ध एकत्व में समाविष्ट हो। शंकर का मत है कि चूँकि जिस एकत्व को हम कल्पना करते हैं वह बुद्धिमग्य नहीं है, इसमें भी प्रतीति अथवा अयथार्थता का लक्षण पाया जाता है। इस विषय में ब्रह्मे का मत स्पष्ट है। हमारे समस्त विचार में 'वह' और 'क्या' परस्पर प्रतिद्वन्द्वी हैं तथा एक-दूसरे के विरोध में काम करते हैं। एकत्व का फिर से स्थापन करना असम्भव है। तर्कशास्त्र नेकनीयती के साथ हम प्रकार को पूर्वधारणा बना लेता है कि इस जगत् के समस्त पार्वं एक पूर्ण इकाई से सम्बद्ध हैं, और यह कि परस्पर के भेद केवल प्रतीतिरूप है तथा विधेय और साध्यपक्ष एक ही हैं एव प्रतीतिरूप पदार्थ यथार्थसत्ता के साथ एकता रखते हैं। ब्रह्मे यह धारणा बनाकर चलता है कि तार्किक जगत् में ऐसा कोई भी पदार्थ अपूर्व नहीं है जिसे पर्याप्त परिवर्तनों के साथ यथार्थसत्ता का रूप न माना जा सके। किन्तु वह हमें यह स्पष्ट रूप से नहीं बतलाता कि उस परिवर्तन की अवधि क्या है। जब वह इस प्रकार का कथन करता है कि कोई भी परामर्श सम्भवतः सत्य नहीं हो सकता जब तक कि परामर्श करनेवाले की यथार्थसत्ता नहीं है तो उसका यह कथन पूर्णरूप में तर्कसम्मत है और शंकर भी उसके इस मत से महमत होंगे। ब्रह्मे कहता है : "मैं जिस परिणाम पर पहुँचा हूँ वह यह है कि सम्बन्धों के आधार पर विचार करने की विधि अर्थात् ऐसी कोई भी विधि जो परिभाषाओं तथा सम्बन्धों को लेकर चलती है—प्रतीति की तो प्राप्ति करा सकती है किन्तु सत्य की नहीं। यह कामचलाऊ है, एक योजना है, केवल एक क्रियात्मक समझौता है जो अत्यावश्यक तो है किन्तु अन्त में जाकर अत्यन्त निर्बल मिथ्य होता है।" इससे यह परिणाम निकलता है कि यथार्थ का सामञ्जस्यपूर्ण रूप में निरूपण करना भी एक "योजना है जो अत्यावश्यक क्रियात्मक समझौता है किन्तु अन्त में अत्यन्त दुर्बल सिद्ध होती है।" ब्रह्मे की ही भाँति शंकर की दृष्टि में भी तर्कशास्त्र की अशक्तता इसमें है कि वह ज्ञाता तथा ज्ञान के मध्य भेद को कल्पना कर लेता है। समस्त द्वैतभाव केवल मानसिक है।<sup>1</sup>

शंकर के तर्कशास्त्र में अज्ञेयवाद तथा ब्रह्मसाक्षात्कारवाद दोनों ही के अंश पाए जाते हैं। निरपेक्षसत्ता एक अप्राप्य लक्ष्य है जिसके प्रति परिमित शक्तिवाली बुद्धि यत्न करती है और जब यह सिद्धि तक पहुँच जाती है तो विचार का वह रूप नहीं रहता जो

व्यावहारिक जीवन में है, और यह ज्ञान के एक उच्चश्रेणी के तथा अधिक प्रत्यक्षरूप में परिणत हो जाता है जिसमें यह तथा इसका विषय फिर परस्पर भिन्न रूप में नहीं पहचाने जा सकते। तर्क-सम्बन्धी आन्वीक्षिकीविद्या हमें ऐसी भूलों पर विजय पाने में सहायता करती है जिन्हें विचार विवशतावश कर बैठता है। वे असंगतियाँ तथा अपूर्णताएँ, जिनमें शकर का ज्ञानसम्बन्धी-सिद्धान्त रहने के लिए सन्तुष्ट है, उनके तर्कों के किन्हीं दोषों के कारण नहीं हैं वरन् वे एक ऐसे दर्शनशास्त्र की अनिवार्य अपूर्णताएँ हैं जो वस्तुओं की गहराई तक पहुँचने का प्रयत्न करता है, उनकी दृष्टि में ज्ञान इतना आवश्यक है और भ्रांति इतनी विनाशकारी है, कि वे किसी विषय को तब तक सत्य नहीं मानते जब तक कि वह तर्कशास्त्र के अन्वेषण द्वारा प्रमाणित न हो।

## 25 विषयनिष्ठ मार्ग देश, काल और कारण

वस्तुओं के सम्बन्ध में सबसे प्रथम जो भाव उदय होता है उससे असन्तोष का होना ही अध्यात्म विद्या को जन्म देना है। जहाँ साधारण बुद्धि बाह्यरूप में प्रतीत होनेवाले ज्ञान को ही अन्तिम मान लेती है, वहाँ चिन्तन जिज्ञासा को प्रोत्साहन देता है कि क्या प्राथमिकभाव को ही अन्तिम मान लेना चाहिए। दर्शनशास्त्र का मुख्य कार्य हे यथार्थ तथा यथार्थ में भेद करना और नित्य तथा क्षणिक में भेद करना। एक ऐसे समय में जब कि धर्म की समस्या को यह रूप दिया जाता हो कि ईश्वर है या नहीं, शकर ने कहा कि मुख्य समस्या का सम्बन्ध अस्तित्ववाली सत्ता के विरुद्ध यथार्थसत्ता से है। वह वस्तु जो अस्तिरूप नहीं है यथार्थ हो सकती है किन्तु वह जो विद्यमान है यथार्थ नहीं भी हो सकती, यथार्थ सत्ता के लिए अस्तित्व का भाव असम्भव है। इस प्रकार का भेद ही भौतिक विज्ञान से भिन्न आध्यात्मिक ज्ञान का औचित्य है। और इस प्रकार का भेद ही समस्त दार्शनिक विचारधाराओं में मिलेगा, चाहे वे पूर्वीय हो अथवा पाश्चात्य। माइलेगियन्स की 'प्रकृति', एम्पिडोकलीज तथा अनाक्सागोरस के 'तत्त्व', पाइथागोरस की 'सरयाए', ल्यूसिप्पस तथा डेमोक्रीटस के 'परमाणु', प्लेटो के 'विचार' और अरस्तू की 'आत्मानुभूति-क्रियाएँ' आदि सब इस प्रतीतिरूप जगत् की पृष्ठभूमि में जो यथार्थसत्ता है उसकी खोज के अन्तिम परिणाम हैं। मध्यकालीन विद्वान् 'सारतत्त्व' तथा 'अस्तिरूपसत्ता' की समस्या को हल करने में तत्पर थे। डेस्कर्ट तथा स्पिनोज़ा एकमात्र इन्हीं समस्या में व्यग्र थे। वोलफ और काण्ट ने परिभाषाओं में परिवर्तन किया और प्रतीतिरूप जगत् के विरोध में सदबुद्धि द्वारा प्राप्त प्रकृतितत्त्व का प्रतिपादन किया। हीगल ने सत् तथा अस्तित्व में भेद किया। आधुनिककाल के वैज्ञानिक समझते हैं कि हम जिन वस्तुओं को देखते हैं वे उस यथार्थसत्ता के प्रतीतिरूप हैं जो विद्युत् शक्ति है। यद्यपि उक्त विचारों की में परस्पर बहुत दूर तक के भेद हैं तो भी निरन्तर स्थायी एक सामान्यतत्त्व यथार्थसत्ता को सत्य तथा स्वतः सम्भूत मानता है एवं उसके अन्दर से उत्पन्न होनेवाला प्रतीतिरूप जगत् उससे भिन्न है।

शकर के दृष्टिकोण से यथार्थसत्ता के नित्यस्वरूप की व्याख्या करना ही दर्शनशास्त्र का कार्य है और वही विश्व का अन्तस्तम सारतत्त्व है। इसका नाम 'ब्रह्मविद्या' है। उसकी दृष्टि में अस्तिरूप यथार्थसत्ता नहीं है। किसी घटना का घटित होना एक वस्तु है और उसका उचित मूल्यांकन करना दूसरी वस्तु है। यह तथ्य कि हम किसी वस्तु को देखते हैं यह सिद्ध नहीं करता कि वह इसीलिए सत्य भी है। यदि वह सब जो होता है अथवा जिसे हम देखते हैं सत्य होता तो मिथ्या अनुभव कभी होता ही नहीं। यहाँ तक



कि घोड़े में डालने वाले स्वप्न भी एक अन्तःस्थ जीवन की घटनाएं हैं। केवल होने मात्र के नाते सभी अनुभव एक ही कोटि के हैं; वे न सत्य ही हैं और न असत्य ही।<sup>1</sup> तर्क-शास्त्र ऐसी वस्तुओं को जो प्रत्येक बुद्धिगम्य हैं सत्य मानता है और ऐसी वस्तुओं को जो केवल व्यक्तिगत हैं असत्य मानता है। शंकर अनुभव के मुख्य सिद्धान्तों के बारे में घोषणा करते हैं कि जो कुछ भी देश, काल और कारण से आवद्ध है वह यथार्थ नहीं हो सकता हमारे अनुभव का सामान्य रूप देश में सम्बद्ध है किन्तु यथार्थसत्ता देश की अपेक्षा नहीं करती तथा वह अखण्ड है। क्योंकि जो भी देश में परिमित है वह विभाज्य भी है और विभाज्य वस्तु सदा उत्पत्तिशील होती है यथार्थ नहीं। चूंकि यथार्थसत्ता जन्म-रहित तथा अविभाज्य है और इसीलिए उसमें देश का प्रतिबन्ध नहीं है।<sup>2</sup> देश का विमुख (ध्यापकत्व) केवल मापेक्ष है। जो कुछ देश के अन्दर सीमित है वह काल से भी सीमित है।<sup>3</sup> काल के अपने अन्दर एक प्रकार की प्रवृत्ति अपने से दूर जाने की होती है यद्यपि यह कभी जा नहीं सकता। यह आनुभविक जगत् में यथार्थसत्ता है।<sup>4</sup> अनुभवरूप जगत् में समय का क्षेत्र सार्वभौम (व्याप्त) है। किन्तु जगत् की अन्तर्विहीन समय-वधि अपने-आपने पर्याप्त नहीं है। ऐहलौकिक जगत् यथार्थ नहीं है।

चूंकि कारणकार्यभाव अनुभव का प्रधान वर्ग है इसलिए शंकर इसकी सूक्ष्म समीक्षा करते हैं, जिसका उद्देश्य उक्तभाव के सर्वथा असन्तोषजनक रूप को प्रकट करता है। किमी भी पद्धति में घटनाएं एक-दूसरे से सम्बद्ध हैं यह साधारण बुद्धि की तथा विज्ञान की भी धारणा है।

शंकर न्याय-वैशेषिक के इस मत की समीक्षा करते हैं कि काय एक ऐसी वस्तु है जो कारण में नहीं रहती। उनका तर्क है कि कार्य को अपने व्यक्त होने से पूर्व कारणरूप में अवश्य रहना चाहिए; क्योंकि जहाँ कोई वस्तु पहले से उपस्थित नहीं रहती वहाँ यह उत्पन्न नहीं हो सकती। बालू को दबाकर उसमें से तेल नहीं निकाला जा सकता। यदि कार्य कारण के अन्दर विद्यमान न होता तो चाहे कितनी भी चेष्टा की जाती इसे कारण के अन्दर से उत्पन्न करना असम्भव होता। कार्यसाधक जो करता है वह केवल इतना ही है कि वह कारण को कार्यरूप में परिणत कर देता है। यदि कार्य अपने व्यक्त होने से पूर्व विद्यमान न होता तो इसके सम्बन्ध में कार्यकर्ता की क्रिया का कोई प्रयोजन ही न होना। यदि हम कार्य को कारण का अपने से परे विस्तृतरूप मानें, जो कि इसके अन्दर सम्भाव्य सम्बन्ध से रहना है, तो इसके सात्पर्य यह हुआ कि कार्य

1 गुलना कीजिए, ब्रह्मले "जो कुछ मुझे अस्तित्व में, जगत् में अथवा अपने अन्दर मिलता है यह दर्शाता है कि यह कुछ है और यह इससे अधिक प्रदर्शित नहीं कर सकता।" जो उपस्थित है वह निःसन्देह उपस्थित है उसे मानना ही होगा और उसकी उपेक्षा नहीं की जा सकती। किन्तु एतद्व्यतिरिक्त तत्त्व को मानने और बिना किमी सन्देह के उसकी विधयवस्तु को यथार्थ मान लेने में बहुत बड़ा अन्तर है" ("सपीयरिस एण्ड रियलिटी", पृष्ठ 206-207)।

॥ देखें, शाकरभाष्य, 2. 3, 7।

3 यदिच लोक इयतापरिच्छिन्न वस्तु षटादि तद् अन्तवद् दृष्टम् (शाकरभाष्य, 2 : 2, 41)।

4 कुछ पुराणों में काल को नित्य माना है, "प्रकृतिः पुरुषवर्षव नित्यो गालश्च सततम्। (विष्णु पुराण)। किन्तु वैसाकि विद्यारण्य ने कहा है पुराणों का दृष्टिकोण वही है जो व्यावहारिक जगत् का है। पुराणस्थाविद्यादृष्टिः।

वह पहले से है और नये गिरे से उत्पन्न नहीं किया गया। इस आपत्ति के उत्तर में वि० यदि कार्य कारण में विद्यमान रहता है तो कारणरूप कर्ता की क्रिया उद्देश्यविहीन है, शंकर का कहना है कि "कर्ता की क्रिया का उद्देश्य यह समझना चाहिए कि वह कारणरूप द्रव्य को कार्य के रूप में लाने की व्यवस्था करती है।" कारण और कार्य में नैरन्तर्य भाव है अर्थात् ऐसा समय कभी नहीं आता कि कारण अपरिवर्तित रूप में बना रहे। क्योंकि यदि कारण कुछ समय तक इसी प्रकार अपरिवर्तित रूप में बना रहे और तब हुआ परिवर्तित हो तो इस आकस्मिक परिवर्तन का कोई कारण होना चाहिए जिसे हम नहीं जानते। इसलिए यह कहा गया है कि कारण निरन्तर कार्यरूप में परिवर्तित होता रहता है। यदि कारण कार्य भाव निरन्तर रहनेवासी वस्तु है तब कारण और कार्य दो भिन्न-भिन्न वस्तुएँ नहीं हईं और हम यह भी नहीं कह सकते कि एक दूसरे के रूप में परिणत हो जाता है। यह कहा गया है कि कार्य के अपने अन्दर एक प्रकार का 'अतिशय' रहता है<sup>1</sup> अर्थात् कार्य की ओर बढ़ने की शक्ति जिसके द्वारा यह कार्य को व्यक्तरूप में ला सकता है। शंकर का कहना है "यदि अतिशय से तुम्हारा तात्पर्य कार्य की उस पूर्ववर्ती अवस्था से है तो तुम अपने उस सिद्धान्त को छोड़ते हो कि कार्य कारण के अन्दर विद्यमान नहीं रहता। यदि इससे तुम्हारा तात्पर्य कारण की किसी ऐसी शक्ति में है जिसकी कल्पना इस तथ्य की व्याख्या के लिए नो गई है कि एक ही निर्णोक्त कार्य कारण से उत्पन्न होता है तब तुम्हें अवश्य मानना पड़ेगा कि यह शक्ति एक विशेष कार्य का ही निर्णय कर सकती है यदि यह न तो अन्य (अर्थात् कारण तथा कार्य के अतिरिक्त) है और न असत्स्वरूप ही है। क्योंकि यदि यह इन दोनों में से एक होती तो यह अन्य किसी वस्तु से भिन्न न होती जो या तो असत् है अथवा कारण तथा कार्य में भिन्न है (और तब यह किसी कार्य विशेष को उत्पन्न न कर पाती)। परिणाम यह निकला कि वह शक्ति उस शक्ति के अपने ही समान है।" इसके अतिरिक्त कारण केवलमात्र कार्य का पूर्ववर्ती ही नहीं है किन्तु उसका निर्माणकर्ता भी है। यदि कारण कार्य के अन्दर विद्यमान न हो तो कार्य दिखाई नहीं दे सकता। मिट्टी के पात्र में मिट्टी बराबर वर्तमान रहती है तथा कपड़े के अन्दर धागे भी बराबर विद्यमान रहते हैं। कारण और कार्य ऐसी दो भिन्न-भिन्न वस्तुएँ नहीं हैं जिन्हें घोंडे तथा गाय की भाँति पृथक्-पृथक् देखा जा सके। व्यक्त होने से पूर्व जो कार्य की अवस्था है और व्यक्त होने के पश्चात् जो अवस्था है इनका परस्पर भेद सापेक्ष है। कारण तथा कार्य एक ही वस्तु के दो भिन्न-भिन्न रूपों को प्रकट करते हैं और वस्तुतः एक ही प्रकृति के हैं।<sup>2</sup> यह कहा जाता है कि दो वस्तुएँ जब उनकी आकृतियों में परिवर्तन होता है तो व्यक्त होने तथा विलय होने से एक ही स्वरूप की नहीं हो सकती। शंकर का कहना है कि यह तर्क निरर्थक है। "व्यक्त होना वीचो से पौधों के उत्पन्न होने के समान उस पदार्थ का जो पहले से विद्यमान था केवल परिणमनमात्र है, एव तत्त्वमान अवयवों के एकत्र हो जाने से सोपाधिक है, और इसी प्रकार विलय भी केवल दृश्य अवस्था में परिणमन का नाम है जो उन्हीं अवयवों के तिरोभाव

1 भाष्यरमाप्य 2 1 18।

2 भाष्यरमाप्य 2 1 17।

के कारण होता है। यदि हमारा काम उनके अन्दर सत् से असत् और असत् से सत् की ओर संक्रमण को पहचानने का है, तब भ्रूण पीछे से उत्पन्न गनुष्य से भिन्न होता, एक युवा पुरुष बाल सफेद हो जाने पर बदल जाया करता और एक व्यक्ति का पिता अन्य किसी व्यक्ति का पिता नहीं हो सकता था।<sup>1</sup> बाह्य प्रतीति के कारण कोई वस्तु परिवर्तित नहीं होती। देवदत्त चाहे अपनी मुजाएं फँसाए चाहे सिकोड़ ले, रहेगा वही देवदत्त। "द्रव्य अपने में बने रहते हैं, उदाहरण के रूप में दूध छट्टा हो जाने पर भी दूध तो बना ही रहता है, इत्यादि। उनका नाम कार्य हो जाता है, और तब कार्य का कारण से भिन्न रूप में बिलम्ब नहीं कर सकते चाहे हम सौ वर्ष भी प्रयत्न करें। स्थिति यह है कि यदि कारण, जो अन्तिम कार्य तक किमी न किसी कार्य के रूप में प्रकट होता है, अपने अस्त होने से पूर्व विद्यमान रहता है और कारणरूप ही होता है।"<sup>2</sup> शंकर अपने मन को वस्त्र के दृष्टान्त द्वारा स्पष्ट करते हैं और तर्क करते हैं कि जब तक वस्त्र एक धान के रूप में लिपटा हुआ रहता है हम यह नहीं जान सकते कि यह कपड़ा ही है या कोई और वस्तु है और यदि यह जान भी जाए तो भी उसकी लम्बाई व चौड़ाई का तो ज्ञान होता ही नहीं, किन्तु उस धान के सुलभ पर ही पता लगता है कि यह कपड़ा है और इसकी लम्बाई-चौड़ाई क्या है। जिस प्रकार लिपटा हुआ वस्त्र तथा खुला हुआ वस्त्र एक-दूसरे से भिन्न नहीं हैं इसी प्रकार कारण तथा कार्य परस्पर भिन्न नहीं हैं।<sup>3</sup> कोई भी द्रव्य एक भिन्न रूप में प्रकट होने से अपने स्वरूप को नहीं छोड़ देता। प्रत्येक परिवर्तन किसी वस्तु का तथा उस वस्तु के अन्दर का परिवर्तन है। परस्पर असम्बद्ध वस्तु-विषयो के केवल एक-दूसरे के पश्चात् क्रम में आने से ही, जिनमें किसी सामान्य रूप में कोई सम्बन्ध नहीं है, वह परिवर्तन नहीं कहलाता। जो कुछ भी होता है वह केवल आकृति का परिवर्तन है। दही व मट्ठे के रूप में दूध की निरन्तर उपस्थिति तथा बूझ में बीज की स्थिति रूपनिरन्तरता माननी ही पड़ती है चाहे यह प्रत्यक्ष रूप में दिखाई दे, जैसा कि दूध व दही की अवस्था में, अथवा न दिखाई दे, जैसे कि बीज व बूझ के दृष्टान्त में। यहाँ तक भी कहा जा सकता है कि कारण ही एकमात्र यथार्थता है और कार्य सब प्रतीतिमात्र है।<sup>4</sup> शंकर का अभिमत सिद्धान्त है कि कारण और कार्य भिन्न-भिन्न नहीं हैं।<sup>5</sup> वे संक्रमण की क्रियाश्री को कारणों से कार्यों में, जो यथार्थसत्ता के सम्पूर्ण विकास के अतर्गत रहते हैं, अनुपूर्व श्रम के एक निश्चय सम्बन्ध में परिणत करते हैं जो कुछ प्रकार के ताकिक तथा विचारात्मक सम्बन्ध में विशेष रूप से पाया जाता है।<sup>6</sup>

1 शांकरभाष्य, 2 1, 18। 'द्वयुक्तं मिष्टम आप्तं दि वेदान्त', पृष्ठ 258-259।

2 शांकरभाष्य, 2 1, 18।

3 शांकरभाष्य, 2 - 1, 19।

4 यही।

5. कार्यकारणभेद अथवा सादात्म्य अथवा अनन्यत्व : देखें, शांकरभाष्य, 2 . 1, 14, 1 : 4, 14; और गीतापाठकृत कारिका, 3 : 15। सुरेन्द्ररत्न वातिक, पृष्ठ 258।

6. आधुनिक समय के कुछ वैज्ञानिक विवादात्मक धारणय विचारों को नहीं मानते, यथा गति और शक्ति, और किसी भी ऐसे वर्णनात्मक विषय को पर्याप्त मानते हैं जिसमें अन्तिम कारणकार्य-सम्बन्धी व्याख्या का कोई उचित न हो।

कारण-सम्बन्धी व्याख्या पूर्ण नहीं हो सकती। असंख्य परिभाषाएँ शृंखला के किमी भी प्रस्तुत अवयव के आगे और पीछे भी रहती हैं। प्रत्येक घटना उन अवस्थाओं का पीछे की ओर निर्देश करती है जिनके अन्दर से वह उत्पन्न हुई है। यह कहना कि 'क' 'ख' का कारण है 'ख' की व्याख्या नहीं है।<sup>1</sup> आदि कारण की कल्पना करना स्वच्छन्द कार्य है क्योंकि इसका तात्पर्य हुआ कि हम कारण-शृंखला के आदि की कल्पना कर लेते हैं जो आदि कुछ समय के लिए है। या तो आदि कारण का भी पूर्ववर्ती कारण है अन्यथा कारणकार्य-सम्बन्धी समस्त योजना तर्कमम्मत नहीं है। किन्तु यदि कोई आदि कारण नहीं है तो कारणकार्य-सम्बन्ध की व्याख्या अपूर्ण है। प्रकृति के तारतम्य को भ्रूण, वर्तमान तथा भविष्यत् में बाट देने के लिए हम विवश हैं। जो कुछ हमें मिलता है वह एक अविच्छिन्न प्रवाह है जो विरल शृंखला के आकार में परिणत हो गया है। हम 'क' नामक एक घटना से प्रारम्भ करते हैं जिसके पश्चात् 'ख' घटना आती है और इनके मध्य हम एक सम्बन्ध स्थापन करने का प्रयत्न करते हैं। कारण-कार्य-सम्बन्ध का विभाम प्रतीतिरूप घटनाओं की व्याख्या अधिक से अधिक तभी तक कर सकता है जब तक हम उन्हें यह समझते हैं कि ये परस्पर के सम्बन्ध द्वारा निर्णीत हैं और इनमें उस परमतत्त्व का समावेश नहीं करते जो कि निर्णीत घटनाओं से अन्यतम नहीं है। इसके साथ इतना और जोड़ना होगा कि कारणकार्यभाव एक प्रकार का सम्बन्ध है और जितने भी सम्बन्ध हैं वे अन्त में जाकर बुद्धिगम्य नहीं रहते। यदि कारणकार्य का नियम निरपेक्ष होता तो कारणकार्य की शृंखला किसी भी अवस्था में तुरन्त पहचान में नहीं आ सकती थी। किन्तु श्रुति हमें निश्चय दिलाती है कि हम इससे बाहर निकल सकते हैं।<sup>2</sup>

1. तुलना कीजिए, कैम्बेले - "किसी भी विद्यान में कारणकार्य-सम्बन्ध का उपयोग इस विषय में स्वीकृति का सूचक है कि ज्ञान अपूर्ण है" ('फिजिक्स, दि एलिमेंटस्', पृष्ठ 67)।

2. याकर प्रश्न उठाते हैं कि किस प्रकार एक कार्य जो अणु से मिलकर बना हुआ द्रव्य है कारण में रहता धताया जाता है, अर्थात् उन भौतिक अणु के अन्दर जिनसे मिलकर यह बना है। क्या यह सब अणु को एक साथ मिलाकर उनमें विद्यमान रहता है या प्रत्येक विशेष अणु में? "यदि आप कहें कि यह सब अणु में एक साथ रहता है तो इसका तात्पर्य यह होता है कि संपूर्ण पदार्थ का उसके असली रूप में प्रत्यक्ष नहीं हो सकता क्योंकि यह असम्भव है कि सब अणु प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करने-वाली इन्द्रियों के सम्पर्क में आ सकें, और यह भी नहीं कहा जा सकता कि संपूर्ण पदार्थ का बोध केवल कुछ अणु के ही द्वारा हो जाता है, क्योंकि अनेकत्व का बोध, जो कि इन ममस्त माधुरी में एक साथ मिलने पर रहता है, तब तक नहीं होता जब तक केवल कतिपय अणु का ही बोध होता है। यदि यह कल्पना की जाए कि संपूर्ण इकाई सब अणु में मध्यवर्ती अणु के अणु की मध्यस्थता के द्वारा रहती है तब हमें प्रारम्भिक मुख्य अणु की अपेक्षा अन्य अणु की भी कल्पना करनी होगी, क्योंकि जिससे कि उन अन्य अणु के द्वारा पूर्ण इकाई उन प्रारम्भिक मुख्य अणु में उपस्थित रह सके। दृष्टान्त रूप में एक तलवार म्यान के अणु के अतिरिक्त तथा शिन्न अणु के द्वारा मारी म्यान में बराबर स्थापित रहती है। इस प्रकार हम एक प्रकार की पञ्चाद्गति में पहुँच जाते हैं क्योंकि किस प्रकार पूर्ण इकाई कतिपय स्प्रुत्त अणु के अन्दर रहती है इसके लिए हमें सदा ही अधिकतर अणु की कल्पना करनी होगी। यदि हम दूसरे विवक्ष्य को मानते हैं, अर्थात् पूर्ण इकाई प्रत्येक विशिष्ट अणु में रहती है, तब जनेक इकाइया उत्पन्न हो जाएगी। यदि प्रतिपक्षी फिर कहता है कि पूर्ण इकाई प्रत्येक अणु में पूर्ण रूप में उपस्थित रहती है, जिस प्रकार कि गाय का जातिगत रूप प्रत्येक गाय में पूर्ण रूप में उपस्थित रहता है तो हम कहते हैं कि गाय के जातिगत गुण प्रत्येक गाय में स्पष्ट रूप से देने जाते हैं, किन्तु प्रत्येक विशिष्ट अणु में इस प्रकार में पूर्ण इकाई का प्रत्यक्ष नहीं होता। यदि पूर्ण इकाई प्रत्येक अणु में पूर्ण रूप से उपस्थित रहती तो परिणाम यह होता कि पूर्ण इकाई किसी भी एक अणु विशेष के द्वारा कार्य को उत्पन्न कर सकती थी। दृष्टान्त के लिए ऐसी अवस्था में एक गाय अपने मीग अथवा

गोडपाद की युक्तियों<sup>1</sup> को शंकर स्वीकार करते हैं। चूंकि कारण और कार्य एक ही हैं इसलिए परिवर्तन तथा कारणकार्य भाव केवल प्रतीति मात्र हैं। चूंकि कारण हमारी बुद्धि के स्वयं संगठन के मूल में है इसलिए हम उनको पूर्ववर्ती घटनाओं के द्वारा कारण कार्य-सम्बन्धी विभाग की घटनाओं का निर्णय करने में विवश हैं। "कारण और कार्य के मध्य अभेद की कल्पना करने का हेतु यह तथ्य है कि बोधग्रहण के ऊपर कारण और कार्य संयुक्त रूप से प्रभाव डालते हैं।"<sup>2</sup> इसके ऊपर टीका करते हुए आनन्दगिरि कहता है : "हम कारण और कार्य के आधार की कल्पना करते हैं केवलमात्र इसी आधार पर नहीं कि एक विशेष वस्तु का वास्तविक अस्तित्व दूसरी वस्तु के अस्तित्व के ऊपर निर्भर करता है, किन्तु उसका एक अतिरिक्त आधार मानसिक अस्तित्व है क्योंकि एक का चैतन्य दूसरे के चैतन्य के बिना सम्भव नहीं है।" यदि हम कारणकार्यभाव के सिद्धान्त को इस प्रकार से कहें कि जिसमें परस्पर विरोध न हो तो हमें ज्ञात होगा कि इसमें परिवर्तन की आवश्यकता है जब तक कि इसमें तादात्म्य के सिद्धान्त के साथ समानता न आ जाए और तब यह अधिकतर विज्ञान और साधारण बुद्धि के लिए किसी प्रयोजन का नहीं रहता। और जब इसकी यथार्थरूप में कल्पना की जाए तो यह सर्वथा अनुपयुक्त सिद्ध होगा; और यदि यह उपयोगी है तो यह सत्य नहीं है।

प्रत्येक सीमित पदार्थ इस प्रकार के विरोध को प्रस्तुत करता है कि वह केवल सीमित ही नहीं है अर्थात् अपने तक ही सीमित नहीं है, किन्तु सापेक्ष भी है, इन अर्थों में कि वह अन्य के ऊपर आश्रित है। अनुभूत पदार्थों में से कोई भी स्थानिर्णीत अथवा आत्म-निर्भर नहीं है प्रत्येक विषय (पदार्थ) अपने से गुजरकर अन्य पदार्थ में परिणत होने की प्रवृत्ति रखता है। जो सीमित है वह अस्थायी सत्त्व है और सदा अपने से अतीत होने का प्रयत्न करता है। जगत् का यह स्वरूप इस विषय का संकेत करने के लिए पर्याप्त है कि यह जगत् प्रतीतिस्वरूप अथवा माया है। परिवर्तन अथार्थ है क्योंकि यह अस्थिरता, न्यूनता और अपूर्णता का उपसर्गण है। परिवर्तन अन्य हो जाना तथा बदल-बदल है, अर्थात् विरोध तथा संघर्ष है। जो कुछ भी परिवर्तित होता है, उसके हिस्से हैं जो अपनी सत्ता को बतलाते हैं और अस्तित्व को विभाज्य और भेद का स्थान बना देते हैं। प्लेटो परिवर्तन को केवल ज्ञान के रूप में मानता है और अस्तु उसे साक्षात्कार की ओर प्रवृत्ति के रूप में मानता है किन्तु दोनों ही यथार्थसत्ता को अपरिवर्तनशील मानते हैं। यह मत है कि अस्तु ईश्वर को क्रियात्मक शक्ति के रूप में मानता है किन्तु यह क्रिया-त्मक शक्ति अपरिवर्तनशील है और शक्ति कोई कार्य नहीं करती। शंकर की दृष्टि में यथार्थसत्ता निर्विकार है जिसमें किसी प्रकार का बदल-बदल नहीं हो सकता, वह सत् में इतनी पूर्ण है कि सर्वदा ही सत्स्वरूप है और सदा के लिए अपने को विध्याम को अवस्था में स्थिर रखती है। इसमें कोई न्यूनता नहीं है, किसी वस्तु की इसे आवश्यकता नहीं है, और इस प्रकार किसी प्रकार के परिवर्तन अथवा द्वंद्व का प्रश्न ही नहीं उठता। ब्रैडले की दृष्टि में "जो सम्पूर्ण अर्थों में यथार्थ है वह घटि नहीं करता अर्थात् अचल है।"

हमारा अनुभव परस्पर विरोधी है और यथार्थ नहीं है, क्योंकि यथार्थसत्ता के लिए कम-से-कम स्वसंगत होना आवश्यक है। शंकर की परिभाषा में यथार्थसत्ता एक ही

पृष्ठ से भी दूध टे सकती थी। किन्तु ऐसी बात होगी देखी नहीं गई।" रामदास सम्बन्ध की समीक्षा के लिए, जो कारण व कार्य को परस्पर बाधता है, देखें, शांकरभाष्य, 2 : 1, 18।

1 देखें, शांकरभाष्य, कारिका पर, 4 : 11-20; 4 : 40।

2 शांकरभाष्य, 2 : 1, 15, तथा इसके ऊपर आनन्दगिरि की टीका।

हो सकती है, जो अद्वैत है, किन्तु हमारा अनुभव विविध प्रकार का तथा परस्पर विरोधी है। यथार्थसत्ता हमारी इन्द्रियो का विषय नहीं है। यह सत्य ज्ञान की भी विषय वस्तु नहीं है क्योंकि ज्ञान को यथार्थसत्ता के विचार के अतिरिक्त प्रामाणिक नहीं समझा जा सकता। यह अपरिवर्तनीय तथा निरपेक्ष है, जोकि अनुभव के अन्दर अपने समस्त ध्यवन रूपों में तादात्म्य रूप से रहता है। और समस्त प्रतीति रूप ज्ञान का आधार तथा अधिष्ठान है। अनुभूति रूप जगत् नाम रूप से युक्त है<sup>1</sup> तथा देश, काल के सम्बन्धों से आवद्ध है, तथा ये सम्बन्ध अन्तरहित प्रकार से अपने अन्दर क्षीण शक्ति होते जाते हैं। किसी भी घटना को लें उसका भूतकाल तथा भविष्य दोनों ही अन्तरहित हैं—उसका कभी अन्त नहीं और कहीं अन्त नहीं है। यह झूठी आशा बघाने वाली अन्तविहीनता, जो इसे अयथार्थ बनाती है, आत्मा को प्रेरणा देती है कि वह निरपेक्ष परमसत्ता को जानने का ही आग्रह करे।

## 26. ब्रह्म

“काल का चक्र तीव्र गति से घूम रहा है, जीवन क्षणभंगुर है, और सब कुछ परिवर्तन के अधीन है।” कोई भी वस्तु सत् नहीं है, सब कुछ प्रवाह रूप है। ऊपर की ओर उठने का सघर्ष, यथार्थसत्ता की खोज, सत्य को जानने की चेष्टा इन सबका आशय यह है कि यह प्रवाह रूप जीवनधारा ही सब कुछ नहीं है। तर्कशास्त्र-सम्बन्धी, विश्व-विज्ञानसम्बन्धी और नीतिशास्त्र-सम्बन्धी सभी हेतु इस विषय की ओर निर्देश करते हैं कि इस सान्त जगत् से कहीं अधिक महान् कोई न कोई सत्ता अवश्य है। सान्त जगत् की सीमाओं से बचकर निकल भागने का प्रयत्न उस चेतनता की ओर संकेत करता है कि यह सान्त जगत् अपने आप में यथार्थ नहीं है। विचार करने पर जिस विषय की आवश्यकता अनुभव होती है वह यह है कि हम एक निरपेक्ष यथार्थसत्ता के अस्तित्व को मानने के लिए विवश हैं। जैसा कि डेस्कार्ट ने कहा है कि अनन्त रूप से पूर्ण सत्ता के भाव की धारणा तभी बन जाती है कि हमें अपनी परिमित शक्ति की स्वीकृति विवश होकर अंगीकार करनी पड़ती है।<sup>2</sup> कोई भी यथार्थ में अभावात्मक निर्णय केवल अभावात्मक होता है। “जहाँ कहीं हम किसी वस्तु का उसे अयथार्थ समझकर निराकरण करते हैं तो हम ऐसा किसी अन्य यथार्थसत्ता के सम्बन्ध से ही करते हैं।”<sup>3</sup> भावात्मक के कारण से ही हम अभावात्मक का बहिष्कार करते हैं। कोई वस्तु ‘नहीं है’, इसका तात्पर्य ही यह है कि किसी भावात्मक वस्तु का अस्तित्व भी अवश्य है। यदि हम यथार्थ तथा अयथार्थ दोनों को ही न मानें तो हम शून्यता पर जा पहुँचते हैं। जहाँ शंकर बौद्धमत के इस विचार के साथ इस अंश में सहमत हैं कि सब वस्तुएँ बराबर परिवर्तित होती रहती हैं वहाँ वे एक इन्द्रियातीत यथार्थसत्ता की मांग करते हैं जो परिवर्तनशील जगत् के अन्तर्गत नहीं है। हमें एक ऐसी किसी वस्तु की यथार्थता की मांग है जिसे अन्य किसी वस्तु के समर्थन अथवा नहायता की आवश्यकता न हो। यहाँ तक कि यदि हम समस्त विश्व को केवल काल्पनिक ही मान लें तो भी उस कल्पना का कुछ न कुछ आधार होना आवश्यक है।<sup>4</sup> क्योंकि कल्पनात्मक वस्तुएँ भी विना किसी आधार के मध्य आकाश में नहीं तैर सकती।

1 शांकरभाष्य, 1 3, 41।

2 ‘मेडिटेशन्स’ पृष्ठ 4।

3 शांकरभाष्य, 3 2, 22।

4 सर्वकल्पनामूलत्वात् (3 2, 22)।

यदि इस प्रकार की कोई यथार्थसत्ता नहीं है अर्थात् जिसे हम यथार्थसत्ता समझते हैं वह भी यदि उत्पन्न कार्य है तो इस जगत् के अन्दर या बाहर बिल्कुल ही यथार्थसत्ता नहीं हो सकती।<sup>1</sup> वेदों में जो धार्मिक अनुभव अंकित हैं वे हमें कम से कम इतना तो निरुचय के माध्यम बताते हैं कि ऐसी एक यथार्थसत्ता है जो अनादि और अनन्त है। ऋग्वेद का कथन कि "भारतीय कभी भी तात्त्विकीय प्रमाण<sup>2</sup> के बन्धन में नहीं फसे" सर्वथा अनुचित है। शंकर के लेखों में जहाँ तक ब्रह्म के विषय में तात्त्विक प्रमाण उपलब्ध है यह निःसन्देह तात्त्विकीय प्रमाण है। हम एक निरपेक्ष यथार्थसत्ता की स्थापना करने के लिए विवश हैं, अन्यथा हमारे ज्ञान तथा अनुभव का पूरा ढाँचा ही खण्डित हो जाएगा। प्रतिज्ञा की विधि में शंकर अत्यन्त मौनिकता तथा प्रत्यग्रता प्रदर्शित करते हैं। वे ईश्वरोप ज्ञान के अन्य दार्शनिकों के समान ईश्वर के गुणों के विषय में विचार-विमर्श के साथ अपनी बात आरम्भ नहीं करते। वे उन हेतुओं की भी न केवल उपेक्षा ही करते हैं अपितु समीक्षा भी करते हैं जो एक महान् प्रथम कारण और ससार के स्रष्टा के पक्ष में उपस्थित किए जाते हैं। उनकी दृष्टि में अविकृत अनुभव (साक्षात्कार) ही आधार रूप तथ्य है। यही सर्वोच्च धार्मिक अन्तर्दृष्टि है। यह मनुष्य की आध्यात्मिक यथार्थसत्ता की अभिज्ञता का प्रमाण (यदि इसे प्रमाण की संज्ञा दी जाए) उपस्थित करता है। ब्रह्म प्रत्येक मनुष्य के लिए सदा विद्यमान है और जीवन का सार्वभौम व्यापक तथ्य है। यदि इसके लिए किसी तर्कसम्मत प्रमाण की आवश्यकता हो तो शंकर निर्देश करते हैं कि मन सापेक्ष सत्ता में विद्यमान नहीं पा सकता, अर्थात् अनुभव की व्याख्या ब्रह्म की धारणा के आधार के अतिरिक्त होना असम्भव है।

कारणकार्य के सिद्धान्त का वर्णन करते हुए शंकर कारण-सम्बन्धी स्वरूप को स्वभाव अथवा सामान्य या व्याप्ति प्रतिपादन करते हैं जबकि कार्य को एक उपाधि, अवस्था अथवा विशेष मानते हैं।<sup>3</sup> "इस जगत् में अनेक सामान्य अपने विशेषों सहित हैं, चैतन्यमहित तथा चैतन्यविहीन। ये समस्त सामान्य अपनी श्रेणीबद्ध शृंखलाओं में एक ही सामान्य में अर्थात् ब्रह्म की बुद्धि के पुञ्जस्वरूप के अन्तर्गत हैं, और इसी रूप में उनका बोध ग्रहण होता है।"<sup>4</sup> इस सर्वव्यापक यथार्थसत्ता के स्वरूप को समझ लेने का तात्पर्य यह है कि उसके अन्तर्गत जितने विशेषण हैं उन्हे भी समझ लिया।<sup>5</sup>

ब्रह्म को यथार्थसत्ता का नाम देने का तात्पर्य यह है कि वह प्रतीति रूप, दैशिक, भौतिक और चैतन्य जगत् सबसे भिन्न है।<sup>6</sup> ब्रह्म वह है जिसके बारे में मान लिया जाता है कि वह मूलभूत है यद्यपि यह किसी भी अर्थ में द्रव्य नहीं है।<sup>7</sup> इसके अस्तित्व के लिए किसी देश के भाग विशेष की आवश्यकता नहीं, यद्यपि यह कहा जा सकता है कि यह सर्वत्र विद्यमान है क्योंकि सब वस्तुएँ उसकी ओर संकेत करती हैं

1 शांकरभाष्य, 2 : 3, 7।

2 'अगुमन् विरटम आह रि वेदाना', पृष्ठ 123।

3 शांकरभाष्य, 2 : 3, 9।

4 अनेसा हि विनयणाः चैतनाचेतवस्थाः सामान्यविशेषाः ; तथा पारम्पर्यगत्या एवमिहम् महामामान्ये अन्तर्भावः प्रशानयने -- (शांकरभाष्य, बृहदारण्यक उपनिषद् 2 : 4, 9)। तुलना कीजिए, प्लेटो के श्रेय-सम्बन्धी विचार से जो अन्य सब विचारों का आधार है।

5 सामान्यस्य ग्रहणैव तद्वशा विशेषा गृहीता भवन्ति (शांकरभाष्य, बृहदारण्यक उपनिषद्, 2 : 4, 7)।

6 शांकरभाष्य, 4 : 3, 14।

7 वेदान्त परिभाषा I।

तथा उसके ऊपर निर्भर करती हैं। चूँकि यह स्वयं कोई वस्तु नहीं है अन्य किसी वस्तु के साथ इसके वैशिक सम्बन्ध नहीं हो सकते और इसीलिए यह कही भी नहीं है। यह कारण नहीं है क्योंकि उसका अर्थ होगा कालिक सम्बन्धों का समावेश।<sup>1</sup> इसका स्वरूप अव्याख्येय है क्योंकि जब कभी हम इसके विषय में कुछ कहेंगे तो उनका तात्पर्य होगा कि हम इसे एक वस्तु का रूप दे देते हैं। हम इसके विषय में कथन कर सकते हैं यद्यपि हम इसका ठीक-ठीक वर्णन नहीं कर सकते और न इसका तात्त्विक ज्ञान ही प्राप्त कर सकते हैं।<sup>2</sup> यदि सीमित शक्ति वाला मनुष्य ब्रह्मा को पूर्ण रूप में समझ सकता है तो या तो हमारा बोध तात्त्विक रूप में अनन्त हो या फिर ब्रह्म अनन्त नहीं हो सकता। "प्रत्येक शब्द जिसका प्रयोग किसी वस्तु का द्योतन करने के वास्ते किया जाता है उस वस्तु का द्योतन किसी न किसी जाति (वर्ग) अथवा कर्म अथवा गुण अथवा सम्बन्ध की किसी वृत्ति विशेष के साथ साहचर्ययुक्त रूप में करता है।"<sup>3</sup> ब्रह्मा की कोई जाति नहीं उसमें कुछ गुण नहीं, वह कर्म नहीं करता और किसी अन्य वस्तु के साथ वह सम्बद्ध नहीं है। यह अपने समान किसी अन्य प्रकार से अथवा अन्य किसी प्रकार से भी सर्वथा भिन्न है और न उसके अन्दर आन्तरिक विविधता है।<sup>4</sup> उदाहरण के रूप में एक वृक्ष के पत्तों, फूलों तथा फलों में आन्तरिक विविधता पाई जाती है वह अन्य वृक्षों के साथ समानता रखता है तथा भिन्न प्रकार के पदार्थों तथा पत्थरों से असमानता रखता है।<sup>5</sup> ब्रह्मा के समान अन्य कुछ नहीं है, उससे भिन्न भी कुछ नहीं है और अन्त स्थित भेदभाव भी कुछ नहीं है, क्योंकि ये सब व्यावहारिक भेद हैं। चूँकि यह समस्त व्यावहारिक सत्ताओं से विपरीत गुण है इसलिए यह हमारे सम्मुख वस्तुओं के प्रति नेति-नेति, अर्थात् निषेधात्मक, रूप में ही प्रस्तुत किया जाता है। शकर इसे अद्वितीयभाव के अतिरिक्त अर्थों में 'एक' कहकर लक्षित करने को भी उद्यत नहीं हैं किन्तु इसे अद्वैत नाम से पुकारते हैं। यह "सम्पूर्णरूप में अन्य" है किन्तु असत् नहीं।<sup>6</sup> यद्यपि जिन शब्दों का प्रयोग किया जाता है वे निषेधात्मक हैं तो भी उनका

1 तुलना कीजिए, कार्यकारणव्यतिरिक्तस्यात्मन सद्भाव "अज्ञानायाविससा-धर्मातीतत्व विधेय (शाकरभाष्य, 3 3, 36)।

2 शाकरभाष्य, 3 2 23।

3 अगबदगीता पर शाकरभाष्य, 13 12।

4 सजातीयविजातीयत्वगतभेदरहितम्।

5 देखें शाकरभाष्य, 1 3, 1, 2 1, 14। पञ्चदशी, 2 20। इडोल्फ आर्टो

वि आइडिया आफ दि टूली, अ ग्री अ नुवाद, पृष्ठ 25। प्लेटो सत् तथा परिणामन में भी आगे बत-  
कर श्रयम नक पञ्चता <sup>6</sup>। प्लेटिनम निरपक्ष सत्ता को अभी तक उद्देश्य तथा विधेय के मध्य में अधिभक्त शून्य इमीलिंग समस्त भेदभाव से ऊपर के रूप में जानने की चेष्टा करता है। "यह निरपक्ष परमसत्ता उन वस्तुओं में से एक भी नहीं है जिनका वि यह आदि ज्ञात है। इसका स्वरूप ऐसा है कि इसमें विषय में निश्चित रूप से कुछ नहीं कहा जा सकता—अर्थात् अस्तित्वरहित, तत्त्व के विपरीत जीवन या अभाव—इसीलिए यह वह है जो इन सबमें अतीत है। "एक बार जब तुमने उनके लिए श्रेय शब्द का प्रयोग करना दिया तो फिर इसके अतिरिक्त और किसी निश्चय को इनके आगे जोड़ने की आवश्यकता नहीं क्योंकि और कुछ भी जोड़ने में तुम उक्त अर्थ में उसकी न्यूनता का ब्रह्मण करते हो। यहाँ तक भी मत कहो कि इनके अन्दर जोड़ की प्रक्रिया है। क्योंकि उनमें भी तुम इनके अन्त-विभाग का भाव का समझना करना दोगे" ('एनीडट' 3 8 10 अ ग्री अ नुवाद, मैफकेन्ना, उद 2 पृष्ठ 134, 135)। अलेक्जेंडर द फ्रीमेड एक ऐसे लक्ष्यविदु पर पहुँच जाता है जहाँ पहुँचकर सर्वोपरि सत्ता को उस रूप में नहीं कि यह तथा है अपितु इस रूप में समझा जाता है कि यह क्या नहीं है।

6 वा. र. मन्तातीतत्वमपि ब्रह्मणो नाभावानि प्रायेणाभिधीयते (शाकरभाष्य, 3 2, 22)।



जो आशय होता है वह यह है कि वह महान् भावात्मक है। निषेध केवल अभाव (अनुपस्थिति) का समर्थन-मात्र है; वह असत् (अप्राणी) है क्योंकि यह ऐसी सत्ता (प्राणी) नहीं है जो हमें अनुभविक जगत् में मिलती है। इसका तात्पर्य यह नहीं है कि यह विपुल शून्यरूप है क्योंकि निषेधात्मक का तभी कुछ अर्थ होता है जबकि भावात्मक के स्वरूप में उसका प्रयोग किया जाए। उपनिषदें तथा गणक<sup>1</sup> भी ब्रह्म के रूप का वर्णन करते हुए जब कहते हैं कि वह न तो सत् है और न असत् है तो उसका तात्पर्य होता है कि यह प्रयोग उन अर्थों के दृष्टिकोण से है जिस दृष्टिकोण से हम अनुभवीजगत् की भावात्मक तथा अभावात्मक वस्तुओं को जानते हैं। अधिक से अधिक हम यही कह सकते हैं कि असत् वस्तु ब्रह्म नहीं है किन्तु यह नहीं कह सकते कि ब्रह्म है क्या। यह, स्थिरता, परिवर्तन, सम्पूर्ण इकाई अथवा एक भाग, सापेक्ष और निरपेक्ष, सीमित और असीम इत्यादि समस्त परस्पर-विरोधी भावों के ऊपर अधिष्ठित पराधीन्य से अतीत है। सीमित वस्तु सदा ही अपने से ऊपर की ओर बढ़ती है किन्तु ऐसी कोई वस्तु नहीं है जिस तक अनन्त पहुँच सके। और यदि यह ऐसा करता है तो फिर वह अनन्त न रहेगा। यदि हम इसे अनन्त कहते हैं तो इसे सीमित के केवल निषेधात्मक रूप के समान न मानना चाहिए। जब तक हम औपचारिक और सीमित के भाव का विचार सर्वथा ही नहीं त्याग देते तब तक ब्रह्म के स्वरूप को नहीं समझ सकते। पूजिक व्यक्तिता का साक्षात्कार बिना अनात्म-प्रदायी की सीमाबद्ध संकल्पनाओं के नहीं हो सकता इसीलिए निरपेक्ष परमाधीनता कोई व्यक्तिव नहीं है। और यदि हम व्यक्तिता की परिभाषा का प्रयोग किसी अर्थ में करते हैं जिसके अनुसार इसका अर्थ किसीके ऊपर अधिष्ठित होना आवश्यक नहीं, तब यह उसका अनुचित प्रयोग है। जब हम उस निरपेक्ष सत्ता के लिए निर्गुण शब्द का प्रयोग करते हैं तब समझा अर्थ केवल यही होता है कि यह अनुभविक जगत् से अतीत है, क्योंकि गुणों की उत्पत्ति प्रकृति से है और निरपेक्ष ब्रह्म उससे अवेद्य या उच्च कोटि का है। गुण विषय का विशेषण बताते हैं और ईश्वर विषय नहीं है; विषय (ज्ञेय पदार्थ) उत्पन्न होते तथा विनष्ट होते हैं किन्तु धर्मार्थसत्ता सब परिवर्तनों के अन्दर स्थिररूप से बराबर विद्यमान रहती है। इस प्रकार यह गुणों अथवा प्रतीतिकरूप से अतीत है। इस निरपेक्ष सत्ता की इसी कारण से केवल अग्र्यस्वरूप नहीं समझ लेना चाहिए। इस प्रकार उपनिषद् कहती है, "निर्गुण गुणों" ब्रह्म का स्वरूप परम चेतन्य का है और तो भी वह कुछ नहीं जानता, क्योंकि व्यावहारिक बोधग्रहण अन्तःकरण का परिवर्तित रूप है।<sup>2</sup> इसके अतिरिक्त ज्ञान इसका गारतन्त्र है, गुण नहीं है।<sup>3</sup> यह इस अर्थ में निरपेक्ष नहीं है कि जो काल के अन्दर अपरिवर्तनशील रूप में निरन्तर विद्यमान रहता है, जैसे परमेनिडीज की 'निश्चल सत्ता'—एक चिन्तनहीन निश्चल स्थावर द्रव्य, जिसका प्लेटो ने अपने 'मोनिस्ट' नामक ग्रन्थ में उपहास किया है।<sup>4</sup> किन्तु यह नित्यस्वरूप नितान्त काला-

1 अथ उपनिषद् पर भाकरभाष्य, 4. 1।

2 वैश्वानरि गिषोदा ने कहा "ऐसी प्रथा जिसके अन्दर ईश्वर का सारतन्त्र निहित है उसे हमारी दृष्टि तथा बुद्धि से चिन्न होना चाहिए और इन दोनों में शोक को सम्भवता के अतिरिक्त अर्थ नहीं जग में समझना नहीं हो सकती है जैसे ही जैसे निःकारणीय नष्टगुण कुले (शुद्धक) तथा मोक्ष के अर्थ में और कोई सफलता नहीं है" (एगिन्स, 1 : 17, स्कॉलियस)।

3 रामानुज तथा वैश्वानरि की भाषणा, "सर्वत्र ज्ञानमन्त ब्रह्म" के, ज्ञान के आधार रूप में करते हैं। गुणता कीविषय, निरपेक्ष विज्ञान मान्य ब्रह्म स्वरूपी विज्ञानरूपेण जानाभय एवांतः (विश्वनाथशुभ सिद्धांतमुक्तवली, पृष्ठ 49)।

4 पृष्ठ 249।

वाधितना और निष्कलकता के अर्थों में है। यह नित्य है क्योंकि इसकी पूर्णता और निर्दोषता का काल से कोई सम्बन्ध नहीं है।<sup>1</sup> वह अनुक्रम जो वस्तुओं तथा घटनाओं को काल-सम्बन्धी व्यवस्था में परस्पर सम्बद्ध रखता है उसका उक्त सत्ता के लिए कोई महत्त्व नहीं है। यह नित्य स्थिरता है जिसके लिए कालपरक सब सम्बन्ध असंगत है। इसका वर्णन केवलमात्र अपनी अन्यता से भी भिन्नरूप में निषेधात्मक रूप में किया जा सकता है। यह सत् है जिसका तात्पर्य यह है कि यह असत् नहीं है। यह चित् (चैतन्य) है जिसका तात्पर्य है कि यह अचित्त नहीं है।<sup>2</sup> यह आनन्द है जिसका तात्पर्य है कि यह दुःखस्वरूप नहीं है। यह यथार्थ है जिसका तात्पर्य है कि यह प्रामाणिक सत् है। यह अपने सत्स्वरूप में कभी विनष्ट नहीं होता, क्योंकि इसे अपने इस रूप में सुरक्षित रखने के लिए अन्य किसी वस्तु की आवश्यकता नहीं। यह बाहर से अपने अन्दर किसी पदार्थ का समावेश नहीं करता क्योंकि उस अवस्था में सत् के अन्तर्गत असत् भी आ जाएगा। इसके अन्दर प्रथम और अन्तिम कुछ नहीं है। यह कभी उन्मीलित नहीं होता, कभी प्रकट नहीं करता, कभी परिष्कृत नहीं होता, व्यक्त नहीं होता, बढ़ता नहीं और न परिवर्तित होता है, क्योंकि यह बराबर आत्मप्रत्ययरूप है। इसे हिंस्रो से बनी एक पूर्ण इकाई के रूप में नहीं माना जा सकता क्योंकि यह स्वरूप से एकरस है।<sup>3</sup> यह यथार्थ है तो भी ससार के स्वरूप से विहीन है।<sup>4</sup> इस प्रकार की सत्ता निःसन्देह भौतिक, परिमित तथा खण्डात्मक नहीं हो सकती। एक नित्य स्थायी सत्ता जिसमें कोई भी न्यूनता न हो, चित्स्वरूप ही होगी। इस प्रकार की एक प्रामाणिक सत् तथा आदर्शता की पूर्णता स्वयं ही उन्मुक्त प्रसाद अर्थात् आनन्द रूप होगी।<sup>5</sup> समस्त मानवीय आनन्द ब्रह्मानन्द का ही रूप है।<sup>6</sup> यह सर्वोत्कृष्ट सत्य है, निर्दोष सत् है, और पूर्णतम रूप से मुक्त है।

आत्मा तथा ब्रह्म दोनों में सत् के सब लक्षण यथा चैतन्य, सर्वव्यापकता और आनन्द एक समान पाए जाते हैं। आत्मा ब्रह्म है। जो विशुद्ध विषयी रूप है वही विशुद्ध विषयरूप है। ब्रह्म केवल अमूर्त रूप सत् प्रतीत होता है वैसे ही जैसे बुद्धि की आत्मा को आत्मा केवल आत्मनिष्ठतामात्र प्रतीत होती है। जब हम उस परम निरपेक्षता को सब प्रकार के आवरणों से पृथक् करके देखते हैं तो हमें अनुभव होता है कि यह सर्वथा परिमार्जित हो गई है और इस प्रकार यह लगभग शून्यमात्र रह गई है क्या इस अवशेष को, जो असत् हो गया है, ससार की सर्वश्रेष्ठ यथार्थसत्ता करके मान सकते हैं? "तो क्या फिर ब्रह्म असत् है? नहीं, क्योंकि यहाँ तक कि कल्पनात्मक वस्तुएँ भी अपनी कल्पना

1. तुलना कीजिए, स्पिनोजा "नित्यत्व की व्याख्या काल की परिभाषा में नहीं की जा सकती और न काल के साथ ही इसका कोई सम्बन्ध हो सकता है" ('एथिक्स', 5 1 स्कोलियम)। ब्रह्मा का निकोलस श्वर की अनन्तता तथा ससार की अपारता में भेद करता है। जिस प्रकार अनन्तता का सम्बन्ध सीमाविहीनता के साथ है उसी प्रकार नित्यता का सम्बन्ध निरन्तरता के साथ है।

2. जडवराहित्यम्। ड्यूसन ने चैतन्यकी परिभाषा इस प्रकार की है 'एत एसी क्षमता जो प्रवृत्ति के अन्तर्गत समस्त गति तथा परिवर्तन के मूल में विद्यमान है और उदाहरण के लिए जिसे जनस्पृतिभा में भी घटाया गया है और इस प्रकार इसका तात्पर्य यह हुआ कि यह बाह्य प्रभावों की प्रतिजिया है यही वह क्षमता है जो अपने श्रेष्ठतम विकास में अपने को मानवीय बुद्धि, अर्थात् आत्मा के रूप में अभिव्यक्त करती है' ('ड्यूसन सिस्टम आफ दि वेदान्त', पृष्ठ 59)।

3 शंकरभाष्य, 1 3, 1।

4 निष्प्रपञ्चसदात्मत्वम् (शंकरभाष्य, 2 1, 6)।

5 शंकरभाष्य, 1 1, 12, 3 : 3, 11 13, तैत्तिरीयोपनिषद्, 2 7।

6 बृहदारण्यका उपनिषद्, 4 3, 32।

के लिए कुछ न कुछ आधार रखती है।<sup>1</sup> यदि किसी वस्तु का अस्तित्व है तो ब्रह्म को यथार्थमत्ता मानना ही होगा। ब्रह्म के सम्बन्ध में यह हमारा अपना मानवीय भाव है जो रिक्त प्रतीत होता है किन्तु ब्रह्म अपने-आपमें रिक्त नहीं है। वह तो अत्यन्त पूर्ण यथार्थ-सत्ता है। शेषों में सर्वथा शून्य ब्रह्म, जिस तक हम बराबर प्रतिषेधात्मक धारणा के द्वारा ही पहुंचते हैं अर्थात् 'न मोटा, न पतला, न छोटा, न लम्बा,<sup>2</sup> "जिसे न अक्षयिन्द्रिय द्वारा सुना जा सके, न स्वप्नोन्द्रिय द्वारा स्पर्श किया जा सके,"<sup>3</sup> भ्रमवश जिसकी दोनों दशाओं का मध्यवर्ती शून्य समझे जाने की सम्भावना रहती है, यह एक मन्वकार हृष मानसिक बंधनों की अवस्था है। हीगल ने बलपूर्वक कहा है कि विद्युत् सत् जो तमस्त विधेयो (विशेषणो) से विहीन है, असत् से कुछ भिन्न नहीं है। रामानुज तथा नैयायिक हीगल से सहमत होकर यही कहते हैं कि इस प्रकार का भेदशून्य ब्रह्म ऐसी एक सत्ता है जिसका ज्ञान हमें नहीं ही सकता।<sup>4</sup> जो कुछ उसके समीपक कहते हैं उसे शंकर भली प्रकार जानते हैं क्योंकि वे कहते हैं : 'देश से, गुणों से, मति से, फलोपयोग और भेद से शून्य अत्यन्त महान् अर्थों में और जिसके समान दूसरा नहीं, ऐसा सत् भन्द मति पुरुषों को 'अमत्' के अतिरिक्त और कुछ नहीं प्रतीत होता।<sup>5</sup> हमें ब्रह्म ऐसे रूप में प्रतीत होता है कि जिसके अन्दर कुछ भी न रह गया हो किन्तु ब्रह्म साक्षात्कारवादी योगी ही यह स्पष्ट कर सकेगा कि उसके अन्दर सब कुछ उपलब्ध है। विचार के ऊपर की दीर्घ, जो ईश्वर को एक अद्वितीय रूप देने में सफोच करती है, हम सांसारिक अनुभवों तक परिमित रहनेवाले मानवों की दृष्टि में ईश्वर को शून्यरूप बना देती हुई प्रतीत होती है। इनने पर भी तमस्त धार्मिक मनोवृत्ति वाले ऋषि सौष उस निरपेक्ष परमार्थ सत्ता को कोई भावनात्मक उपाधि देने का निषेध करते हैं।<sup>6</sup> मानव समाज के साधारण जनों के लिए धर्मशास्त्र ब्रह्म की परिभाषा विध्यात्मक शब्दों के द्वारा करता है,<sup>7</sup> क्योंकि "धर्मशास्त्र का विचार है कि पहले जनसाधारण सत्तात्मक वस्तुओं के मार्ग पर तो चल पड़ें और तब उन्हें हम धर्म-धर्म सर्वोत्कृष्ट अर्थों में जिसका अस्तित्व है उसका बोध ग्रहण

1 शून्यमेव तर्हि तन्, न निष्कारिकत्वात् निमित्तिस्वरानुपपत्तेः (गीत्याह की कारिका पर शाकरभाष्य)।

2 बृहदारण्यक उपनिषद् 3 8, 8। तुलना कीजिए, बौध्दाह्न : "हम ऐसी कियों वस्तु की जान सकते हैं जो ईश्वर नहीं है, किन्तु ईश्वर क्या है वह नहीं जान सकते" ('दिनिटी', 8 : 2)।

3 ऋगोपनिषद्, 3 15।

4 निश्चिन्तय ज्ञानान्ते मनाभावान् (विश्वनाथकृत सिद्धान्तपुस्तकधरो, पृष्ठ 49)।

5 उभेदशून्यमतिरिक्तैरेतन्मूल्यं हि ब्रह्मार्थसत् अद्वय ब्रह्म मन्दबुद्धिनामसदिव प्रतिभानि (शाकरभाष्य, छान्दोग्य उपनिषद्, 8 1, 1)।

6 तुलना कीजिए, ६डोल्फ ऑटो : "द्वय विधेयात्मक प्रवर्तना का सातत्य यह नहीं है कि विधान तथा मनोभाव द्विज-सिद्ध होकर शून्य रूप से परिणत हो गए हैं : इसके विपरीत उक्त पकलना के अन्दर मति का उच्चतम भाव रहता है और इसी प्रकार के विधेयात्मक गुणों के अन्दर से नाइनोस्टम ने अत्यन्त गम्भीर दोष-स्वीकृतियों तथा प्राथम्यार्थों की रचना की। ... एक ऐसा भाव जो स्वल्प से विधेयात्मक फले ही हो किन्तु प्रायः एक ऐसी विषय-वस्तु का प्रतीक भिन्न हो सकता है जिसे यदि वाणी के द्वारा नवधा न भी प्रकट किया जा सके किन्तु जो उच्चधेयी के विधेयात्मक भाव में न्यून नहीं है। विधेयात्मक वास्तव्यवाद को उत्पत्ति अक्षय ही विद्युत् तथा तात्विक रूप से धार्मिक भूत तस्वी से होनी है और यही उच्च ज्योतिर्व्यय का साक्षात्कार है" ('वि आदृष्टिवा भाव दि होली', पृष्ठ 189)।

7 छान्दोग्य उपनिषद्, 1 : 6, 6, 3-14, 2।

करने योग्य बना सकेंगे।<sup>11</sup> उपनिषद्‌ओं के भाग्यकार होने के नाते शुकर का यह कतव्य था कि वे ब्रह्म के विषय में किए गए निषेधात्मक तथा विध्यात्मक दोनों प्रकार के विवरणों में हमारे सम्मुख समन्वय स्थापित करें।<sup>12</sup> ब्रह्म के देख सम्बन्धी विचार पर टिप्पणी करते हुए शुकर कहते हैं कि इसका आशय है कि हम अपने विचार अन्यो तक पहुँचा सकें।<sup>13</sup> अथवा जिससे पूजा का उद्देश्य पूरा हो सके।<sup>14</sup> हम उस ब्रह्म तक जो अपने-आपमें सर्वोच्च है जो विश्व का स्रष्टा तथा अधिष्ठाता है। यद्यपि ब्रह्म गुणों से विहीन है तो भी सत् के गुण अर्थात् चैतन्य और आनन्द इसके स्वलक्षण कहे जा सकते हैं और सृष्टिकर्ता स्व आदि लक्षण इसमें आनुषंगिक लक्षण (तटस्थ लक्षण) है।<sup>15</sup> शुकर जानते हैं कि ब्रह्म की परिभाषा सच्चिदानन्द<sup>16</sup> नाम से भी संवधा निर्दोष नहीं है, यद्यपि बहु यथाथ सत्ता को जहाँ तक संभव है, सबसे उत्तम रीति में प्रकट करती है। मानव मस्तिष्क की शक्ति इतनी महान अवश्य है कि वह अपनी सीमाओं को समझ सके। ब्रह्मानुभाव के द्वारा ही ब्रह्मज्ञान के लिए श्रेष्ठतम अन्तर्दृष्टि उपलब्ध होती है और यह अन्तर्दृष्टि जिसे प्राप्त हो जाती है ऐसा व्यक्ति ही ब्रह्म का स्वरूप सम्बन्धी सब प्रकार के प्रश्नों का उत्तर मौन अथवा निषेधात्मक शिष्टो द्वारा दे सकता है। विद्या (परा) ब्रह्म का विषय में सर्वोच्च विध्यात्मक विचारपरक विवरण सत् चित और आनन्द के गुणों के साथ इसकी समानता के द्वारा देती है और यह अपने आपमें पूर्ण है। अविद्या अथवा अपरा विद्या ऐसे गुणों (लक्षणों) का आधान करती है जो सृष्टि कार्य तथा विषय के शासकत्व के लक्षणों का उपलक्षण है।<sup>17</sup> इस प्रकार निरपेक्ष परममत्ता के सम्बन्ध में दो प्रकार के मत हैं—पर तथा अपर। जिसमें नामरूप आदि भेदों का, जो अविद्या के कारण है, निराकरण करके ब्रह्म का सकेत निषेधात्मक उक्तियों के द्वारा किया जाता है यथा न ठोस

1 समागम्यास्तावदभवत्तु तत ज्ञानै पत्यापत्तदपि शाह्यिष्यामीति मन्ते अति (शाक्य भाष्य छांदोग्य उपनिषद् 8 । 1) सदानन्द अपने वेदान्तकार (2) में अकारोपापवाद की विधि का वर्णन करता है जिससे द्वारा हम पहले ब्रह्म में कुछ गुणों का आधान करते हैं और उसमें पश्चात् उन गुणों का निराकरण कर देते हैं। देख भगवद्गीता पर शाकरभाष्य 13 । 13 ।

2 देखें शाकरभाष्य । । 131 । 2 सवत् । 3 । 18 22 25 29 43 । 4 । 14 22 3 3 35 36 । देखें ऋग्वेद सिस्येय आदि विद्वान् पठ 102 206 210 ।

3 उपनोद्धमम् ।

4 उपासनाद्यमः शाकरभाष्य छान्दोग्य उप० 8 । 1 शाकरभाष्य । । 20 24 31 । 7 । 11 । 14 3 2 12 33 ।

5 जब हम देवदत्त के मकान के विषय में परिषद करते हुए ऐसा करते हैं कि उसके ऊपर एक पाय पैदी है तो हम उस मकान के वास्तविक स्वरूप का वर्णन न करके उसमें सम्मिश्रण में एक ऐसे विशिष्ट लक्षण का वर्णन करते हैं जिसका सम्बन्ध मकान के साथ आनुषंगिक है। यह देवदत्त के मकान की एक विशेष परिभाषा हुई। ठीक इसी प्रकार ब्रह्म की परिभाषा करते हुए उसे अष्टा तथा विश्व का कारण बनाना आनुषंगिक है।

6 नसिहतापिनी उपनिषद् ।

7 तस्मात्कीर्तिः अनप्राया विद्याविषयो न्य निष्पन्न सत्यम् अविद्याविषय उपनय सगुण सत्यसत्तम् (। 1 11) । तुलना कीर्तिः उसके साथ स्वसमैत के दृष्टान्त सम्बन्धी ज्ञान का ऐसा भाग जो अपनी वृत्ति का भाग रखता है और इसीलिए उसे सुधार जत है। कुलता कीर्तिः शक्तिमान् पवि इम इम अयस के नाम से प्रचार जो उससे हमारे तापय किता एव और चार्मिक गुण न रहा होता जो उसके अन्तर में हमारा तापय करते क्लेश नहीं होता है कि यह वह पथ अथवा परिभाषा है जिससे प्राप्त करके ही सब आकांक्षा रखते हैं और जब हम इसके अस्तित्व का विधान करते हैं तो हमारा तापय सबसे अधिक और कुछ नहीं होता कि इसकी मरणा अस्तित्वहीन पदार्थों के अन्तर्गत ही रहती है यह सत् के गुणों से ही नहीं है (भक्त-वाक्य अथवा अनुवाद सत्त् 1 पृष्ठ 118) ।

हे आदि-आदि, वह पर है।<sup>1</sup> किन्तु जिसमें इसके विपरीत ठीक उसी यथार्थसत्ता का, पूजा आदि के उद्देश्य को लक्ष्य में रखकर किसी न किसी भेद के द्वारा वर्णन किया जाता है वह अपर है।<sup>2</sup> तत्कालात्त्र (आन्वीक्षिकी विद्या) के द्वारा एक विशेष ढांचे में रख कर जिस ब्रह्म का वर्णन किया जाता है वह ईश्वर है। यह सर्वोच्च यथार्थसत्ता नहीं है क्योंकि सर्वोच्च अनुभव की दृष्टि से इसका कुछ अर्थ नहीं है जिसमें अस्तित्व तथा वस्तुविषय पृथक्-पृथक् नहीं हैं। तो भी हमारे ज्ञान की वर्तमान अवस्थाओं में यह सत्य की सर्वोत्तम प्रतिकृति है। सगुण ब्रह्म उत्सुक आत्मा का केवल निर्गतभागमात्र नहीं है और न ही वहता हुआ वायु का बुलबुला है। हमारे मानवीयमस्तिष्क के लिए यह स्थायी यथार्थसत्ता एक प्रभासमान आदर्श के रूप में ही प्रकट होती है।<sup>3</sup> एक विचारात्मक सर्गति की माँग हमसे आशा करती है कि हम परम यथार्थसत्ता का एक अभावात्मक विशेषण समुच्चय के द्वारा वर्णन करें जैसे "न व्यक्तरूप, न नैतिक आदर्शरूप, न सुन्दर और न सत्य," जैसा कि ब्रेडले करता है। इस अभावात्मक वर्णन का अनिवार्य प्रभाव यह है कि हम यह धारणा बना लें कि निरपेक्ष परमसत्ता का अनुभव के उच्चतम दृष्टिकोणों से कोई सम्बन्ध नहीं और वह उनके प्रति उपेक्षा भाव रखती है। जब एक निश्चित अध्यारम विद्या के ये सूत्र उनके उद्देश्य को सिद्धि नहीं कर सकते तो हमारी प्रवृत्ति अपनी धार्मिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए एक भिन्न प्रकार की अभिव्यक्ति की ओर होती है।<sup>4</sup>

किन्तु ब्रह्म सगुण भी हो और निर्गुण भी, उसके ये दोनों रूप एक साथ नहीं हो

1 बृहदारण्यक उप०, 3 : 8, 8 ।

2 शाकरभाष्य, 1 : 31 ; 4 : 3, 14 ।

3 'द्यूतन्म त्स्वम आफ दि वेदात्', पृष्ठ 103 । तुलना कीजिए, एकहार्द से जो एक ऐसे ईश्वर में, जो दुर्गोच्य है तथा ऐसे ईश्वर में जो कार्य करनेवाला तथा सृष्टि की रचना करता है, भेद करता है। "वह अपने-आपमें ईश्वर नहीं है, प्राणिरूप में ही वह ईश्वर बनता है। मैं ईश्वर से रहित होने की आशा प्रकट करता हूँ, अर्थात् वह ईश्वर अपनी दया से मुझे अपने यथार्थ स्वरूप में ले आए, ऐसा यथार्थरूप जो ईश्वर से ऊपर तथा सब प्रकार के भेद से भी अतीत है। मैं उस शाश्वत एकत्व में प्रवेश करना चाहता हूँ, जो पहले से ही मेरा अपना स्वरूप सब जालों में था और जब मैं वह पा जो मुझे होना चाहिए और जो कुछ था मैं वहीं बनूँगा, उस अवस्था में जो समस्त जोड़ व घटाने से ऊपर है तथा उस अवल में जिसके द्वारा शेष समस्त जगत् का मचावन होता है" (हण्ट-वुड 'एसे भान पानिइन्म', पृष्ठ 179, पर उद्धृत) । प्लाटिनस कहता है : "हम इसके विचार का निर्माण बौद्धिक तत्त्व के ऊपर नीला करती हुई इसकी प्रतिक्रिया के द्वारा करते हैं। यह अपनी प्रति-रुति हमने बुद्धि को प्रदान की है और वही बुद्धि हमका चिन्तन करती है; इस प्रकार समस्त पुरुषार्थ वृद्धि ही के पथमें है जो शाश्वत पुरुषार्थकर्ता तथा प्राप्तिकर्ता भी है। वह सर्वातीत सत्ता न तो वेष्टा करती है, क्योंकि उसे बुद्ध अभाव नहीं प्रतीत होता, और न कुछ प्राप्त होकरती है क्योंकि उसे पुरुषार्थ नहीं करना है" ('एन्नीइम', मॅकवेन्नाकृत अधिजी अनुवाक, खण्ड 2 पृष्ठ 135) । तुलना कीजिए, ब्रेडले : "सीमित शक्तिवाले प्राणियों के लिए निरपेक्ष सत्ता का पूर्ण रूप से साक्षात्कार करना असंभव है।" किन्तु इसके प्रधान विशिष्ट लक्षणों के सम्बन्ध में विचार बनाया, अर्थात् एक ऐसा विचार जो जिनमें अज्ञ में सत्य है भले ही वह अपूर्ण तथा अपूर्ण हो एक भिन्न रूप पुरुषार्थ है, और निश्चय ही निरपेक्ष सत्ता के ज्ञान के लिए हमने अधिक आवश्यक भी नहीं है। यह एक ऐसा ज्ञान है जो निःसंदेह तत्त्व से अविज्ञान में भिन्न है। किन्तु यह उस सबके लिए सत्य है और अपनी सीमाओं का सम्मान करता है, और ऐसा प्रतीत होता है कि यह सीमित बुद्धि के द्वारा पूर्णरूप में प्राप्त्य है" ('एपीयरेंस एण्ड रियलिटी', पृष्ठ 159) ।

4. तुलना कीजिए, ब्रेडले : 'द्यूथ एण्ड रियलिटी', पृष्ठ 431 ।

सकते।<sup>1</sup> एक ऐसी यथायसत्ता जिसके दो पांव हो अथवा जिसका अनुभव दो भिन्न भिन्न प्रकार से हो सकता हो उच्चतम यथायसत्ता नहीं है। किंतु ज्योंही हम सत के त्रात तक पहुंचते हैं दोनों भिन्न पार्श्व विलीन हो जाते हैं। हम निरपेक्ष यथायसत्ता के रूपों को सब ग्रहण कर सकते हैं जब हम उसे बाहर से देखते हैं।<sup>2</sup> अपने आप में निरपेक्ष परमसत्ता बिना किसी पांज के है आकृतिविहीन है और द्रवभाव व किंसा भी अद्य से रहित तथा गुणों से भी विहीन है। रूप और व्यक्तित्व का संज्ञान विद्या अथवा अनुभव के जगत में ही कुछ अद्य रखते हैं। सर्वोत्कृष्ट ब्रह्म में सब प्रकार की अपेक्षताओं का विलय हो जाता है। यह कोई ऐसी व्यवस्था अथवा पूर्ण इकाई नहीं है जिस तक विरोधीभावों को समन्वित करने की अन्तर्हित प्रक्रिया के द्वारा ही पहुंचा जा सकता है।<sup>3</sup> अन्तर्गत एसा पदार्थ नहीं है जो दक्षनबासन की रचना हो यह निरन्तर विद्यमान तथ्य है। शंकर परम निरपेक्षसत्ता को विचार के द्वारा जानने के समस्त प्रयत्नों के विरोधी हैं। ज्यों ही हम इसका विचार करते हैं यह आनुभविक जगत का एक भाग बन जाता है।<sup>4</sup>

## 27 ईश्वर अथवा शरीरधारी परमात्मा

शंकर का मत में ईश्वर सगुण ब्रह्म का नाम है जिसे सर्वशुद्ध व्यक्तित्व माना गया है। शंकर का विश्वास है कि ईश्वर के अस्तित्व का प्रश्न सवथा निरयक्त है यदि ईश्वर का अस्तित्व है तब उसका अस्तित्व भी अद्य प्रमेय विषयों की भांति ही होगा व हिण। यह ईश्वर को सीमित पदार्थों के स्तर पर पहुंचा देना होगा और इस प्रकार वह भी पदार्थों के अनन्त वास्तव्य में एक इकाई मात्र हो जाएगा जो उन सबसे भिन्न होगा उसी प्रकार

1. वही एक वस्तु अपने आपमें रूप आदि भेदों से प्रभावित हो और उनके प्रभाव से स्वयं प्रभावित न भी हो सके नहीं हो सकता क्योंकि व पर-पर-विरोधी बातें हैं और एक वस्तु एक प्रकार की सामान्यता से सम्बद्ध होने के कारण अन्य रूप धारण नहीं कर सकती। क्योंकि जो एकदिकशिला पारशक्त है वह सीमाओं से अनेकानेक रूपों से सम्बद्ध होने के कारण घटती नहीं हो सकती उसके विपरीत यह समझ लना कि घु घलापन उसमें व्यक्त है एक प्रप होगा। शंकर को चाह वह कोई भी स्वरूप ग्रहण करे अपरिवर्तनीय रूप से समस्त भेदों से स्वतन्त्र ही सम्पत्ता चाहिए इसका विपरीत नहीं (उपनिषद् सिस्टम आफ दि वेदान्त पृष्ठ 02)।

2. विद्या तक के आधार पर व दल विवक्ष होकर इसी प्रकार की स्थिति का स्वीकार हो करता है किन्तु फिर भी उसकी मति वशो अस्थिर ही है और व-म आकर उसे कुछ नश्यत ही पाता है। वास्तव में परम निरपेक्ष में कोई भी भाषायिक अथवा अभाषायिक संज्ञान नहीं पड़ते क्योंकि हम सापेक्ष के द्वारा सापेक्ष से बाहर नहीं निकल सकते। हम के ताकिक बोध जो एक सीमा से दूसरी सीमा की ओर जाते हैं हम अनन्त तक नहीं पहुंचा सकते जब हम अपनी सीमितता का अतिक्रमण करते हैं तो हमारे सम्मुख निरपेक्ष परम के अतिरिक्त अद्य कुछ नहीं रहता जिसके अन्दर वह सब जो औपचारिक और सीमित है विलीन हो जाता है।

3. रामानुज का मत है कि ईश्वरीय केवल मानवीय विचार का ही विस्तृत रूप है। मानवीय बोध तथा बोध बोध में तद केवल परिधि (R. 03) का है संज्ञान सम्बन्धी वेद महात्मा जहां मानवीय विचार अपने अन्दर कुछ सम्बन्धों में जाता है देवाय उन सबको ल लना है किन्तु शंकर का मत एसा भिन्न है। यदि हम सापेक्ष पदार्थों के जगत में खोजें तो सापेक्षा का अन्त सम्भव नहीं। जब कि परिभाषाएं अर्थ उपविभागा में बंट सकती हैं और जब उनमें सम्बन्धों में भी अनन्त क्रम-परिवर्तन हो सकता है तब परिभाषाएँ तथा सम्बन्धों का पूर्ण जगत् बोध सम्भव नहीं है। प्रतीतियों को एकत्र रखने से हम संक्षेप तक नहीं पहुंच सकते अद्य धनना प्रतीतियों से पर-पर-तत्त्व विचार का पहुंच स पने है।

जिस प्रकार कि वे एक-दूसरे से भिन्न हैं, यद्यपि वह भी कुल अस्तित्व सम्पन्न वस्तुओं में एक वस्तु के रूप में मिल जाएगा और बहुदेवतावाद में सम्मिलित होकर एक ऐसी व्यवस्था को जन्म देगा जिसे नास्तिकवाद से भिन्न रूप में समझना कठिन होगा। ईश्वर के प्रश्न को अस्तित्ववाचक परिभाषाओं में प्रस्तुत करना प्रारम्भ में ही इस समस्या के समाधान की कुल सम्भावना को दूर कर देगा। यदि तर्क का कड़ा विधान हमें सत्य की प्राप्ति के लिए कोई सुरक्षा प्रदान कर सकता तो हम बहुत पहले ही इस तक पहुँच गए होते। मचाई तो यह है कि हमें तर्क के क्षेत्र में अनेक प्रकार के सम्प्रदाय मिलते हैं जिनमें से प्रत्येक तर्कसम्मत होने का दावा करता है और दूसरों के साथ उसका विरोध होता है। ईश्वर की सत्ता के विषय में प्रस्तुत किए जाने वाले सभी प्रमाणों पर, तथा ज्ञानवाचक सम्बन्धी, विश्वविज्ञान-सम्बन्धी और भौतिक ईश्वरीय-ज्ञान सम्बन्धी, प्रमाणों पर शंकर विचार करते हैं और उनको निष्पत्तता को दर्शाते हैं, ब्रह्मा कि काण्ट में भी बहुत पीछे जाकर किया।

तर्कशास्त्र का आदर्श हमें एक निर्दोष विषयी की यथार्थसत्ता की कल्पना करने को विवश करता है जिसके साथ समस्त सत्ता का सम्बन्ध प्रत्येकपदार्थ (विषय) का सम्बन्ध है। कमबद्ध नामजस्य के रूप में सत्य का अर्थ है एक दैवीय अनुभव की यथार्थता। एक व्यवस्था के अन्दर घटनाएँ एक-दूसरे से सम्बद्ध हैं यह मापारण बुद्धि तथा विज्ञान की धारणा है जिसका बढ़ते-बढ़ते अनुभव से समर्थन हो जाता है यद्यपि उसकी पूर्णरूप में कभी सिद्धि नहीं हुई। क्योंकि समार में ऐसा बहुत कुछ है जो प्रत्यक्ष-रूप में हमारे अनुभवों में नहीं प्रविष्ट होता। ऐसा प्रतीत होता है कि हम बहुत कुछ जानते हैं यद्यपि हम सीमित क्षेत्र में भी हमारा ज्ञान अपूर्ण है। केवल यथार्थसत्ता का एक सम्पूर्ण इकाई के रूप में पूर्णरूप में बोधग्रहण करने से ही हमारी इस धारणा का औचित्य माना जा सकता है कि ईश्वर है और वह सबका स्रष्टा है। हमारा मानवीय अनुभव सत्ता का ज्ञान उसके पूर्णरूप में प्राप्त करने तथा विशुद्ध सत् के अविनाश अनन्तता के साथ सामरजस्य को समझने में असमर्थ है।<sup>1</sup> हम अपने अनुभव को चाहे कितना ही सरल तथा व्यापकित क्यों न बना लें और इसकी जटिलता को कम करके केवल एकमात्र प्रकृति तक भी ले जाएँ तो भी पुरुष अथवा विषयी को एक बाह्य निरीक्षक के रूप में स्वीकार करना ही होगा जो देव तथा कास में से प्रकृति की एकाकी उद्धान का निरीक्षण करता है। यदि विश्व इतना छोटा है कि हमारा परिमित क्षिति वाला मस्तिष्क उसकी ओर ले सकता है, यदि हम यह बता सकते कि यह सृष्टि कहाँ से आई और किधर जाएगी, इसके आदि विकास तथा स्वरूप और लक्ष्य को समझ सकते, तब हम सीमित न होकर अनन्त की साथ भी उपस्थित न कर सकते। इस प्रकार की तार्किक धारणा एक विचारमात्र है कि समस्त तथ्य किसी व्यवस्था से सम्बद्ध हैं तथा ईश्वर की मनतशक्ति को अभिव्यक्त करते हैं।

विश्वविज्ञान-सम्बन्धी तर्क कारणवाद का प्रयोग करता है जो आनुभविक जगत् में भी पर्याप्त सन्तोषजनक नहीं है और तब सर्वथा अनुपयोगी मिथ्य होता है जब हम आनुभविक जगत् का सम्बन्ध परममयार्थसत्ता के साथ स्थापित करने का प्रयत्न करते हैं जिसके विषय में कहा जाता है कि वह इस जगत् के द्वारा अपने को अभिव्यक्त करता है। प्रतीतिरूप जगत् की श्रृंखलाओं में भिन्न-भिन्न पद्धतियाँ एक-

1. दुपना मीजिए - "क्योंकि अनेक ईश्वर हो पर्याप्त ऊँचाई पर स्थित रहकर इतने विस्तृत विश्व की रचना करता है।"

दूसरे का समाधान नहीं कर सकती। प्रतीतिरूप जगत् में हम किसी ऐसे कारण को जिम्मा कोई अन्य कारण न हो स्वीकार नहीं कर सकते। इस प्रतीतिरूप शृंखला अर्थात् ससार के नितान्त प्रारम्भ का प्रश्न स्वतः विरोधी है। इसकी खोज का तात्पर्य हे काल के अन्तर्गत उस सत्ता की खोज जो स्वयं काल की सत्ता की भी प्रतिष्ठा है। ससार का सारतत्त्व ही यह है कि उसका आदि नहीं है। एक ऐसी अनन्तसत्ता जिस तक हम समस्त सीमित पदार्थों का निषेध करते हुए पहुँचते हैं, एक ऐसा विचार है जिसके समाधान (व्याख्या) की आवश्यकता है। जब हम कारणकार्यभाव के तर्क का उपयोग यथार्थसत्ता की सिद्धि के लिए करते हैं, जिसकी प्रामाणिकता की सीमा परिवर्तनशील आनुभविक जगत् तक ही परिमित है, तो यथार्थसत्ता का भ्रमात्मक विचार होता है क्योंकि उस अवस्था में इसे ज्ञान का विषय बना लिया जाता है और वह जिसे हम ससार के कारणरूप में अनुमान के द्वारा जानना चाहते हैं वह भी आनुभविक जगत् से सम्बद्ध ही जाता है। यदि हम इस सिद्धान्त की व्यापकता को भी स्वतः सिद्ध मान ले कि प्रत्येक कार्य का कारण होता है तब भी एक सीमित जगत् से हम एक सीमित स्रष्टा का ही अनुमान कर सकते हैं।<sup>1</sup> अवश्य ही आदि कारण को सत् के उस एक ही सध की समान इकाई होना चाहिए जिसके अन्य प्रमेय पदार्थ भी हैं क्योंकि उक्त प्रमेय पदार्थ भी उसीसे सबद्ध होकर उत्पन्न हुए हैं। यदि ईश्वर जगत् का कारण है तो उसे भी देश-काल के ढाँचे के अन्तर्गत होना चाहिए, अर्थात् एक विस्तृत रूप से बृहदाकार मानव जिसके आत्मचैतन्य की परिभाषा हमारे अपने ही समान शरीर तथा मनरूपी साधन-सामग्री के द्वारा की जा सकती है। यदि इस प्रकार के सत् स्वरूप प्राणी का अस्तित्व है तो हमारे ज्ञान का विस्तृत रूप कितना ही दूरदर्शी क्यों न हो 'वह' हमें उसके स्वरूप तथा सत्ता का निर्णय नहीं कर सकता। इस प्रकार का ईश्वर विशेषतः जो मानवीय साधनों के समान ही साधनों से कार्य करता हो, न तो अन्त ही और न सर्वशक्तिमान् ही हो सकता है।

इस प्रकार का नैतिक तर्क कि वस्तुओं का पूर्वापर सम्बन्ध मनुष्य की आत्मा के अनुकूल है और यह एक उपकारी ईश्वर की कारीगरी को प्रदर्शित करता है, सर्वथा असन्तोषप्रद है। हम प्रकृति की ओर चाहे कितना भी क्यों न भुके एक यथार्थ जगत् में पुण्य व पाप का उत्तरदायित्व ईश्वर ही के ऊपर आता है।<sup>2</sup> यदि उसको पाप के जनक होने के उत्तरदायित्व से मुक्त करने के लिए फारस के पुराणशास्त्र की भाँति शैतान को उत्तरदायी ठहराए तो ईश्वर की एकता बिलुप्त हो जाती है और हम ईश्वर एवं शैतान के बीच एक द्वैतभाव की पुनः स्थापना करते हैं। इसके अतिरिक्त यदि आत्मा ईश्वर का ही एक अंश है तो ईश्वर को आत्मा की पीड़ा का भी अनुभव होना चाहिए वैसे ही जैसे कि जब शरीर के किसी एक अवयव को दुःख होता है तो इसके साथ सारा शरीर दुःख का अनुभव करता है। परिणाम यह निकला कि ईश्वर की पीड़ाएँ जीवात्मा की पीड़ाओं से कहीं अधिक हैं और इसलिए हमारे लिए

1 यत्पार्यं तत् सकर्तृकम् ।

2 यहूदियों के पैगम्बर द्वारा प्रस्तुत इस समाधान को—अर्थात् "मैं प्रकाश तथा अन्धकार की भी रचना करता हूँ, मैं शांति का निर्माता हूँ और पाप की भी रचना करता हूँ, मैं प्रथम रूप में इन सब वस्तुओं को बनाता हूँ"—प्रतिध्वनि उपनिषदों के कुछ वाक्यों में भी पाई जाती है। "क्योंकि वही उन मनुष्यों से शुभ कर्म करवाता है जिनका वह हम जगत् से मुक्त होने के लिए मार्ग-प्रदर्शन करता है और उन मनुष्यों से पापपूर्ण करवाता है जिन्हें वह रसातल में भेजता है। वह जगत् का सारक है, वही शासक है तथा प्रभु भी है" (कौषीतकी उपनिषद्, 3 . 8) ।



यह कही अधिक अच्छा होया कि हम अपनी सीमित पीढ़ाओं के साथ अपने अन्दर ही सीमित रहें, यथेष्टा इसके कि हम ईश्वर के स्तर तक उठें और समस्त जगत् का भार उठाने का प्रयत्न करें।

एक पूर्ण निर्दोष ईश्वर को अपने सन्तोष को प्राप्ति के लिए किसी जगत् को आवश्यकता नहीं है। यदि यह कहा जाए कि जगत् उसके सुखोपभोग के लिए है तो फिर वह भी एक ममारी जीव हो गया और ईश्वर न रहा। यदि हम कहें कि ईश्वर में मग्नत्व है, तथा हमारे जैसा व्यक्तित्व है, और पूर्णता आदि गुण हैं तो यह विचार में नहीं आ सकता कि ये सब उसकी निरपेक्षता के साथ-साथ कैसे रह सकते हैं। व्यक्तित्व के लक्षण (गुण) तथा निरपेक्षता (ब्रह्म) को एक साथ सुरक्षित रखना तर्कशास्त्र की दृष्टि में लगभग अशक्य-सा ही है।

ईश्वर के अस्तित्वविषयक उक्त अपर्याप्त प्रमाणों से जो परिणाम निष्पन्नता है वह शंकर के अनुसार यह है कि धर्मासत्ता के विषय में हम प्रश्न का कुछ धर्म ही नहीं है और यह प्रश्न केवल आनुभविक जगत् में ही उठ सकता है। जब हम जगत् के मापदण्डस्वरूप को समझ लेते हैं तो हम देखते हैं कि सृष्टिरचना की समस्या और उसका समाधान इन दोनों का सम्बन्ध हमारे तकंभय जगत् से ही है, किन्तु धर्मासत्ता का जो स्वरूप है उसके साथ नहीं है। तात्त्विक प्रमाणों के निराकरण का सात्यम ईश्वर के अस्तित्व का निरपेक्ष नहीं है। शंकर के दृष्टिकोण से कोई भी विवेकपूर्ण तर्क शरीर-धारी सर्वोपरि ईश्वर के अस्तित्व के विषय में अन्त में पहुंचकर स्वीकार किए जाने के योग्य नहीं है। अधिक से अधिक उक्त प्रमाण हमें यह बतला सकते हैं कि ईश्वर के अस्तित्व की सम्भावना है। ईश्वर की पर्यायता हमारी कल्पना की तथा बोधग्रहण की विवेकपूर्ण शक्ति से अतीत है।<sup>1</sup> केवल उन्नी अवस्था में जब कि हम श्रुतियों की उन आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि का आश्रय ग्रहण करें जो धर्मशास्त्रों में संगृहीत है, हमें ईश्वर की सत्ता का निश्चित ज्ञान प्राप्त हो सकता है। शंकर के दर्शन में ईश्वर एक स्वतन्त्र-मिद्व प्रमाण नहीं है, तात्त्विक मर्या भी नहीं है, किन्तु एक अनुभवजन्य उपधारणा है जिसकी द्विधात्मक उपयोगिता है। श्रुति इसका आधार है।<sup>2</sup> ईश्वर सर्वोपरि आत्मा है, सर्वज्ञ है तथा सर्वशक्तिमान् है। वह प्रकृति का आत्मतत्त्व है, विद्वत् का तत्त्व है, हमका जीवनदायी प्राण तथा प्रेरक स्रोत है और समस्त सत्ता रूप आकृतियों का आधार और अन्त है। जो सिद्धान्त शास्त्रप्रमाण के ऊपर आधारित है वह आवश्यक

1 तुलना कीजिए, स्वीट्जर : "यदि हम इस जगत् को ठीक ऐसा ही समझें जैसा यह दिखाई देता है तो मनुष्यों तथा आध्यात्मिक संपन्न मनुष्य जाति के उद्देश्यों के प्रयोजन की व्याख्या करना असम्भव होगा। हमारे लिए इस जगत् में किसी प्रकार के ऐसे प्रयोजन-सम्बन्धी विकास की शोच निराश्रय नहीं है जिससे हमारे अपने धर्मों की गार्व्यता प्रकट हो सके" (धूमिका, 12, 'मिनिमिडेशन एण्ड एपिकम', भाग 2)।

2 यद्यपि यूरोप में वास्ट को ऐसा सर्वप्रथम दार्शनिक विचारक माना जाता है जिसने तात्त्विक प्रमाणों की निरपेक्षता को मिद्व किया, किन्तु प्लेटो के विषय में यह करना सर्वथा उचित होगा कि अपने इसके लक्ष्य का समझा। "एकलिए क्या यह एक असम्भव बात नहीं है कि हम अपने विश्व के मूलन द्वार की शीर्ष बरके उक्त शीर्ष को ऐसे शब्दों में प्रकट किया जाए जिससे सब समझा गए" ('टाइमियम', २४, सी०)। तुलना कीजिए, विश्व बोर : "मैं स्वीकार करता हूँ कि मानवीय तर्क बिना किसी पुण्याय की सहायता से ईश्वर तथा मण्डलता-सम्बन्धी इन विचार तक पहुंच सकता था" ('विलोप इन गार्ड', पृष्ठ 152)। और इस प्रकार वे हमें ईश्वरीय वाचों का आश्रय लेने की प्रेरणा देते हैं। इसी प्रकार शंकर टामन एतिह्यास भी। तुलना कीजिए, वेतापनिषद् पर शंकर-भाष्य, 1 : 4।

नहीं कि वह तर्क के विरुद्ध हो। श्रुति की स्वीकृति ऐसी एक धारणा को स्वीकार करना है जिसके विरोधी प्रमाण न हो मले ही उसके पक्ष में प्रमाण पर्याप्त मात्रा में न मिलें। तार्किक विवरण में हम अपने को एक ऐसे ससार को सौंप देते हैं और ऐसे विवादास्पद विषय पर पहुँच जाते हैं जहाँ हमें अन्य साधनों की आवश्यकता होती है। अन्तर्दृष्टि-परक अनुभव की प्राप्ति से पूर्व हमें श्रुति का आश्रय लेना पड़ता है। ईश्वर के सृष्टि-कर्तृत्व के विषय में धर्मशास्त्र ही हमारा एकमात्र ज्ञान का साधन है।<sup>1</sup> यह बलपूर्वक कहता है कि “वह कारण जिससे ससार की उत्पत्ति, स्थिति तथा विलय सम्पन्न होते हैं, जिसका विस्तार ही नाम व रूप है, जिसके अन्तर्गत अनेको कर्ता तथा फलोपभोक्ता समाविष्ट हैं, जिनके अन्तर्गत कर्मों के फल भी समाविष्ट हैं, और जिनका निर्णय विशेषकर देव, काल और कारण के द्वारा होता है, यह जगत् जिसका निर्माण एक ऐसी व्यवस्था के अनुसार हुआ है जो मन की कल्पना से भी दूर है—यह सर्वज्ञ, और सर्वशक्तिमान कारण ब्रह्म ही है।”<sup>2</sup> समस्त आध्यात्मिक और नैतिक पूर्णताएँ उसीके अन्तर्गत बताई गई हैं। यह कहा गया है कि वह समस्त पाप से ऊपर है।<sup>3</sup> वही अन्तर्-र्यामी परमात्मा विषय तथा विषयी जगत् में सर्वत्र व्याप्त है, वह सूर्य (प्रमेय विषय) का अन्तर्वर्ती है तथा आकाश (विषयी) में भी अन्तर्वर्ती रूप में देखा जाता है।<sup>4</sup> वह विश्व का स्रष्टा, शासक तथा संहारक है।<sup>5</sup>

शंकर यह सिद्ध करने के लिए घोर परिश्रम करते हैं कि ईश्वर की यथार्थता का जब एक बार धर्मशास्त्र से निश्चय हो गया तो तर्क की मागों के साथ उसका समन्वय भी किया जा सकता है। हम केवल कार्य को देखते हैं, इस प्रकार इससे यह निर्णय नहीं हो सकता कि ससार का सम्बन्ध ईश्वर रूपी कारण के साथ है या किसी अन्य कारण के साथ क्योंकि एक ही कार्य के भिन्न-भिन्न कारण हो सकते हैं। इसलिए हमें धर्मशास्त्रों (श्रुति) के इस कथन को “कि ईश्वर जगत् का कारण है” स्वीकार करना चाहिए। ईश्वर आदिकारण है क्योंकि उसकी उत्पत्ति नहीं है। विशुद्ध सत् स्वरूप होने के कारण उसे सत् से उत्पन्न हुआ नहीं माना जा सकता क्योंकि कारण और कार्य का सम्बन्ध बिना कारण में कुछ गुण विशेष के रहने से नहीं बन सकता।<sup>6</sup> ईश्वर की उत्पत्ति किसी भेदिन सत् से नहीं मानी जा सकती क्योंकि अनुभव हमें बताता है कि भेद ऐसे पदार्थ से उत्पन्न होते हैं जिसके अपने अन्दर भेद न हो। अनात्म से भी इसकी उत्पत्ति नहीं हो सकती क्योंकि यह निरात्मक है। श्रुति भी इस मत का निराकरण करती है क्योंकि यह प्रश्न करती है कि सत् की उत्पत्ति असत् से कैसे हो सकती है? और ईश्वर परिवर्तित-रूपसत्ता भी नहीं हो सकता क्योंकि इससे हम एक ऐसी पदचाद्गति में पहुँच जाएंगे जिसका कहीं अन्त नहीं।<sup>7</sup> ईश्वर अजन्मा है, न उसका कोई कारण है न वह स्वयं किसीका कार्य है। यदि ईश्वर कार्यरूप होता तो आकाश से लेकर नीचे तक समस्त पदार्थ निःसार हो जाते और हम शून्यवाद को मानने के लिए बाध्य होते।<sup>8</sup> वह शक्ति

1 ब्रह्मसूत्र 1 1 3।

2 शांकरभाष्य 1 1 2।

3 छांदोग्य उपनिषद् 1 6 शांकरभाष्य 1 1, 20।

4 शांकरभाष्य 1 1 20 बृहदारण्यक उपनिषद् 3 7 9।

5 देवों शांकरभाष्य 1 1 18 20 22 1 3 39 41 1 2 9 10।

6 चूँकि ईश्वर से उत्कृष्ट किसी सत्ता की कल्पना नहीं की जा सकती इसलिए ईश्वर का अस्तित्व बिना कारण के है। उसके साथ उच्चाट के सत्ता शास्त्रीय तर्क की तुलना कीजिए।

7 शांकरभाष्य 2 3 9।

8 शांकरभाष्य 2 3, 7।

जो समस्त रूपान्तरों को यथार्थता प्रदान करती है ईश्वर है ।

इस सिद्धान्त को मानते हुए कि प्रत्येक कार्य का कोई कारण होता है, क्या परमाणु, मा प्रकृति, या असत्, या कोई व्यक्तिरूप कार्यकर्ता, अथवा स्वयं स्फूर्ति ही कारण नहीं हो सकती ?<sup>1</sup> शंकर इन सब सम्भाव्यताओं का खण्डन करते हैं । प्रकृति जड़ नहीं, चेतन है और अपने अन्दर से उसे जीवन मिलता है । प्रकृति रूपी रंगमंच आत्मा के जीवनरूपी नाटक के लिए सर्वथा अनुकूल है । "इस जगत् में कोई भी अचेतन पदार्थ विना किसी बुद्धिसम्पन्न की प्रेरणा के अपने अन्दर से ऐसे पदार्थ उत्पन्न नहीं कर सकता जो मनुष्य के प्रस्तुत उद्देश्यों की सिद्धि में उपयोगी हों । उदाहरण के लिए मकान, ऊचे-ऊचे प्रासाद, शम्भ्याएँ, गद्दिया, प्रमोद-उद्यान आदि का निर्माण मेधावी कलाकारों के द्वारा ही इस जीवन में सम्पन्न होता है जिनका उद्देश्य सुख प्राप्त कराना तथा दुःख को दूर करना है । इस समस्त संसार के सम्बन्ध में भी ठीक वही बात है । क्योंकि, उदाहरण के लिए, जब मनुष्य यह देखता है कि किस प्रकार यह पृथ्वी अनेक प्रकार के कार्यों के फलों के लिए उपयुक्त सिद्ध होती है, और फिर किस प्रकार यह शरीर कार्य करता है, जिसमें अन्दर और बाहर भिन्न-भिन्न भागों की एक उचित व्यवस्था प्रस्तुत की गई है और जिसका निर्माण भिन्न-भिन्न जातियों के अनुकूल किया गया है तथा जिसमें एक-एक व्योरे का ठीक-ठीक निर्णय किया गया है जिससे कि यह अनेक कार्यों के फलोपभोग का उचित स्थान बन सके "तो यह सब व्यवस्था कैसे एक चेतना-विहीन प्रधान (प्रकृति) से उत्पन्न हो सकता है ? उदाहरण के लिए, अनुभव हमें बताता है कि भिट्टी भी भिन्न-भिन्न आकृतियों केवल तब तक ही धारण करती है जब तक कि कुम्हार उसका संचालक है, इसलिए ठीक इसी प्रकार इस प्रकृति का प्रेरक भी किसी बुद्धि-सम्पन्न शक्ति को ही होना चाहिए ।"<sup>2</sup> सृष्टिरचना का प्रयोजन पूर्वजन्मों के फलोपभोग के लिए समुचित भूमि तैयार करना है जिसका विस्तार प्रत्येक व्यक्ति के लिए पीछे की ओर अनेक जन्मों तक जाता है । चेतनारहित प्रकृति न तो प्रकृति की अपनी व्याख्या है और न जगत् का विपरिनिष्ठ पक्ष है और न कर्म के विधान की क्रिया है ; चेतना तथा क्रियाशीलता का सम्बन्ध अवश्य जगत् के कारण के साथ होना चाहिए ।<sup>3</sup> संसार में विद्यमान व्यवस्था तथा रचना संकेत करती हैं कि इसकी संचालक एक चैतन्यपूर्ण सत्ता है । इसी प्रकार का संकेत एक ही उद्देश्य की ओर से जाने वाले विभिन्न साधनों से भी होता है ।<sup>4</sup> शंकर पूर्वमीमांसा के इस सिद्धान्त पर भी विचार करते हैं कि ईश्वर के स्थान पर वह अपूर्व है जिसके कारण मनुष्य अपने कर्मों का फल एक व्यवस्था के

1 शंकरभाष्य, 1, 1, 2 ।

2 शंकरभाष्य, 2 : 2, 1 ।

3 यदि ब्रह्म की उपस्थितिमात्र को ही अथवा भक्ति देने के लिए पर्याप्त समझा जाए, जैसे कि बुद्धि की उपस्थिति सोहे से शक्ति उत्पन्न करती है, तो क्या उसी प्रकार पुरुष की समोपतमात्र प्रकृति के अन्दर शक्ति देने के लिए पर्याप्त नहीं है ? इसके अतिरिक्त अविद्या स्वभावतः सृष्टि की रचना की ओर प्रवृत्त करती है और इसके लिए किसी प्रयोजन की आवश्यकता नहीं । "अविद्या च स्वभावत एव कार्यान्मुखी न प्रयोजनमपेक्षते ।" (भाष्य, 2 : 1, 33) ।

4 शंकरभाष्य, 1 : 3, 39 ।

अनुसार पाते हैं। वे उक्त सिद्धान्त की आलोचना इस आधार पर करते हैं कि अपूर्व अघामिक है और जब तक इसके अन्दर कोई धामिक शक्ति गति न दे यह स्वतः कार्य नहीं कर सकता। न्यायवैशेषिक का विस्वातीत ईश्वर अपर्याप्त है क्योंकि वह विश्व का उपादान कारण नहीं है। यदि कोई व्यक्ति विशेष सृष्टि का रचयिता होता तो वह ऐसी वस्तु को उत्पन्न करता जो उसके लिए उपयोगी होती तथा उन वस्तुओं को, जो विरुद्ध प्रकृति की हैं, जैसे जन्म, मरण, वृद्धावस्था, रोग इत्यादि, कभी उत्पन्न न करता। क्योंकि “हम जानते हैं कि कोई भी स्वतन्त्र मनुष्य अपने लिए कारागार बनाकर उसमें अपने-आप नहीं बैठ जाएगा।”<sup>1</sup> आकस्मिक घटना, परमाणु, प्रकृति, न्याय का ईश्वर आदि उन सबसे कहीं अधिक बढ़कर मांगें हैं जो मांग श्रुति करती है। इस प्रकार सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान, नित्य, सर्वव्यापक ईश्वर जगत् का कारण है।<sup>2</sup>

ईश्वर को जगत् का उपादान तथा निमित्त कारण बताया गया है। इस आपत्ति के उत्तर में कि अनुभव के अनुसार उपादान कारण ज्ञानसम्पन्न नहीं होते, शंकर कहते हैं “यह आवश्यक नहीं है कि यहाँ भी ठीक वैसा ही हो जैसा कि अनुभव में होना है; क्योंकि इस विषयों का ज्ञान ईश्वरीय ज्ञान के द्वारा हुआ है, अनुमान के द्वारा नहीं।” जब हम श्रुतिवाक्यों पर विश्वास करते हैं तो हमारे लिए यह आवश्यक नहीं है कि हम अनुभव की भी अनुकूलता ढूँढ़ें।<sup>3</sup> न्यायदर्शन के अनुसार निमित्तकारण वह है जिसका ज्ञान, इच्छा तथा प्रयत्न किसी भी पदार्थ को उत्पन्न करने के लिए आवश्यक है। वेदान्ती केवल ज्ञान को ही अपने में पूर्ण मानता है किन्तु इच्छा तथा प्रयत्न को नहीं, जिनके लिए एक पूर्ववर्ती इच्छा तथा पूर्ववर्ती प्रयत्न की कल्पना करनी पड़ती है, और इन प्रकार इसका कहीं अन्त नहीं। ऐसा तर्क उपस्थित किया जाता है कि ईश्वर जगत् का कारण नहीं हो सकता क्योंकि दोनों के स्वभाव में अन्तर है अर्थात् कारण और कार्य एक-दूसरे से विलक्षण हैं। सोने का एक टुकड़ा मिट्टी के किसी बर्तन का कारण नहीं हो सकता, इसी प्रकार विशुद्ध तथा धामिक ईश्वर जगत् का कारण नहीं हो सकता क्योंकि जगत् अशुद्ध तथा अघामिक है।<sup>4</sup> शंकर उत्तर में कहते हैं कि अचेतन पदार्थ प्रायः चेतन प्राणियों से जन्म लेते हैं जैसे बाल और नाखून चेतन मनुष्य से उत्पन्न होते हैं। अचेतन गोबर से चेतन गुबरैला उत्पन्न ही जाता है। यदि यह कहा जाए कि इन अवस्थाओं में दिखाई देने वाली विभिन्नता के होते हुए भी एक मौलिक तादात्म्य है, क्योंकि ये दोनों ही भूमि से उत्पन्न होते हैं, तो शंकर इनका उत्तर यों देते हैं, कि ईश्वर और जगत् में सत्ता का एक सामान्य लक्षण है। दोनों ही सर्वथा भिन्न नहीं हैं और यदि ईश्वर के अन्दर कुछ अतिज्ञय है तो इसमें कोई आश्चर्य की बात

1 नहि कश्चिदप्यत्तन्वो वन्धनागारम् आत्मन कृत्वाऽनुप्रविशति। (2. 1, 21) तुलना कीजिए, टेन्काट, “यदि मैं स्वयं अपने जीवन का रचयिता होता तो मैं अपने लिए ऐसी प्रत्येक पूर्णता को प्राप्त कर लेता जिसे मैं भी विज्ञान में ला सकता हूँ और इस प्रकार मैं ईश्वर हो जाता” (‘मिडिटेनन्स’, पृष्ठ 3)।

2 देखें, शंकरभाष्य 2. 1, 22, 4 1, 23 और 24।

3 न अवश्य तस्य मयादृष्टमेव नदम् अन्युपगन्तव्यम्। और भी देखें, ‘द्वयतन्त्र सिस्टम आफ दि वेदान्त’, पृष्ठ 92-93।

4 शंकरभाष्य, 2 1, 4।

नहीं क्योंकि कारण में सर्वत्र यह विशेषता पाई जाती है।<sup>1</sup>

एक अन्य आपत्ति में कहा गया है कि यदि जगत् ईश्वर से उत्पन्न होता है और उसी में समा जाता है तो समाने के समय जगत् के ऐसे गुण जैसे भीति-कता, सयुक्तता, जड़ता, सीमितता, अयुद्धता इत्यादि अवश्य ईश्वर को मिलन कर देते होंगे।<sup>2</sup> इसके उत्तर में शंकर का कहना है कि जब कार्य अपने कारणों में वापिस लौटते हैं तो वे अपने विशिष्ट गुणों को त्याग देते हैं और अपने कारणों में अन्तर्लীন हो जाते हैं, जिन प्रकार सोने के आभूषण फिर से सोने में परिवर्तित होते समय अपने साथ सोटा आदि नहीं लाते। यदि कार्य कारण में परिवर्तित होने पर भी अपने गुणों को बनाए रखे तो यह तात्त्विक पुनरावर्तन नहीं है।<sup>3</sup> यदि यह कहा जाए कि चूंकि जगत् अपने विशेष गुणों को त्यागकर ईश्वर में विलीन होता है तो फिर ईश्वर को सृष्टि बनाने का कोई कारण नहीं होना चाहिए कि वह फिर से अपने को प्रोग्य और भोक्ता आदि भेदों के रूप में विभक्त करे जैसा कि प्रत्येक नई सृष्टि में होता है। शंकर इसका उत्तर एक दृष्टान्त के द्वारा देते हैं "जैसे कि जीवात्मा प्रगाढ निद्रा तथा समाधि में अपनी मौलिक एकता के रूप में (कुछ समय के लिए) वापस पहुंच जाता है किन्तु वस्तु अदस्थाओं से जागने पर फिर तब तक के लिए अपने ब्यक्तिक जीवन में आ जाता है जब तक कि वह अजिया से मुक्त नहीं होता। ठीक इसी प्रकार की क्रिया ईश्वर के अन्दर समाने पर भी होती है।"<sup>4</sup> भिन्नता प्राप्त करने की शक्ति ईश्वर के अन्दर बराबर रहती है यद्यपि यह उस समय व्यक्त नहीं होती जबकि जगत् वसुधै कुतुम्भते है। बार-बार होने वाले अस्तित्व के रूप में जगत् के पुनरावर्तन का आधार वे कर्म हैं जो पूर्वजन्मों में किए गए हैं और जिनका फल अवश्य मिलना चाहिए। मुक्तात्मा फिर से जगत् में वापस नहीं आते क्योंकि पुनर्जन्म की शर्त अर्थात् मिथ्या ज्ञान उनकी अवस्था में विद्यमान नहीं है।<sup>5</sup> वस्तुतः सृष्टिरचना नाम की कोई वस्तु नहीं है क्योंकि ससार अगाधि और अनन्त है। सृष्टि की उत्पत्ति तथा विनाश संसार की प्रक्रिया में एक प्रकार के पड़ाव हैं क्योंकि ससार अनादिता से अनन्तता की ओर गति करता है। प्रत्येक कल्प (सृष्टि की कालावधि) के प्रारम्भ में उस मूलभूत सम्मिश्रण का अनावरण होता है जो अपने अन्दर विविधता की सम्पूर्ण श्रृंखला को धारण करता है। भूत तथा वर्तमानकाल के अन्दर तारतम्य बना रहता है और इसी प्रकार प्रतयावस्था तथा सृष्टिरचना के अन्दर भी क्योंकि प्रलय के पश्चात् सृष्टिरचना आती है। यदि सर्वापि ईश्वर तथा व्यक्तिगत जीवात्मा परस्पर पूर्ण इकाई तथा उसके भाग के रूप में सम्बद्ध हो तो जब कभी जीवात्मा को पीड़ा होगी, ईश्वर भी उस पीड़ा को अनुभव करेगा। इस कठिनाई को दूर करने के लिए इकाई तथा उसके नाम के सम्बन्ध की व्याख्या के सम्बन्ध में कहा गया है कि एक मौलिक है, दूसरा उसका प्रतिविम्बमात्र है। प्रतिविम्ब पर लगी थोड़ा मौलिक

1. शाकत्मास्य, 2 : 1, 6।

2. तपोप, सायवषव, अचेतनत्व, परिधिन्नता श्रुत-गादि।

3. शाकत्मास्य, 2 : 1, 9।

4. शाकत्मास्य, 2 : 1, 9।

5. शाकत्मास्य, 2 : 1, 9।

पर कोई असर नहीं पैदा करती ।

यह कहा जाता है कि ईश्वर ऐसे जगत् का कारण नहीं हो सकता जिसमें कुछ के साथ तो अच्छा व्यवहार होता है और कुछ के साथ बुरा और ऐसा प्रभु जो अपने प्राणियों के साथ एक-दूसरे से भिन्नता का व्यवहार करता है वह अन्यायी तथा क्रूर है।<sup>1</sup> कर्म के विधान को मान लेने से यह कठिनाई दूर हो जाती है। ईश्वर स्वेच्छाचारिता से कर्म नहीं करता अपितु प्रत्येक प्राणी के उसके पूर्वजन्मों में किए गए पुण्य व पाप कर्मों के अनुसार ही कार्य करता (समुचित फल देता) है। ईश्वर एक ऐसी सृष्टि की रचना करता है जो मनुष्यों के कर्मों के अनुकूल हो। क्योंकि यह जगत् केवल पूर्वजन्मों के कर्मों के प्रायश्चित्त के लिए ही एक प्रकार का नाट्यशाला है, ईश्वर का मूष्टिकर्ता के रूप में कर्तृत्व केवल गौण है। जो कुछ पौधों को प्राणधारक शक्ति से प्राप्त होता है उसका श्रेय हम माली को नहीं देते। शंकर ईश्वर की तुलना वर्षा के साथ करता है। जिस वर्षा से पौधों को बटने में सहायता प्राप्त होती है किन्तु ये बढ़कर क्या बनेंगे, यह वर्षा के ऊपर नहीं अपितु बीज की प्रकृति के ऊपर निर्भर करता है। प्रत्येक मनुष्य के नये जन्म का निर्णय उसके कर्मों के नैतिक गुणों के द्वारा होता है।<sup>2</sup> किन्तु यह प्रश्न किया जा सकता है कि क्यों नहीं ईश्वर ने एकदम प्रारम्भ में जब कि मनुष्यों में पुण्य व पाप उस ईश्वर के कर्म के निर्णायक के रूप में नहीं थे तब एक ऐसे जगत् की रचना की जो दुःख तथा कष्ट से मुक्त होता? यह हमें अन्योन्याश्रय रूप तर्क की ओर ले जाता है। शंकर का कहना है: “विना पाप व पुण्य के कोई भी इस जन्म में नहीं आ सकता, इसके अतिरिक्त विना व्यक्ति के पुण्य व पाप भी नहीं हो सकते, इस प्रकार जगत् का आरम्भ विषयक-सिद्धान्त मानने से हम एक तर्क सम्बन्धी अन्योन्याश्रय दोष में फस जाते हैं।”<sup>3</sup> जगत् अनादि है।<sup>4</sup> प्रत्येक जन्म अपने अन्दर किसी न किसी पूर्वजन्म के स्वरूप को धारण करता है। यहाँ तक कि समय-समय पर होने वाली सृष्टि-रचनाओं तथा विलय की अवस्थाओं में भी कर्म का विधान देखा जा सकता है और ईश्वर के स्वरूप में ससार सूक्ष्म अथवा स्थूल रूप में विद्यमान रहता है। प्रकृति अथवा जगत् का तत्त्व जो स्वयं में कार्य नहीं है और इसीलिए अन्य सब कार्यों से श्रेष्ठ है, उस ईश्वर में विद्यमान रहता है।<sup>5</sup> मूल का उत्पत्ति-स्थान ईश्वर के बाहर नहीं है और इसलिए माया अथवा प्रकृति को ईश्वर के स्वरूप का एक अंग माना गया है। ईश्वर अर्थात् प्रकृति के साहचर्य से युक्त ब्रह्म जगत् का निमित्त और उपादान कारण है। यह जगत् जो ईश्वर का कार्य है अपनी रचना से पूर्व भी कारणरहित रूप से विद्यमान रहता है, जिस प्रकार यह सृष्टिरचना में उसकी शक्ति से विद्यमान रहता है।<sup>6</sup> सृष्टि-रचना के पूर्व भी नाम और रूप ईश्वर-के ज्ञान के विषय है।<sup>7</sup>

1 शाबरभाष्य, 2 1, 34 ।

2 शाबरभाष्य, 1 3, 39 ।

3 शाबरभाष्य, 2 1, 36 ।

4 शाबरभाष्य, 2 3, 42 ।

5 सर्वस्माद् विकारत परायोऽविकार (शाबरभाष्य, 1 2, 22) ।

6 शाबरभाष्य, 2 1, 6 । देखें, कठोपनिषद् पर शाबरभाष्य, 3 11, छान्दोग्य उप-

निषद्, 8 14 ।

7 शाबरभाष्य, 1 1, 5 ।

उपनिषदों में ईश्वर को अन्तर्यामी माना गया है। उनका कहना है कि ईश्वर जीवात्मा में पृथक् नहीं है परन्तु इसके द्वारा ही उसने प्रकृति के अन्दर प्रवेश किया है। "यूक्ति नितान्त विबुद्ध होने के कारण वह अपवित्र शरीर में अपनी निजी आत्मा सहित प्रवेश नहीं करेगा और यदि वह ऐसा करता भी है तो भी इस बात को स्मरण करना छोड़ देगा कि उसने स्वयं ही इसे बनाया है। आत्मा जिसके रूप में ईश्वर जगत् में प्रविष्ट हुआ बिना किसी कष्ट के जगत् का संहार कर देती जिस प्रकार कि एक जादूगर अपने द्वारा उत्पन्न किए गए चाकचक्य को नष्ट कर देता है। यूक्ति यह नहीं होता इसलिए परिणाम यह निकला कि जगत् का निर्माण किसी ऐसे धार्मिक सत् के द्वारा नहीं हुआ जो यह जानता हो कि उसके लिए श्रेयस्कर क्या है।<sup>1</sup> इस आपत्ति का उत्तर संकर धर्म देते हैं कि देखो एक ही कारण से भिन्न-भिन्न कार्यों की उत्पत्ति होती है। यह एक ही पृथ्वी अनेक प्रकार के पत्थरों को उत्पन्न करती है जिनमें बहुमूल्य जवाहरात भी हैं और साधारण पत्थर भी हैं। ठीक इसी प्रकार एक ही ईश्वर से नानाविध आत्माओं तथा कार्यों की सृष्टि होती है।<sup>2</sup>

ईश्वर बिना साधनों के सृष्टिरचना करता है। अपनी महान् शक्तियों के द्वारा वह अपने को अनेक धार्यरूपों में परिणत कर लेने में समर्थ है।<sup>3</sup> ईश्वर को किसी बाह्य सहयोग की आवश्यकता नहीं है क्योंकि उसके अपने अन्दर सब प्रकार की आवश्यक शक्तियां पूर्णरूप में विद्यमान हैं। यह कहा जाता है कि ईश्वर और श्रुतिगण केवल समाधि के यत्न में अनेक वस्तुओं का सृजन कर सकते हैं और इस कार्य में उन्हें किसी शाल्यवस्तु की आवश्यकता नहीं होती।<sup>4</sup> सृष्टि की उत्पत्ति का उभका कार्य मानवीय कर्मों के समान नहीं है।<sup>5</sup> अपनी प्रकृति के विरोध गुण के कारण ईश्वर अपने को जगत् के रूप में परिणत कर लेता है ठीक उसी प्रकार जैसे कि दूध दही में परिणत हो जाता है।<sup>6</sup> यूक्ति अनेकत्वपूर्ण जगत् ईश्वर से उत्पन्न होता है इसलिए ईश्वर अनेक शक्तियों का भण्डार है।<sup>7</sup> यदि ईश्वर सात्त्विक रूप में स्वतन्त्र है तो उसे सृष्टिरचना के लिए कोई विषय नहीं कर सकता। ईश्वर में किसी प्रकार की अपूर्णता नहीं है और न कोई उसकी अतृप्त इच्छा ही है। ईश्वर के पक्ष में किसी प्रयोजन का निर्वेश करने से उसकी पूर्णता के साथ विरोध होता है।<sup>8</sup> यदि इस जगत् की उत्पत्ति किसी प्रयोजन से हुई अथवा किसी इच्छा को व्यक्त करती है अथवा किसी अभाव की पूर्ति करती है तब इसका अर्थ होगा कि उसके अन्दर

1. शाबरभाष्य, 2 : 1, 21 ।

2. शाबरभाष्य, 2 - 1, 23 ।

3. परित्पूर्णावस्थिकम् (शाबरभाष्य, 2 - 1, 24) ।

4. 2 - 1, 25, 31 ।

5. शाबरभाष्य, 1 - 4, 27 ।

6. शीरवद् द्रव्यस्वभावविकोपात् (शाबरभाष्य, 2 : 1, 24) । दूध का दृष्टान्त दोषपूर्ण है, क्योंकि दूध की दही के रूप में परिणत होने के लिए गर्मी के सात्त्विक की आवश्यकता होगी है ।

7. शाबरभाष्य, 2 : 1, 30 ।

8. नित्यपरितृप्तत्वम् (शाबरभाष्य, 2 : 1, 32-33) । ब्रह्म प्राप्तवान् है अर्थात् उसका प्रयोजन पहले से ही सिद्ध है और इस प्रकार सीमित चैतन्य के उद्देश्यवाद का सिद्धान्त उसके पक्ष में लागू नहीं होता ।

किसी वस्तु की आवश्यकता का भाव एव उस सर्वोपरि सत्ता की अपूर्णता प्रकट होती है। यदि उसने बिना किसी निश्चित उद्देश्य के सृष्टिरचना की तो फिर उसके और एक बच्चे के कर्मों में कोई भी भेद न हुआ। यदि ईश्वर ही एकमात्र कारण होता तो समस्त कार्य एक साथ उपस्थित हो जाता, किन्तु वस्तुतः हमें एक शनैः शनैः विकसित होती हुई उन्नति मिलती है जो इस बात का संकेत करती हुई प्रतीत होती है कि भिन्न-भिन्न स्थितियों के लिए कारण भी भिन्न भिन्न है। उत्तर में यह कहा गया है कि अनिवार्य रूप में बाह्य क्रिया के निर्णय की आवश्यकता नहीं है। इसका निर्णय स्वयं क्रिया के अन्तर्हित प्रेरणापरक प्रयोजन द्वारा होता है। इस प्रकार यह कहा जाता है कि "उस प्रभु की क्रियाशीलता केवल लीलामात्र ही ऐसा समझना चाहिए, जो उसने अपने स्वभाव-वशा है और उसमें कोई प्रयोजन नहीं रहता।"<sup>1</sup> ईश्वर की रचनात्मक कर्मण्यता उसकी पूर्णता का अनिच्छित अतिरेक है जो अनुत्पादक के रूप में उसके अपने अन्दर नहीं समा सकता। लीला का भाव अनेक सुभाव उपस्थित करता है। सृष्टिरचना का कर्म किसी स्वार्थपरक प्रयोजन की प्रेरणा से नहीं है। यह ईश्वर के स्वभाव का स्वाभाविक अतिरेक है, जिस प्रकार श्वास-निश्वास मनुष्य की स्वाभाविक क्रिया है।<sup>2</sup> ईश्वर बिना सृष्टिरचना के रह नहीं सकता। सृष्टिरचना का कार्य आकस्मिक घटना अथवा अविवेक का परिणाम नहीं है किन्तु केवल ईश्वर के स्वभाव का परिणाम है। अपने आह्लाद की पूर्णता के कारण ईश्वर बाहर की ओर जीवन तथा शक्ति का वितरण करता है।<sup>3</sup> शंकर अनन्त को ऐसा नहीं मानते कि वह पहले अपने में अवस्थित हो और फिर आवश्यकता-वशा यह अनुभव करे कि उसे सीमित अवस्था में बाहर जाना चाहिए। वह अपने आह्लाद की अपरिमितता के कारण तथा नैतिकता की मांग के कारण भी सृष्टि की रचना करता है। इस सृष्टि को एक ब्रह्माण्ड-सम्बन्धी मनोरंजक खेल समझकर, जिसका आनन्द सर्वोपरि ब्रह्म अनुभव करता है, शंकर उस प्रयोजनात्मकता, विवेकपूर्णता, सुखसान्त्वना तथा निष्क्रियता का प्रतिपादन करते हैं जिसके द्वारा सृष्टि का धारण होता है। मुक्तात्मा भी ईश्वर के आह्लाद में भाग ले सकते हैं। सीमित केन्द्रों का भेद पूर्ण इकाई से नहीं अपितु उसीके अन्दर से होना चाहिए और वह पूर्ण इकाई आत्माओं के लिए भी प्राप्तव्य आदर्श है। यहाँ तक कि वे वस्तुएँ भी जो अधार्मिक तथा विवेकहीन प्रतीत होती हैं उसी पूर्ण इकाई से सम्बद्ध हैं। ईश्वर का जीवन समस्त भागों में सबको एक सूत्र में बांधते हुए तथा अपने अन्दर समाविष्ट करते हुए स्पन्दन करता है। "ब्रह्म से लेकर पेड़ पौधों तक समस्त प्राणी मेरा शरीर माने गए हैं।"<sup>4</sup> ईश्वर तथा जगत्, अर्थात् कारण और कार्य तादात्म्ययुक्त हैं। वे आकृतियों अथवा परिवर्तित रूपों में तादात्म्ययुक्त नहीं हैं किन्तु ब्रह्म की मौलिक प्रकृति के रूप में तादात्म्ययुक्त है। सृष्टिरचना के समय जगत् नाम व रूप में विकसित होता है और प्रलयावस्था में यह अविकसित रूप में रहता है। सृष्टि देश, काल के स्तर पर उसीकी अभिव्यक्ति है जो

1 शंकरभाष्य, 2 । 33 ।

2 शंकरभाष्य, 2 । 33 ।

3 इसके साथ आत्मा व विषय में प्लाटिनस के विचारों की तुलना कीजिए। वहाँ भी इसे अतिवैयर्थ्यपूर्णता बताया गया है।

4 उपदेशसाहस्री 9 । 4, दक्षिणमूर्तिस्तोत्र, पृष्ठ 9 ।



पहले से ईश्वर के अन्दर विद्यमान है।<sup>1</sup> प्रत्येक ब्रह्म के अन्त में ईश्वर समस्त जगत् का प्रतिरोधार करता है, अर्थात् भौतिक जगत् अल्पतः प्रकृति के अन्दर विलय हो जाता है और जीवात्माएं कुछ समय के लिए सर्पाधियों के सम्बन्ध से स्वतन्त्र हो जाने के कारण मानो प्रगाढ निद्रा में मग्न हुई पड़ी रहती है। किन्तु चक्रि उनमें कर्मों के परिमाण अभी निरोध नहीं हुए होते, उन्हें शीघ्र ही फिर दैहिक जीवन में प्रविष्ट होना पड़ता है जैसे कि ईश्वर एक नये भौतिक जगत् को उत्पन्न करता है। तब फिर जन्म, कर्म और मृत्यु आदि का पुराना चक्र फिर से प्रारम्भ होता है।<sup>2</sup>

जीवात्मा जो एक-दूसरे से पुषक है ईश्वर के ही भाग समझी गई है किन्तु तो भी उनके अन्दर भूल से परस्पर किसी प्रकार का मिश्रण नहीं होता। भिन्न-भिन्न आत्माओं के कर्म तथा कर्मफल जो मृत्यु के समय अपने निकास की लोच बापस सौट जाते हैं फिर से नए जन्म में वापस सौट आते हैं, किन्तु एक-दूसरे के साथ मिलकर गहवरी में नहीं पड़ते।<sup>3</sup> जीवात्मा जिसकी पहचान भौतिक देह के द्वारा होती है, जीव है, जिसे देही अथवा शरीरधारी भी कहते हैं। इन सब जीवों का एकत्व जो जाग्रतावस्था में सामूहिक अथवा विश्वात्मक आत्मा है उसे विराट् अथवा वैश्वानर कहते हैं। स्वप्नावस्था के सद्म सृष्ट शरीर से युक्त जीवात्मा है यह निमी अथवा तैजस है। मयस्त तैजस अथवा सूक्ष्म आत्माओं का एकत्व हिरण्यगर्भ अथवा सूक्ष्मात्मा कहलाता है।<sup>4</sup> अन्त में कारण शरीर से संयुक्त आत्मा प्राज्ञ कहलाती है और समस्त प्राज्ञों का एकत्व ईश्वर है। प्रगाढ़ निद्रा (सुषुप्ति) में अवस्थित जीवात्मा में फिर भी द्वैत का अंश विद्यमान रहता है। उसमें बुद्धि है जो विचार तथा संबन्ध का स्रोत है। प्रलय की अवस्था में ईश्वर सुषुप्ति अवस्था में स्थित जीव के समान रहता है और उसका सम्बन्ध द्वैत के साथ रहता है यद्यपि यह व्यक्त नहीं होता। विसृष्ट बुद्धि से सम्पन्न ईश्वर ही ब्रह्म है। उसमें तीन गुण रहते हैं किन्तु उसे फिर भी त्रिगुणातीत कहा गया है। उसे एक पारदर्शक शरीर प्राप्त है, जो विसृष्ट सत्त्व है, ऐसा कहा जाता है। ईश्वर से विराट्, सुषुप्ति से जाग्रतावस्था, प्राज्ञ से देही यह सृष्टि अथवा प्रगतिशील भौतिकावस्था का क्रम है, इसमें विपरीत दिशा का क्रम है प्रलय अथवा प्रगतिशील आदर्शिकरण। झकुर धानुभविक जगत् में वास्तविक परिणाम को स्वीकार करते हैं यद्यपि वे जगत् के ब्रह्म के साथ सम्बन्ध को प्रकट करने के लिए विवर्त के विचार का प्रयोग करते हैं।

1 तुलना कीजिए, एकिन्ती शंभे :

“यद्यपि कृत्वी और मनुष्य नष्ट हो गए,  
और सूर्यो तथा विश्वों का भी अस्तित्व नष्ट हो गया।  
और तु अकेला (एकाकी) रह गया,  
तो भी प्रत्येक सत्ता तेरे अन्दर विद्यमान है।”

2 सृष्टिरचना, सृष्टि की स्थिति तथा सशक्त विश्व के सहार की क्षमता के अनुसार एव ही सर्वोपरि प्रभु ब्रह्मा, विष्णु और शिव नामों से पुकारा जाता है। सृष्टिरचना सत्त्वगुणयुक्त ईश्वर अथवा ब्रह्मा का कार्य है, तमोगुणयुक्त ईश्वर अथवा शिव का कार्य सृष्टि प्रलय करना है तथा उत्थं और अधोऽधो में प्रवृत्ति समेत सृष्टि को धारण करना रजोगुणयुक्त ईश्वर अथवा विष्णु का कार्य है।

3 साम्प्रोण उपनिषद्, 6. 10।

4 शाररकाय्य, 2. 3. 49।

5 शाकरभाष्य, 2. 3. 15।

उपादान कारण वह है जो कारण के ही समान पदार्थ को उत्पन्न करता है।<sup>1</sup> जगत् ब्रह्म से भिन्न नहीं है जो सद्रूप में परिवर्तनशील है, यह अविद्या से भी भिन्न है जो जडरूप में परिवर्तन के अधीन है। इस प्रकार जगत् ब्रह्म तथा माया का मिश्रण है। शाकर का मत तो इस विषय में विलकुल स्पष्ट है कि ईश्वर वश्व का निमित्त तथा उत्पादन दोनों प्रकार का कारण है,<sup>2</sup> किन्तु अर्वाचीन वेदान्त में मतभेद उत्पन्न हो गया। वेदान्त परिभाषा के अनुसार जगत् के विनास का कारण माया है ब्रह्म नहीं।<sup>3</sup> वाचस्पति का मत है कि कारण तो ब्रह्म ही है माया उसकी सहायक है। माया के वश में पड़े हुए व्यक्ति ब्रह्म को जड़ जगत् के रूप में एक विषय समझते हैं और माया उसका कारण बताई जाती है।<sup>4</sup> किन्तु इस मत में माया को स्वतः सिद्ध मान लिया गया है जो जीवों को प्रभावित करती है। जगत् की जड़ता का कारण विशुद्ध तथा सरल ब्रह्म के अतिरिक्त कोई होना चाहिए और सम्भवतः ऐसा कथन करना कहीं उत्तम होगा कि जगत् अपने सात-अनन्तस्वरूप के कारण ब्रह्म-माया से उत्पन्न हुआ माना जाना चाहिए। और चूँकि हम जगत् तथा ब्रह्म के पारस्परिक सम्बन्ध का ठीक-ठीक विवरण नहीं दे सकते, हम ऐसा कथन कर सकते हैं कि ब्रह्म उस जगत् का अधिष्ठान है जिसकी उत्पत्ति माया से है। यह मत 'पदार्थतत्त्वनिर्णय' ने स्वीकार किया है।<sup>5</sup> सिद्धांत-मुक्तावली का रचयिता ब्रह्म का सबंध अन्य किसी वस्तु के साथ मिलने का प्रबल विरोधी है और इसलिए उसका मत है कि एकमात्र माया ही जगत् का कारण है। 'सक्षेपशारीरक' का ग्रथकार निरपेक्ष परमब्रह्म को जगत् का उपादान कारण मानता है क्योंकि इस समस्त सत्तात्मक जगत् का सम्बन्ध एक यथार्थसत्ता के साथ होना चाहिए। अन्य लोग जो ब्रह्म के साथ किसी प्रकार का सम्बन्ध जोड़ने का निराकरण करते हैं ईश्वर को, अर्थात् माया से सम्बद्ध ईश्वर को, उपादान कारण मानते हैं।<sup>6</sup> यदि निरपेक्ष परब्रह्म में उपादान कारण का आधान किया जाता है तो यह केवल आनुषङ्गिक है। विचारणीय का मत है कि जो कारण जगत् के रूप में परिणत होता है वह माया है<sup>7</sup> और वह जो जगत् का आधार है विशुद्ध चैतन्य है और मायारूप उपाधि से सीमित है।<sup>8</sup> ऐसे भी विचारक हैं जिनका यह मत है कि मूर्तरूप विषय स्थानीय जगत् ईश्वरीय माया का कार्य है किन्तु चित्त तथा इन्द्रिय आदि का सूक्ष्म जगत् व्यक्तीरूप जीव का कार्य है जिसे ईश्वर की माया से सहायता मिलती है।<sup>9</sup> दूसरी ओर ऐसे भी विचारक हैं जो अविद्या की शक्ति

1 स्वाभिन्नकार्यजनकत्वम् उपादानत्वम् ।

2 एक मत जिसकी पुष्टि 'विवरण' ने की है ।

3 प्रपञ्चस्य परिणाम्युपादानं माया न ब्रह्म इति सिद्धान्तः ।

4 वाचस्पतिमिश्रास्तु जीवाश्रितमायासिध्दिकृतं ब्रह्म स्वत एव जाड्याश्रयप्रपञ्चकारेण शिवतः मानसोपादानम् इति मायासहकारिमात्रम् (सिद्धांतलेखसंग्रह 1) ।

5 प्रपञ्चे उभयोरपि मायाब्रह्मणोरुपादानत्वम् तत्र च परिणमितया मायाया उपादानत्वम् अधिष्ठानं तथा च ब्रह्मण उपादानत्वम् । ब्रह्म विवर्तमानतया, अविद्या परिणमनतया उपादानम् । (सिद्धान्तलेखसंग्रह 1 पर भाष्य) ।

6 विवर्ण्य जो अपना आधार शाकरभाष्य क 1 1, 10, 2 1 को मानता है ।

7 परिणाम्युपादानता ।

8 विवर्तमानता को मायोपहित चैतन्य का कारण माना है ।

9 वियवादिप्रपञ्च ईश्वरसृष्टमायापरिणाम इति तत्र ईश्वर उपादानम्, अतः परणादिकं तु ईश्वरान्तमायापरिणामं महाभूतोपसृष्टजीवाविद्याकृतसृष्टकृता कार्यम् इति तत्रोभयोरुपादानत्वम् (सिद्धान्तलेखसंग्रह 1) ।

का कारण विषयीरूप जगत् को बताते हैं और ईश्वर की भाषा के सहयोग की कोई आवश्यकता नहीं समझते एवं ईश्वर की भाषा को केवल तत्त्वयुक्त विद्वत् का ही कारण मानते हैं। जब हम उक्त प्रश्न पर दो भिन्न-भिन्न दृष्टियों से, अर्थात् विषयनिष्ठता तथा विषयनिष्ठता के दृष्टिकोण से देखें तो हम यह कह सकते हैं कि परम-व्यवस्था इन्द्रिय तथा कर्मण्यता के समस्त भिन्न-भिन्न दृष्टिकोणों का उपादान कारण है और जीव प्रतीतिरूप वस्तुओं के तथा स्वप्नारम्भक जगत् का उपादान कारण है। जहाँ एक ओर उक्त समस्त मत इस जगत् को व्यक्तिरूप विषयी अथवा जीव को जगत् का कारण मानते हैं तब तो दूसरी ओर ऐसा भी कुछ विचारक हैं जिनकी सम्मति में जीव ही स्वप्न उपादान कारण है जो अपने अन्दर ईश्वर से लेकर नीचे तक समस्त वस्तुओं की स्थापना को आगे बढ़ाए हुए है, उसी प्रकार जिस प्रकार कि यह स्वप्न जगत् को आगे बढ़ाता है।<sup>1</sup>

### 28. ईश्वर का भाषिक रूप

चाहे हम यह कहें कि सर्व के दावे में व्यवस्थित ब्रह्म आनुभविक जगत् है अथवा यह कहें कि यह ईश्वर है—दोनों कथनोंमें कुछ अन्तर नहीं है। ईश्वर सर्वशाही है और अपने अन्दर इस समस्त सत्तात्मक जगत् को समाविष्ट किए हुए प्रलय में उत्पादन क्षमता के रूप में और सृष्टिरचना में वास्तविक रूप में विद्यमान है। इयुसन् के इस कथन में कुछ विरोधता नहीं है कि एक ओर से सावधान होकर भेदगन्ध ब्रह्म तथा आनुभविक जगत् में एक ओर तथा दूसरी ओर ईश्वर के भेद नहीं किया। यह कहा है : "इस भेद सूक्ष्म ब्रह्म के दो विरोधी हैं प्रथम आनुभविक जगत् की आकृतियों, जिन रूप में उपाधियों से निष्पन्न ब्रह्म प्रकट होता है; उसके पश्चात् के अपूर्ण व्यापकारिक विचार जो हम सर्वोपरि ईश्वर के विषय में बनाते हैं जिन्हें कि वह हमारे बोधग्रहण तथा पूजा के लिए निकटतम मान सकते। यह अदभुत विषय है कि भेदगन्ध ब्रह्म के इन दो विरोधियों में मध्य, चाहे वे प्राकृतिक रूप में एक-दूसरे से कितने भी पृथक् क्यों न हों, शक्य कोई भी स्पष्ट भेद नहीं मानते और यहाँ तक कि एक वाक्य के अनुसार ऐसा प्रतीत होता है कि उन्होंने औपचारिक आकृतियों में प्रस्तुत आकृतियों को आधार (वाचक्य) के रूप में देखा। "परिणाम यह निकला कि हमारे अन्वयकार को उनके मध्य जो भेद है उसके विषय में स्पष्ट ज्ञान कभी नहीं हुआ।" इयुसन् स्वीकार करता है कि एक ओर से एक वाक्य में इस भेदभाव का उल्लेख किया है और इसे व्यर्थ बताकर छोड़ दिया है। समस्त प्रतीतिस्वरूप जगत् ब्रह्म का ही प्राभास है। ब्रह्म जिनके ऊपर सब स्थित है तब ईश्वर बन जाता है जब औपचारिक रूपों का आधार धारण करता है और अपने अन्दर सबको समाविष्ट कर लेता है। एक ओर अनन्त ईश्वर तथा दूसरी ओर जीवात्माएँ, इनके मध्य जो भेद है वह ऐसा है जैसा

1. मध्यम दीक्षाव चरकी निष्पत्ति का इस प्रकार वर्णन करता है : "जीव एक स्वप्न इन्द्रियतत्त्वसिद्ध इन्द्रियविशेषरूपकाले सर्वव्यापकव्यतिरिक्तव्यतिरिक्त।"  
 2. 'द्वुत्तम सिद्धम आस वि वेदान्त', पृष्ठ 205-206।  
 3. आकरमात्र, 3 - 2, 21।

कि एक ही सम्पूर्ण इकाई के अवयवों में होता है, दृष्टान्त के रूप में जैसा भेद मगध तथा विदेह के राज्यों में था जो दोनों एक ही जगत् से सम्बद्ध हैं।<sup>1</sup> जब हम यथार्थ ब्रह्म का विचार ब्रह्म के सांसारिक रूप में करते हैं तो ईश्वर, मनुष्य और जगत् (ईश्वर, जीव, प्रपञ्च) प्रधान अवयव बन जाते हैं।

विचारात्मक दर्शनशास्त्र, सत्तात्मक जगत् की उत्पत्ति का अनुमान एक निरपेक्ष परम आत्मा के प्रथम तत्त्व से करते समय, जिसमें भ्रानुषयिक कुछ नहीं है, चाहे पूर्व में हो चाहे पश्चिम में, विषयनिष्ठता (प्रकृति) के आत्माभिव्यक्ति (माया) सम्बन्धी किसी न किसी तत्त्व को स्वीकार करने के लिए विवश है। यूरोपियन विचारधारा में काण्ट ने तर्क किया कि आत्मबोध के अतीन्द्रिय एकत्व के अतिरिक्त अन्य कोई अनुभव नहीं है और तो भी उसने इसे विशुद्ध औपचारिक बना दिया और इस प्रकार इससे सम्पूर्ण अनुभव को उत्पन्न करने में असफल रहा। अनुभव को आत्मबोध की अतीन्द्रिय एकता और वस्तुओं के अपने अन्दर अनुभव को एक पारस्परिक प्रतिक्रिया मानते हुए उसने अपने दर्शन में तर्कविरुद्ध आकस्मिक घटना के एक अक्ष को स्थान दिया। फीष्ट काण्ट ने इस प्रमुख सत्य को ग्रहण कर लेना है कि समस्त अनुभव एक विषयी के लिए ही अपना अस्तित्व रखता है और इसीसे समस्त अनुभव को विकसित करने का प्रयत्न करता है। उसका मत है कि विषयी के विकास में किसी विजातीय अवयव का प्रवेश नहीं है किन्तु प्रत्येक क्रम का निर्णय अन्दर से ही होता है। निरपेक्ष विषयी अपनी स्थापना ही के कर्म में अपने को एक 'अन्य' का रूप देता है। आत्मा दिना अपने से भिन्न एक विरोधी तत्त्व का, जो अनात्म हो, के निर्माण के लिए अपने विषय में स्वीकारोक्ति अथवा स्थापना नहीं कर सकती। अन्यता का अक्ष आत्मा के अपने निजी सत्त्व में ही उत्पन्न किया जाता है। शनै-शनै निरपेक्ष आत्मा के अन्दर सीमित अहमाव के अनेकत्व के रूप में मर्कथा अपने से भिन्न तथा अपनी भिन्न-भिन्न आकृतियों में भेद उत्पन्न होता जाता है। फीष्ट द्वारा मरन्य आत्मा को इस प्रकार अपने ही अन्दर से एक नियन्त्रक अथवा वाचक अनात्म को उत्पन्न करना होता है, जो इसकी क्रिया के विषय में अभिज्ञता रखने के लिए एक आवश्यक उपाधि है। आदिम चैतन्य की स्वनिर्मित सीमा अथवा एक ऐसी वाधा की उत्पत्ति की कल्पना करनी ही पड़ती है जिसके विरुद्ध आत्मा को अपने-आपको विभक्त करना होता है, भले ही वह बुद्धि-गम्यता से कितनी ही अतीत क्यों न हो। इसी प्रकार ईश्वर-सम्बन्धी विचार में निरपेक्ष परब्रह्म के अतिरिक्त विषयनिष्ठता अथवा प्रकृति, आत्माभिव्यक्ति अथवा माया, का अक्ष भी रहता है।

जब हम मानवीय उद्देश्य को लेकर चलते हैं तो हमें परिणमित जगत् का कुछ न कुछ समाधान करना ही होगा। यह ब्रह्म के कारण होना सम्भव नहीं क्योंकि वह अखण्ड है। यह ब्रह्म स्वयं परिणामित हो जाता है तो वह ब्रह्म नहीं रहता। यदि यह कभी अपनापन नहीं खोता अर्थात् कभी परिवर्तित नहीं होता तो जो परिवर्तन हमें दिखाई देता है उसका कुछ समाधान नहीं होता। परिवर्तनशील विश्व का कारण प्रकृति नहीं हो सकती, क्योंकि वह जड है। ब्रह्म जहाँ एक ओर सत् है वहाँ परिणमन का नाम प्रकृति है। किन्तु ब्रह्म के साथ-साथ एक परम निरपेक्ष वर्ग के रूप में प्रकृति की स्थापना करने का अर्थ होगा उस ब्रह्म के स्वरूप को सीमित कर देना, जिसके समान दूसरा नहीं है न उससे बाह्य कोई है। यदि हम किसी द्वितीय की स्थापना नहीं करते हैं तो जगत्

की व्याख्या में कठिनाई उत्पन्न होती है। एकमात्र उपाय यही है कि एक सगुण ब्रह्म तथात् परिचरतमशील ब्रह्म की भाव लिमा जाए जो ईश्वर है और अपने अन्दर सत् तथा परिणमन दोनों प्रकार के विशिष्ट लक्षणों को, अर्थात् अनात्मत ब्रह्म और अचेतन प्रकृति को, समाविष्ट रखना है। जो विचार के लिए अनिदिष्ट है वह स्वतः निर्णीत बन जाता है। आदिम एकरव अपने से बाहर निकल जाता है और एक ऐसा व्यक्त रूप उत्पन्न करता है जो हमसे अपेक्षितया स्वतन्त्र है। निर्मल, सरल तथा आत्मभू. निरपेक्ष ब्रह्म शरीरपारी प्रभु का हृद धारण कर लेता है, जो विश्व के अन्दर सत् का तत्त्व है एवं समस्त वस्तुओं को अपने साथ सम्बद्ध करने में उन्हें परस्पर भी संतुष्ट रखता है। ब्रह्म बद्ध सत्ता है जो विषयी तथा विषय दोनों से परे है। जब यह विषयी के रूप में होता है तो एक विषय से व्यवहार करते हुए हम इसे ईश्वर कहते हैं, यह शब्द ब्रह्म है, एक और अनेक है। विषयनिष्ठ शुभ्यप्रकृति विषयीरूप ईश्वर की शक्ति के द्वारा समस्त जगत् का विकास करती है। प्रकृति अथवा विषय की अपने-आप में कोई सत्ता नहीं और न कुछ अर्थ है। यह विवेकरूप्य है और इस प्रकार बिना किसी एक विवेक-सम्पन्न आत्मा के कुछ भी उत्पन्न नहीं कर सकती। यह केवल विषयी से विपरीत भिन्न सत्ता है और जगत् ईश्वर के असमान अथवा जनन्य रूप है जो आत्मचेतन ब्रह्म है। ईश्वर के अन्दर ब्रह्म तथा प्रकृति दोनों वरव संयुक्त हैं। वह केवल नितान्त चैतन्य नहीं है किन्तु एक आत्मचेतन व्यक्तित्व है। "उसने योजना बनाई (ऐकत) कि मैं अनेक हो जाऊँ और मैं उत्पत्ति करूँ।"<sup>1</sup> ज्ञान, आत्मचैतन्य तथा व्यक्तित्व—ये सभी सम्भव हो सकते हैं जबकि प्रमेय विषय विद्यमान हो। सर्वज्ञत्व ईश्वर का लक्षण है यद्यपि इसकी सम्भावना की व्याख्या निम्न प्रकार में की जाती है।<sup>2</sup> ब्रह्म का स्वरूप ज्ञान है। यह ज्ञान एक विषय का रूप धारण कर लेता है जब यह किसी ज्ञातव्य विषय के द्वारा सीमित हो जाता है। तब उस विषय के सम्बन्ध में ब्रह्म की विज्ञाता अथवा ज्ञान का प्रभावा विषयी कहा जाता है। दूसरे जगत् में ब्रह्म, जिसका स्वरूप ज्ञान है, तब एक ज्ञाता बन जाता है जब वह एक ज्ञेय विषय के सम्बन्ध में प्रकट होता है।<sup>3</sup> इस प्रकार का विचार रखने में कि एक अनात्म व्यक्तित्व का आन्तरिक अंश बनकर रहता है शंकर रामानुज तथा हीगल के साथ सहमत हैं। केवल ब्रह्म के व्यक्तित्व के भाव की उच्चतम मानते हैं वहा शंकर ब्रह्मपूर्वक कहते हैं कि जब तक हमें अनात्म का चैतन्य ज्ञान है हम प्रीतिरूप जगत् के अन्दर हैं। यथार्थसत्ता तक पहुँचने के लिए हमें इस भेदभाव से अक्षय रूप पर वृत्तना होगा। जब विद्युद् सत् एक सम्बद्ध विशिष्ट सत् बन जाता है तो इसका पहला सम्बन्ध किसी ऐसी वस्तु के साथ होता चाहिए जो सत् से भिन्न हो। और

1 छान्दोग्य उप०, 6 • 2 3; और मो देखें, ऐतरेय, 1 1, 1; प्रथोत्तियद्, 6 : 3, 4; मुण्डक, 1, 1, 9।

2 भारतीयीर्ष प्रतिपादन करता है कि ईश्वर में माया की उपाधि है जिसके अन्दर समस्त प्राणियों ने मनो के रूप प्रभाव विद्यमान रहते हैं। 'प्रवचार्थ' का रचयिता इसके सहमत है और अपना मत प्रकट करते हुए कहता है कि सूक्ष्म माया भूत, वर्तमान और भविष्यत् आनुभविक जगत् के समान ही विलीन है इसलिए यह अपने धारण करने वाले को हल योग्य बना देती है कि वह सर्वप्राणी ज्ञान का गन्ध कर सके। 'तदजगुदि' भाष्य यह वा रचयिता कहता है कि ईश्वर के ज्ञान का सर्वदा प्रत्यक्ष रूप में होना आवश्यक नहीं है। वर्तमानकाय में जगत् का ज्ञान तो ईश्वर साक्षात् रूप में प्राप्त कर सकता है किन्तु पूर्वजन्म की यह स्मरण कर सकता और व्यक्ति की पूर्व से वृत्तता पर सकता है। सौपुत्री के प्रत्यकार का मत है कि ब्रह्म ने लक्षणों से मुक्त ईश्वर सब पदार्थों का प्रकाशक है। देखें, गुरुभाष्य, 3 4, 9, तथा सिद्धान्तेश, 1।

3 यही मत वाचस्पति का भी है।

जो सत् से भिन्न है वह असत् है।<sup>1</sup> ईश्वर जो ब्रह्म अर्थात् प्रकाश की अविच्छिन्न शक्ति से भिन्न है एक ऐसा प्रकाश है जो अपनी सत्ता को अन्धकार के अन्दर से तथा उसके द्वारा स्वीकारात्मक रूप में दावे के साथ प्रकट करता है। वह सत्य का तत्त्वरूप है, जो अस्तव्यस्तता को व्यवस्था का रूप देता है, और ईश्वर की आत्मा है जो जल ऊपर के स्तर पर विचारमग्न है।<sup>2</sup> अन्धकार प्रकाश के ऊपर आधिपत्य जमाकर उसे आवृत करने का प्रयत्न करता है, और सबको ढक लेने की चेष्टा करता है और प्रकाश बराबर अन्धकार को दवाने में तत्पर रहता है। जहाँ एक ओर ब्रह्म और अन्धकार में ईश्वर तथा अन्धकार में एक अनिवार्य विरोध है अर्थात् एक प्रकार का संघर्ष बराबर बना हूँ वहाँ अन्त में अन्धकार पर प्रकाश की विजय होती है। इस प्रकार ईश्वर ब्रह्म तथा जगत् के मध्य एक मध्यस्थ तत्त्व है और दोनों के ही स्वरूप में हिस्सा बंटता है। उसका ब्रह्म के साथ तादात्म्य है और फिर भी वह प्रमेय जगत् से सम्बद्ध है। शंकर का मत है कि सृष्टिरचना से पूर्व भी शरीरधारी ईश्वर का “उन नामो तथा रूपो मे एक प्रयोजन रहता हूँ जिनके लिए हम सत् की पारिभाषिक सज्ञा का प्रयोग नहीं कर सकते और न वे उसके विपरीत गुण ही हैं जिनका अभी विकास नहीं हुआ है हालांकि वे विकास के प्रति प्रयत्नशील हैं।”<sup>3</sup> यहाँ हम परमतत्त्वरूप आत्मा को अह के रूप में निदिष्ट पाते हैं जो अह से विपरीत को अपना विषय मानकर चिन्तन करता है। ईश्वर की दृष्टि में अपरिवर्तनशीलता तथा निष्क्रियता असम्भव है। व्यावहारिक अर्थों में यथार्थसत्ता के रूप में उसे सदा कर्मठ रहना चाहिए, अपने को पहचानने के लिए अपने को खोते हुए, विश्व में प्रकट होते हुए और फिर विश्व के ही द्वारा अपने स्वरूप में पुनः वापस लौटते हुए। वह जो करता कुछ नहीं और जगत् से तटस्थ होकर खड़ा रहता है ईश्वर नहीं है, कम से कम किसी प्रकार भी एक प्रेममय ईश्वर नहीं है। प्रेम इसके विषयो के जीवन में दुःख को, किन्तु अनिष्ट कर्म के अपराध और पाप को नहीं, तथा धार्मिक जीवन की प्रसन्नता को प्रदर्शित करते हुए उपस्थित रहता है। शंकर की दृष्टि में अन्य अनेक दार्शनिकों की ही भाँति ऐसा आत्मचेतन सत् असम्भव है जिसका कोई उद्देश्य न हो और जिसका कोई विपरीत गुण न हो तथा जो अपनी परिभाषा में अपने एकत्व का समर्थन न करे। यह अभिव्यक्तियों अथवा प्रमेय पदार्थों के द्वारा ही सम्भव है कि एक आत्मचेतन व्यक्तित्व रूप में जीवित रहता है, गति करता है तथा अपने अस्तित्व को स्थिर रखता है। तो भी यह मानना भी आवश्यक है कि यह अपने विषयगत परिवर्तनों से किसी भी प्रकार प्रभावित नहीं होता। यह एक ऐसा साध्यपक्ष है जिसे सिद्ध करना कठिन है। प्रकृति की घटनाएँ तथा आत्माओं का परिवर्तन ईश्वर के स्वरूप में भी परिवर्तन उत्पन्न करता है। वेदान्तपरिभाषा नामक ग्रन्थ स्पष्ट रूप में स्वीकार करता है कि जीवित प्राणियों की क्रियाएँ माया अथवा प्रकृति के नानाविध परिवर्तनों को जन्म देती हैं जो उपाधि अथवा ईश्वर की देह है।<sup>4</sup> जगत् का प्रादुर्भाव तथा तिरोभाव यह

1 सुलना कीजिए, “और प्रकाश अन्धकार के अन्दर से चमकता है” (सेंट जॉन, 1, 5)। विश्व वेस्टकाट इस पर टीका करते हुए लिखता है “प्रकाश के साथ साथ हुआ अन्धकार बिना किसी तैयारी के प्रकट हो जाता है” (“दि गोस्पल अकाडिमि टू सेंट जॉन”, पृष्ठ 5)।

2 देखें, प्रस्तावना—अथर्ववेदांग पर शंकरभाष्य।

3 शंकरभाष्य, 1, 1, 5। “अनिर्वचनीये, नामरूपे, अव्याकृते, व्याचिन्तयिते।”

4 सूर्यमानप्राणिकर्मवशेन परमेश्वरोपाधिभूतमायाया वृत्तिविशेषा इदमिदानीं सृष्ट्यभ्यम्, इदमिदानीं पालयितव्यम्, इदमिदानीं सहस्रंभ्यम्, इत्याद्याकारा जायते, तासां च वृत्तीनां सादित्वात् तत्प्रतिबिम्बितचैतन्यमात्रं सार्धतुच्यते (1)।

दशांता है कि देवीयस्वरूप में भी परिवर्तन होते हैं, और संकुचन तथा विचार भी होता है। जब तक ईश्वर के जीवन में सृष्टिरचना तथा प्रलय यथायं घटनाएं रहती हैं तब तक ईश्वर कालातीत नहीं रह सकता किन्तु कालाधीन है। यहां तक कि जिस प्रकार सृष्टिरचना और प्रलय व्यावहारिक जगत् से सम्बन्ध रखते हैं ईश्वर भी व्यावहारिक जगत् से सम्बद्ध है। हम परिवर्तन रूप प्रवर्ग का प्रयोग करते हैं जो स्थिरता चाहता है और हमारा तर्क है कि ईश्वर एक स्थायी पृष्ठभूमि है जिसकी देह के साथ में परिवर्तन सम्बद्ध है।<sup>1</sup> ईश्वर एक ऐसी अविकसित सूक्ष्म देह धारण करता है, जो नामों और रूपों का बीजस्थान रूप है तथा उन प्रभु के लिए पृष्ठभूमि का कार्य करती है और फिर भी उसके लिए केवल उपाधि (सीमा) मात्र है।<sup>2</sup> एक ऐसी रूपविहीन प्रवृत्ति को स्वीकार करना जो ईश्वर के साथ-साथ निरर्थक भी हो स्पष्ट रूप में ईश्वर की अनन्तता को परिमित करना है। यह कहना कि प्रतिबन्ध बाह्यपदार्थों के नहीं हैं एवं अधिकतर एक प्रकार की अज्ञात सामग्री है हमारे लिए कुछ अधिक उपयोगी नहीं है।

जहां एक ओर सगुण ब्रह्म में परिवर्तन होता है वहां ऐसा भी माना जाता है कि यह इसके रचनात्मक विचार की परिधि के अन्दर ही रहता है जिसके कारण समस्त परिवर्तन जानुपंगिक अर्थों में होते हैं किन्तु निश्चित ही भाव-रूपक अंशों में नहीं। ईश्वर की एकता में अनेक रूप में अभिन्नत्व होने के कारण कोई शक्ति नहीं आती।<sup>3</sup> "जिस प्रकार उस भाषा से जिसे जादूगर स्वयं बनाता है उसके ऊपर किसी प्रकार का असर नहीं होता क्योंकि वह भाषा अयथार्थ होती है, इसी प्रकार सर्वोपरि ब्रह्म भी सत्कारण्य भाषा से प्रभावित नहीं होता।"<sup>4</sup> इस प्रकार शंकर सीमित के निराकरण के विचार तथा ईश्वर-सम्बन्धी विचार में अनन्त की पूर्वकल्पना के विचार की एक साथ संयुक्त कर देते हैं। त्पिनोबा के विरुद्ध जो यह कहा जाता है कि वह निरपेक्ष परमब्रह्म का केवलमात्र एक अनिर्दिष्ट सत् के सूक्ष्म रूप में निरूपण करता है और जिसे वह असंगत रूप में आत्मनिर्णायक ईश्वर के रूप में परिणत कर देता है इसमें कुछ बल नहीं है क्योंकि शंकर इस प्रकार की किसी महती असंगति के लिए बचनबद्ध नहीं हैं। वे स्पष्ट रूप में इस विषय से अभिज्ञ हैं कि अनन्त विषयक सब प्रकार के निर्धारणों का निराकरण हमारे सम्मुख केवल एक अनूर्तरूप को प्रस्तुत कर सकता है जिसके विषय में इसके अतिरिक्त कि 'यह है' और कुछ कथन नहीं किया जा सकता। जब तक हम तर्कशास्त्र के उपायो का प्रयोग करते हैं तब तक जिस यथायं सत्ता तक पहुंचते हैं वह अनिर्दिष्ट ब्रह्म नहीं किन्तु सीमित ईश्वर है जो विश्व के नाना प्रकार के परिवर्तनों का विकास स्थान है। किन्तु

1 शांकरभाष्य, 2. 1, 4। दशमसुक्तस्तोत्र में कहा गया है : "एष विद्य मे जो भी रचावर तथा जगत् जगत् है—पृथिवी, जल, वायु, अग्नि, आकाश, सूर्य, चन्द्रमा और आत्मा—यह सब उसका बाह्य प्रकार का रूप है और ऐसा कुछ भी नहीं है जो विचार करने पर सर्वोपरि प्रभु से भिन्न हो।"

2. अज्ञात नामरूपबीजशक्तिरूप, घृतसूक्ष्मम् ईश्वराय तस्योपाधिप्रदम् (शांकरभाष्य, 1 : 2, 22)।

3 ध्यान्दोय उपनिषद्, 8 : 14, 1, 6-3, 2 ; तैत्तिरीय आरण्यक, 3 : 12, 7 ; वेदा-श्वतरोपनिषद्, 6 : 12।

4 शांकरभाष्य, 2-1, 9। यथा स्वर्गं प्रमादितया मायया मायावी विष्णुः शानेन न सानुयते अस्तुत्वात्, एवम् परमात्मार्थं सत्कारमायया न सत्सृज्यत इति।

शुकर के दर्शन में आदि से अन्त तक तर्कशास्त्र की पर्याप्तता और इसके आदर्श की अन्तिमता के विषय में अस्मि ही पाई जाती है। और इस प्रकार हम देखते हैं कि सगुण ब्रह्मा अथवा एक मूर्तरूप आत्मा का यह विचार उनके अनुसार असंगतियों तथा परस्पर विरोधों के कारण इतना जटिल बन गया है कि इसे सर्वोच्च यथार्थसत्ता नहीं माना जा सकता।

ईश्वर समस्त सीमित जगत् का आवास स्थान है, तथा जगत् का उपादान और निमित्त कारण भी है, एक धारणा है। यह कहना विलकुल आसान है कि मूर्तरूप सर्वव्यापी प्रभु सामान्य धारणा तथा विवरण की यथार्थता को संयुक्त बनाए रखता है, किन्तु किस प्रकार से बनाए रखता है यह एक रहस्य है। यदि समानता तथा भेद का एक स्थायित्व तथा परिवर्तन का सम्बन्ध आनुभविक जगत् में बुद्धिगम्य नहीं है तो जब इसका प्रयोग ईश्वर के सम्बन्ध में होता है तो कैसे बुद्धिगम्य हो सकता है। शुकर जानते हैं कि उनके मत के ऊपर अमूर्त भावात्मकता का दोष आ सकता है किन्तु उनका मत है कि समानता तथा भेद तार्किक से परस्पर सम्बद्ध नहीं हो सकते। ये दोनों किस प्रकार एक साथ रह सकते हैं यह वे नहीं जानते और इसे वे भी अनुभव करते हैं।<sup>1</sup> ईश्वर को एक मूर्तरूप पूर्ण इकाई मानने का विचार एक प्रकार से अनुभव का समाधान नहीं है किन्तु समस्या की पुनरुक्तिमात्र है। हमारे अनुभव के अन्तर समानता और भेद अथवा स्थायित्व तथा परिवर्तन के दो स्वरूप हैं। हमारा प्रश्न है कि अनुभव का विवरण क्या है क्योंकि यह जीवात्माओं तथा वस्तुओं का मिश्रण है जिसके विशिष्ट लक्षण हैं स्थायित्व तथा परिवर्तन और उत्तर में हम यह कहते हैं कि ईश्वर अनुभव की व्याख्या है चूकि वह दोनों लक्षणों को संयुक्त करता है तथा जीवात्माओं और वस्तुओं का जगत् चान्द्रिक रूप में उससे सम्बद्ध है। यह कहना कि वे उसके शरीर के विधायक हैं अनुभव की व्याख्या करना नहीं है। हम अनुभव के एक सामान्यरूपक विचार को बनाते हैं और इसे ईश्वर कहते हैं। अनुभूत जगत् की व्याख्या वह जगत् स्वयं है जो अपनी साधारण परिभाषाओं में ईश्वर कहलाता है। रामानुज और हीगल दोनों का मत है कि परम यथार्थसत्ता एक है जिसके अन्दर अनेक समाविष्ट हैं। उनकी दृष्टि में जो विवेकी है वही यथार्थ है ईश्वर तथा जगत् दोनों ही यथार्थ हैं। अन्तर्दृष्टि की सन्दिग्धता तथा यथार्थसत्ता का रहस्य उनको ठीक नहीं जचता। उन्हें ऐसे यथार्थ में कोई रुचि नहीं जो अपने में यथार्थ हो किन्तु यथार्थ विचार के लिए हो जिसमें अभावत्य का भी एक अंश रहता है। विचार की प्रक्रिया में मन के द्वारा अपने निजी प्रतिकूल तथा अदम्य भागों को निरन्तर आत्मसात करना तथा ऊपर उठना जारी रहता है। इस प्रकार समस्त आध्यात्मिक जीवन आग्रही तत्त्वों के साथ एक प्रकार का निरन्तर संघर्ष है। दिव्य जीवन निरन्तर कर्मण्यता का जीवन समझा जाता है। जगत् के विषय

1 शुकर को सामान्य व्यापकों को विशेषों में साथ यथार्थता के सम्बन्ध में यथार्थवादियों के सिद्धान्त से कुछ अधिक सहृदयता नहीं मिल सकी क्योंकि वे यथार्थवादियों के व्यापक अन्ततः का दावा नहीं करते। वे सीमित यथार्थ हैं यद्यपि व्यवस्था में विवेका से भिन्न हैं और यदि ईश्वर इसी स्वरूप का व्यापक है वह अपनी सत्ता को नाना प्रकार से क्रियाविन्वित कर सकता है क्योंकि वह सीमित है। यदि वह अनन्त होता तो वह केवल एक ही प्रकार से कर्म कर सकता अथवा शुकर इसे इस प्रकार कहें कि वह कर्मों का कर्म ही न करता। वह केवल सत् होता किन्तु परिणाम न होता और उस अवस्था में उगरी कर्मण्यता अथवा अभिव्यक्ति या कोई प्रश्न ही न उठता।



ये यह सोचना कि यह एक ताकिक एकता है अथवा एकमात्र व्यवस्था है इसे एक पूर्ण निश्चित तत्त्व को अनन्त व्योरो से युक्त एकमात्र सत्ता की अभिव्यक्ति मानना है। किन्तु सर्वोच्चसत्ता को मूर्तरूप ध्यायक या सान्त तथा अनन्त का मिथुण मानने में जो कठिनाइया सम्मुख आएंगी उन्हें दृष्टि से ओझल न करना चाहिए।

सांकर का मत है कि धर्मशास्त्र में दिए गए सृष्टिविषयक विवरण का उद्देश्य ब्रह्म तथा जगत् का परस्पर तादात्म्य सिद्ध करना है।<sup>1</sup> यदि जगत् तथा ईश्वर में तादात्म्य सम्बन्ध न होता और यदि उसने इसे अपने से पृथक् एक द्रव्य के रूप में निर्मित किया होता तब उसपर यह दोष आता कि वह किसी प्रेरक प्रयोजन के प्रभाव में आकर कार्य करता है। दूसरे शब्दों में वह सर्वथा ईश्वर ही नहीं है।<sup>2</sup> यदि वह कर्म-विधान के आदेश के अनुसार कार्य करता है तब उसके ऊपर इसके द्वारा एक प्रतिबन्ध लग गया। हम फोस्टे के आत्म-सम्बन्धी विषय का उल्लेख कर चुके हैं जिसे किसी वाक्य के विरुद्ध विभक्त हो जाने पर आत्मचैतन्य होता है तथा उसटकर अपने विषय से चिन्तन करने से आत्मबोध होता है। इस प्रकार की आत्मा यथार्थ में अपने से अन्य के ऊपर निर्भर है जिसकी यह उत्पत्ति-स्थान तथा आश्रय है। आत्मा-जगत् से पूर्ण नहीं आसक्त और न ही वह इसके पीछे विद्यमान रह सकती है। यदि हम अनात्म का विलोप करने में सफल हो सकें तो साथ ही साथ आत्मा का भी विलोप करने में कृत-कार्य हो सकते हैं। जब फोस्टे सदिग्ध रूप में इन परिणामों से अवगत होता है तब वह एक ऐसी यथार्थसत्ता के विचार पर पहुँचता है जो "न तो विषयी है न विषय है किन्तु दोनों का आधार है।" जिस विचार को फोस्टे बन्धकार में टटोल रहा था उसे सांकर अत्यन्त स्पष्ट रूप में खोज लेते हैं, अर्थात् विषयी और विषयपरक भेद तर्कशास्त्र का दिया हुआ है किन्तु जब हम समस्त तर्कशास्त्र के आदिश्लोक की बात सोचते हैं तो विषयी-विषय का भेद कोई अर्थ नहीं रखता। निरपेक्ष परमसत्ता न तो ज्ञान को धारण करने वाली है और न ही ज्ञान का विषय है, किन्तु स्वयं ज्ञानरूप है। यदि सम्पूर्ण जगत् को ईश्वर के विचार का विषय मान लें जिसका अस्तित्व इसलिए है कि वह निरपेक्ष अपने को जगत् के विषय में आत्मचेतन रहते हुए अपनी स्थिति को बनाए रखे तो इस प्रकार का ईश्वर केवल सापेक्ष है निरपेक्ष नहीं है।<sup>3</sup> "क्योंकि निरपेक्ष ब्रह्म को अपने को दर्शन में देखने के लिए आँखों का निर्माण करने की आवश्यकता नहीं अथवा एक गिलहरी के समान जो एक पित्रे में बन्द है अपनी पूर्णताओं के पक्ष को घुमाने की आवश्यकता है।"<sup>4</sup> सतोंप में, व्यक्तित्व इस विश्व की परमसत्ता नहीं हो सकती। प्लेटिनस कहता है: "वह सब जिसमें आत्मचैतन्य तथा आत्मबोध प्रक्रिया है, व्युत्पन्न है।"<sup>5</sup> इस प्रकार शरीरपायी ईश्वर के ऊपर निरपेक्ष ब्रह्म है, सब प्रकार के आत्म-विभागों में ऊपर उठा हुआ जो निरपेक्ष विषयनिष्ठता तथा विषयनिष्ठता दोनों को एक साथ धारण किए हुए है तथा निरपेक्ष चैतन्य के अदृष्ट बन्धन में जकड़े हुए है।

1 एवम् उत्पत्त्यादिषु त्रोताम् ऐवात्मावयवपरत्वात् (सांकरशास्त्र, 4 : 3, 14)। और भी देखें, सांकरशास्त्र, 2 : 1, 33।

२ सांकरशास्त्र, 2 : 2, 37।

3 मायोपाधिर्जेषोनिः सर्वज्ञत्वादिनिरास्य (सांकरशास्त्र, पृष्ठ 45)।

4 'अपौरुषेण एष्ट रिचिन्दी,' पृष्ठ 172।

5 'एनीइन्', 3 : 9, 3। यैकेन्था का बर्सेजी अनुवाद, पृष्ठ 2, पृष्ठ 141।

अन्तर्दृष्टि के द्वारा जिस ब्रह्म का साक्षात्कार होता है और जो तार्किक निर्णयो से रहित है उस ब्रह्म में तथा विचारात्मक ब्रह्म में जो उत्पादक तत्त्व है उसमें अन्तर है। द्वितीय प्रकार का ब्रह्म भेद की व्याख्या भी करता है और साथ-साथ उस पर विजय भी प्राप्त करता है। सन्दिग्ध ब्रह्म अपने-आपमें तार्किक बुद्धि को एक ऐसे अन्वकार के समान प्रतीत होगा जिसके अन्दर प्रत्येक प्रकार का रंग भूरा हो जाता है। यदि यह सीमित की व्याख्या करने में कुछ भी समर्थ हो सके तो यह सीमित के अपने रूप को निरपेक्ष में समाविष्ट करने से ही सम्भव हो सकता है। यदि हम विशुद्ध सत् के विषय में चिन्तन करने का प्रयत्न करें तो हम साथ-साथ असत् का भी चिन्तन करते हैं और दोनों की प्रतिक्रिया से विश्व का परिणमन सम्पन्न होता है। वस्तुतः यहाँ तक कि ईश्वर का भी परिणमन होता है। सत् और असत् का विरोध उसके अपने आन्तरिक रूप में प्रकट होता है। सम्भवतः ईश्वर स्वयं ही अस्तित्व में न आता किन्तु तो भी वह अपने अभिप्राय को एक अन्त न होनेवाली परिणमन प्रक्रिया में स्पष्ट कर देता है। सत् और असत् एक ही यथार्थसत्ता के निश्चयात्मक द्रव्य तथा उसी यथार्थसत्ता के अभाव्यात्मक आभासमात्र दो पहलू हैं। इस प्रकार की समालोचना दृष्टिकोणों के परस्पर सभ्रम के कारण उठती है कि शंकर हमें वस्तुओं के शिखर पर पहुँचाकर एक ऐसे शून्य स्थान पर छोड़ देते हैं जिसको पूरा नहीं भरा जा सकता और यह शून्य स्थान निर्गुण ब्रह्म, जिसके विषय में कुछ नहीं कहा जा सकता, तथा उस सगुण ब्रह्म के मध्यगत है जो समस्त अनुभव को अपनाता तथा परस्पर जोड़ता है। विचार कभी भी विषयी तथा विषय के भेद का उल्लेख नहीं कर सकता, और इस प्रकार विचार के दृष्टिकोण से सर्वोच्च वह निरपेक्ष परम विषयी है जो अपने अन्दर विषय को समाविष्ट किए हुए है, किन्तु विषयी और विषय की भी पृष्ठभूमि में है ब्रह्म।

## 29 जगत् का मिथ्यात्व

ब्रह्म और जगत् एव एकत्व तथा अनेकत्व दोनों ही एक समान यथार्थ नहीं हो सकते। "यदि एकत्व तथा अनेकत्व दोनों ही यथार्थ होते तो हम एक ऐसे व्यक्ति के विषय में जिसका दृष्टिकोण सासारिक कर्मपरक है यह नहीं कह सकते कि 'वह असत्य में ग्रस्त है' और यह भी नहीं कहा जा सकता कि 'ज्ञान से मोक्ष की प्राप्ति होती है', इसके अतिरिक्त उस अवस्था में अनेकत्व के ज्ञान से एकत्व का ज्ञान ऊँचा न हो सकता।"<sup>1</sup> यथार्थता की ऊँसोटी के आधार पर निर्णय करने से आनुभविक जगत् का मिथ्यात्व प्रकट हो जाता है। समस्त विभिन्न तथ्य तथा घटनाएँ ज्ञान प्राप्त करने वाले विषयी के प्रतिपक्ष में विषय के रूप में स्थगित रहती हैं। जो कुछ भी ज्ञान का विषय है नाशवान् है।<sup>2</sup> शंकर का मत है कि यथार्थता तथा प्रतीति एव तत्त्वपदार्थ तथा आभासमात्र में जो भेद है ठीक वैसा ही भेद विषयी तथा विषय के अन्दर है। पदार्थरूप विषय तो जिनका प्रत्यक्ष किया जाता है अयथार्थ हैं किन्तु आत्मा, जो इनका प्रत्यक्ष करती है और स्वयं प्रत्यक्ष का विषय नहीं बनती, यथार्थ है।<sup>3</sup> जाग्रत अवस्था के विषयो तथा स्वप्नावस्था

1 गान्धर्वभाष्य 2 । 14 ।

2 यददश्य तन्नश्यम् ।

3 तुलना कर व वस्तुएँ जो दृष्टियत होती हैं लौकिक हैं, किन्तु व वस्तुएँ जो दृष्टि का विषय नहीं हैं नित्य हैं।

के विषयों के अन्दर भेद करते हुए भी संकर बलपूर्वक कहते हैं कि ये दोनों ही, चूँकि चैतन्य के विषय हैं इसलिये, अयथार्थ हैं।<sup>1</sup> यथार्थ वह है जो परस्पर विरोध से मुक्त हो, किन्तु यह जगत् विरोधी से पूर्ण है। देह, कान और कारणकार्य के विधान में आवृत्त जगत् अपनी व्याख्या अपने-आप नहीं कर सकता। सान्त जगत् में समन्वय का ऐसा कोई निदान्त नहीं है जिसके द्वारा इसकी कठिनाइयों का अन्त हो सके। देह, कान तथा कारणकार्य का विधान, जो समस्त अनुभव के रूप हैं, परमत्व नहीं हैं। उनके द्वारा यथार्थ के ऊपर आवरण पड़ा रहता है। यदि हम स्थानों, क्षणों तथा घटनाओं से ऊपर उठ जाए तो यह कहा जाता है कि विविधताओं से पूर्ण यह जगत् छिन्न-भिन्न होकर एकत्व के रूप में धा जायगा।<sup>2</sup> इसलिये देह, कान तथा कारणकार्य भावकरी दाघों में प्रविष्ट अनुभव केवल प्रतीतिमान है। यथार्थ वह है जो सब वानों में विद्यमान है।<sup>3</sup> यह वह है जो सदा था, और रहेगा।<sup>4</sup> यथार्थ ऐसा नहीं हो सकता कि आज विद्यमान हो और कल विमुक्त हो जाए। आनुभविक जगत् सब कालों में विद्यमान नहीं रहता, और इसलिए यथार्थ नहीं है। जैसे ही यथार्थ का ज्ञान अन्तर्दृष्टि के द्वारा प्राप्त हो जाता है, यह आनुभविक जगत् नीचे रह जाता है। इस जगत् को अयथार्थ इसलिये कहा जाता है क्योंकि सत्य ज्ञान के द्वारा इसका प्रयासमान हो जाता है।<sup>5</sup> एक उच्चतर सत्ता के ज्ञान से निम्नतर दूषित होकर अयथार्थता के स्तर पर पहुँच जाता है। सामाजिक वृद्धां परिवर्तनशील है। वे कभी हैं नहीं किन्तु सदा ही परिणमन के रूप हैं। ऐसा कोई भी पदार्थ जो परिवर्तित होता है यथार्थ नहीं है और जो नित्य है वह सत्य से भ्रष्ट है। साकर कहते हैं : "जो नित्य है उसका आदि नहीं हो सकता और जिसका आदि है वह नित्य नहीं है।"<sup>6</sup> हमारी बोधग्रहण दक्षिण ऐसे पदार्थों से जो परिवर्तित होते हैं सन्तोष प्राप्त नहीं करती, केवल वे ही यथार्थ हैं जो परिवर्तन के अधीन नहीं हैं।<sup>7</sup> जो यथार्थ है वह अगत नहीं हो सकता। यदि ससार में कोई वस्तु यथार्थ है तो वह मोक्ष में अयथार्थ नहीं हो सकती। इन अर्थों में परिवर्तनशील अगत्

1. दृग्दत्तवस्तुस्य च भवित्वात्तदनुभवतः (गोहपाद की भाषिणा पर साकरभाष्य, 2 : 4) ।

2. तुलना करे

अन्तःकालि विषय रूपेण चैतन्यसम्बन्धम् ।

साद्य सद्यः ब्रह्मण्य जगद् १ ततो द्वयम् ॥

देहं, कारणवीक्षितवृत्त सिद्धान्तमेव, 2 ।

3. प्रैवातिवाद्वाध्यायम् ।

4. साकरव्यक्त्यायम् । तुलना करे, विष्णुपुराण

"कथं कालान्तरेषां चिन्तयन्त्यनुभवेति वै ।

परिणामदिशन्मूढं तद् वस्तु" ..... ॥" (2 - 13, 95)

यथार्थ वह है जो काल की गति में आकर भी रूप आदि के परिवर्तन से किसी अन्य वस्तु को ग्रहण नहीं करता। तुलना करे, विविचयन मन्त्रिण मार्ग के शब्दों से "जैसा यह आत्म में था और जैसा अब है, और सदा रहेगा, यह जगत् जिसका अन्त नहीं है।"

5. मानवनिर्धारणत्वम् । "जैसे ही हमारे अन्दर अदृश्यत्व का ज्ञान उत्पन्न होता है, जीवात्मा को वृत्तव्यवस्था तथा द्वन्द्व का उत्पत्तिपरक शुष्क सुख्य विलुप्त हो जाता है। जनेन का प्रतीतिपरक विचार, जो निम्नाजान से उत्पन्न होता है, निर्दोष ज्ञान के द्वारा रद्द हो जाता है।" (साकरभाष्य, 3 - 2, 4, सात्मवीथ, 6 और 7) ।

6. नदि नित्य केचिद् व्याख्याते, लोके एव आरब्धे तद भवित्यम् (साकरभाष्य, तन्त्रिणी उपनिषद्, प्रस्तावना) ।

7. यद्विषय बुद्धिने स्वभिर्चिच्छ तत् सत् ; अद्विषया बुद्धिर्बोधिभवति तदवत् । और भी देखें, साकरभाष्य, 1 1, 4 ; तैत्तिरीय उपनिषद्, 2 : 1 ।

यथार्थ नहीं हैं। यह जगत् न तो विशुद्ध सत् है और न विशुद्ध असत् ही है। विशुद्ध सत् का अस्तित्व नहीं है और न वह जगत् की प्रक्रिया का कोई अवयव है। विशुद्ध असत् एक निर्दोष विचार नहीं है, क्योंकि यदि ऐसा होता तो नितान्तशून्यता भी एक वस्तु होती और वह जो कल्पना के द्वारा समस्त अस्तित्व का अभाव है उसे भी अस्तित्व का रूप देना होगा। शून्य कोई वस्तु नहीं है। जिसका अस्तित्व है वह परिणमन है, जो न तो सत् है और न असत् है, क्योंकि यह कार्यो को उत्पन्न करता है।<sup>1</sup> किसी भी अवस्था में जगत् सत् तक नहीं पहुँच सकता जिससे कि पारणमन को रोक सके। यह जगत् अनन्त बन जाने के लिए सघर्ष की क्रमबद्ध प्रक्रिया में वध्या हुआ है यद्यपि यह कभी अनन्तता प्राप्त नहीं करता। इस विष्वरूप रचना से परे सदा ही कोई सत्ता विद्यमान रहती है।<sup>2</sup> समस्त सासारिक क्रियाओं का अन्तिम लक्ष्य (अवसात) आत्मा का साक्षात् करना है।<sup>3</sup> और जब तक जगत् जगत् के रूप में विद्यमान रहता है, उस लक्ष्य तक पहुँचना नहीं होता। ईश्वर का सम्बन्ध माया रूप जगत् के माय अनादि है। सत् तथा असत् का सम्बन्ध ऐसा है जो विरोध से रहित है, और सत् असत् के ऊपर विजय पाने का प्रयत्न करता है तथा सत् रूप में परिणत होकर उसका निराकरण करता है। परिणमन की प्रक्रिया का यही उद्देश्य है जिसका अधिपति ईश्वर है, जो सदा ही असत् का बलपूर्वक विनाश करने के लिए क्रियाशील रहता है तथा इसके अन्दर से जीवन की एक स्थायी शृंखला को उत्पन्न करता है। किन्तु तर्कशास्त्र के स्तर पर असत् को बलपूर्वक सत् की समानता में लाने का कार्य असम्भव कार्य है। जगत् की प्रक्रिया इस कार्य में सलग्न है जिसका अन्न होनेवाला नहीं है। वस्तुओं के आरम्भ काल से अन्त तक सदा ही यह एक प्रश्न, अर्थात् प्रकाश का अन्धकार के क्षेत्र पर आक्रमण, बना ही हुआ है। हम इसे आगे ही आगे धकेल सकते हैं। यह केवल पीछे हटता है किन्तु सर्वथा विलुप्त नहीं होता। इस सीमित जगत् में सत् का असत् के साथ सम्बन्ध केवल एक-दूसरे से बाह्य होने का ही नहीं है अपितु दोनों ध्रुवों के समान एक-दूसरे से सर्वथा विपरीत दिशा का है। विचार या तो सर्वथा एक-दूसरे के प्रतिकूल होते हैं या सह-सम्बन्धी होते हैं। उनमें से कोई भी वास्तविकता प्राप्त नहीं करता, सिवाय इसके कि एक-दूसरे से विरोध के द्वारा। एक पदार्थ दूसरे के अन्दर कितना ही प्रविष्ट क्यों न हो भेद और विरोध सदा विद्यमान रहते हैं और इस प्रकार जगत् की प्रत्येक वस्तु अस्थायी तथा नाशवान् है। यहाँ तक कि जगत् की प्रक्रिया में सर्वोच्च तत्त्व, अर्थात् शरीरधारी ईश्वर भी अपने अदर असत् का आभासमात्र रखता है। केवल मात्र ब्रह्म ही विशुद्ध सत् है जो वस्तुओं के अन्दर जो कुछ भी यथार्थता का अंश है उसे धारण किए हैं किन्तु उनके प्रतिबन्धी अथवा असत् के अंशों से उसका कुछ सम्बन्ध नहीं। इतसे जो कुछ भी भिन्न है वह सब अयथार्थ है।<sup>4</sup> ससार का स्वभाव जो वह नहीं है वैसे बनने का है अर्थात् अपने से ऊपर उठकर अपना परिणमन करने का है। “यह जगत् न तो है

1 अर्थ त्रिगुणारी। तुलना करें, सुरेश्वर “केवल अभावात्मकता का कोई प्रमाण नहीं हो सकता चाहे तो वह पित्त वस्तु से पृथक् हो अथवा उसने नमान हो। इसलिए केवल अस्तित्वत्पत्त वस्तु ही त्रिगुण की प्रेरक हो सकती।” (वार्त्तिक, पृष्ठ 927)

2 गानरभाष्य, 4 3, 14।

3 भगवद्गीता पर शंकरभाष्य, 18 50।

4 द्रष्टव्यं सर्वं मिथ्या द्रष्टाभिन्नत्वात् (वेदान्त परिभाषा)।

और न नहीं है। और इस प्रकार इसके स्वभाव का वर्णन नहीं हो सकता।<sup>1</sup> यह सत् तथा असत् दोनों से भिन्न तो है,<sup>2</sup> किन्तु इसमें दोनों के लक्षण विद्यमान है।<sup>3</sup> सब मानते वस्तुतः, जैसा कि प्लेटो ने कहा है, सत् तथा असत् से मिलकर बनी है।<sup>4</sup> अथर्ववेद में टात्ते वाली प्रतीयमान विविधता का सम्बन्ध यथार्थसत्ता के साथ होना ही चाहिए, क्योंकि और ऐसी कोई सत्ता नहीं है जिसके अन्दर यह हो सके, किन्तु तो भी यह शर्धार्यता नहीं है। इस प्रकार इसे पदार्थता का मायापरक रूप अथवा आभास के नाम से पुकारा जाता है।<sup>5</sup> समस्त सीमित अस्तित्व, दोमन्त्रों के शब्दों में, "सीमित तथा असीमित प्रकृति का एक महान् परम विरोध" है। ईश्वरलोक और यह मर्त्यलोक भी नष्ट हो जाएंगे, हमारा शरीर भी क्षय को प्राप्त हो जाएगा। हमारी इन्द्रियां परिवर्तित हो जाती हैं और हमारे म्यायवहारिक अहम्भाव हमारी आंखों के सामने ही निहित होते हैं। इनमें से कोई भी यथार्थ नहीं है। जगत् के सिम्पल की यावत्प्रकृति अस्मिन्निहित माया है।

### 30. मायावाद

अब हम उस मायावाद<sup>6</sup> के तात्पर्य को समझने का प्रयत्न करें जो कि अद्वैतदर्शन का विशिष्ट लक्षण है। जगत् को मायाकल्प माना गया है, क्योंकि पूर्ववर्ती अधिकरण में

1. तत्त्वान्मायाप्यमनिर्वचनीया १—सुषुप्ता करें, आदिभक्त, एतद्भक्त, 3 : 6, 7 ; मीरुणा का अर्थही अनुभव, अध्या 2, पृष्ठ 78 ;

2 सत्तद्विभक्तम् ।

3 तद्वद्विभक्तम् ।

4 अस्मान्ते विपुनीश्वर (अंकरभाव्य, प्रस्तावना) ।

5 विकारो न हि वस्तु (अणुवद्वीणा पर शक्यतात्, 4 : 18) ।

6 शब्दों में 'माया' शब्द बार-बार आया है और साधारणतः इसका प्रयोग देवताओं, विशेषकर ब्रह्म, शिव और इन्द्र की अतीतिक शक्ति को उल्लेखित करने के लिए किया गया है। अनेक प्राचीन आचार्यों ने माया की प्रकृति कथित हुए कहा गया है कि यह जगत् को धारण करने वाली शक्ति है (श्रुत्येष, 3 : 38, 7 ; 9 : 83, 3 ; 1 : 159, 4 ; 5 : 85, 5)। माया, प्रवृत्तना तथा आभासी के अर्थ में, उन असुरों का विशेषाधिकार है, जिनके विरुद्ध वेमता तीव्र निरन्तर युद्ध में लगे रहते हैं। श्रुत्येष की प्रसिद्ध श्रुत्येष, 6 : 47, 18 में कहा इन्द्र के विषय में कहा गया है कि वह अतीतिक शक्ति से आभास धारण करता है, होने इच्छा एक अन्य ही अर्थ मिलता है :

इयं रूप प्रतिरूपो यच्च

तदस्य रूप प्रतिरूपत्वम् ।

इतो मायाभिः पुष्टय इषते

पुक्ता ह्यस्य हरयः शतान्तः ॥

"अधिक रूप में इसकी कल्पना की गई है और ये सब उसके रूप अपने जाने चाहिए। इन्द्र अपनी भावा अथवा अद्वैत शक्ति के द्वारा अनेक रूपों में विचरता रूपा है। और उसके द्वारा छोड़े विचार रहते हैं।" यदा पर सत्ता शब्द का अर्थ है यह शक्ति जिससे हृदयपरिवर्तन किया जा सके अथवा अद्वैत रूप धारण किए जा सकें। श्रुत्येष की एक श्रुत्या (10 : 54, 2) इस प्रकार है : "हे इन्द्र, शरीर रूप से पुणता को प्राप्त करके तू अपनी शक्ति की घोषणा करता हुआ मनुष्य जाति के अन्दर विचरता था। और उस समय तेरे ने सब युद्ध इनके विषय में मनुष्य लोग कही कही हैं वेदव्यक्त ऐसी माया के द्वारा सुषुप्त हुए थे। क्योंकि न तो माया तक और न प्राचीनकाल में ही तुझे कोई शक्ति मिली।" इन्द्र के कार्य एक सीतारूप प्रेरणा के कारण होते हैं। अथ उपनिषद् (1 : 16) में माया शब्द का प्रयोग साधन शक्ति के अर्थ में हुआ है। श्रुत्येष अथ उपनिषद् (4 : 10) और अणुवद्वीणा (4 : 5-7, 18 : 63) में हमें एक शरीरधारी ईश्वर का विचार मिलता है, जिसमें माया की शक्ति है।

दिए गए हेतुओं में इसे यथार्थ माना जा सकता। यथार्थ ब्रह्म तथा अयथार्थ जगत् में परस्पर कैसा सम्बन्ध है? शंकर की दृष्टि में यह प्रश्न ही अनुचित है, और इस प्रकार इसका उत्तर देना भी सम्भव नहीं। जब हम निरपेक्ष परब्रह्म का अपनी अन्तर्दृष्टि से साक्षात्कार करते हैं तो जगत् के स्वरूप तथा इसका ब्रह्म के साथ क्या सम्बन्ध है यह प्रश्न ही नहीं उठता, क्योंकि उस सत्य का, जो सब प्रकार के वाद-विवाद को निरपेक्ष कर देता है, एक तथ्य के रूप में प्रत्यक्ष दर्शन मिल जाता है। यदि हम तर्कशास्त्र को अपना आधार मान लें तब ऐसा विशुद्ध ब्रह्म ही नहीं जिसका सम्बन्ध जगत् के साथ हो। यह समस्या उठती ही इसलिए है कि तर्क करते समय हम अपने दृष्टिकोण में परिवर्तन कर देते हैं। एक काल्पनिक समस्या का कोई यथार्थ हल नहीं हो सकता। इसके अतिरिक्त किसी भी सम्बन्ध के लिए दो भिन्न पदार्थों की पूर्वकल्पना आवश्यक है और यदि ब्रह्म तथा जगत् का परस्पर सम्बन्ध है तो उन्हें परस्पर भिन्न मानना भी आवश्यक हो जाता है, किन्तु अद्वैत का मत है कि जगत् ब्रह्म से पृथक् नहीं है। शंकर 'कार्यकारणत्व' के वैज्ञानिक सिद्धान्त तथा 'अनन्यत्व' के दार्शनिक सिद्धान्त में भेद करते हैं। ब्रह्म और जगत् अनन्य हैं।<sup>1</sup> और इस प्रकार दोनों के बीच सम्बन्ध का प्रश्न ही उठ सकता। जगत् का आधार ब्रह्म के अंदर है।<sup>2</sup> किन्तु ब्रह्म जगत् के साथ तदात्मक है भी और नहीं भी है। यह इसलिए कि जगत् ब्रह्म से पृथक् नहीं है। और तादात्म्य इसलिए नहीं भी है क्योंकि ब्रह्म जगत् के परिवर्तनों के अधीन नहीं है। ब्रह्म जगत् की वस्तुओं का पुञ्जमान नहीं है। यदि हम ब्रह्म तथा जगत् को पृथक् करें तो उसका बन्धन शिथिल ही रहेगा और वह कृत्रिम तथा बाह्यरूप में ही होगा। ब्रह्म और जगत् एक हैं तथा यथार्थता और आभास के रूप में अपना अस्तित्व रखते हैं। सान्त भी अनन्त है, यद्यपि कुछेक अवरोधों के कारण छिपा हुआ है। जगत् ब्रह्म है, क्योंकि यदि ब्रह्म का ज्ञान हो जाए तो जगत् के सम्बन्ध में सब प्रकार के प्रश्न स्वतः विलुप्त हो जाते हैं। ये समस्त प्रश्न उठते ही इसलिए हैं कि सान्त मन आनुभविक जगत् को अपने-आप में यथार्थ के रूप में चिन्तन करता है। यदि हम निरपेक्ष परब्रह्म के स्वरूप को जान लें तो समस्त सीमित आकृतियाँ तथा सीमाएँ अपने आप विलुप्त हो जाती हैं। जगत् माया है क्योंकि यह ब्रह्म की अनन्त यथार्थता का सत्य नहीं है।

शंकर बलपूर्वक कहते हैं कि ब्रह्म तथा जगत् के सम्बन्ध की व्याख्या तार्किक विभागों के द्वारा करना असम्भव है। "यथार्थ का सम्बन्ध अयथार्थ के साथ किसी भी प्रकार का कभी भी नहीं देखा गया।"<sup>3</sup> जगत् किसी न किसी प्रकार से अस्तित्व रखता है और ब्रह्म के साथ इसका सम्बन्ध अनिर्वचनीय है। शंकर भिन्न-भिन्न व्याख्याओं को लेकर कहते हैं कि ये सब असन्तोषप्रद हैं। यह कहना कि अनन्त ब्रह्म सान्त जगत् का कारण है तथा इसे बनाता है, एक प्रकार से यह स्वीकार करना है कि अनन्त काल-

1 अतश्च एतन्नस्य जगतो ब्रह्म कार्यत्वात् तदनन्यत्वात् आकरणात्, 2. 1, 20) ।

2 इसके साथ स्पिनोजा के कारण-कार्य के सिद्धान्त की तुलना करें। ईश्वर को कुल जगत की सीमित वस्तुओं का अन्तर्गामी रूप से कारण बताकर वह कारणकार्य सम्बन्ध को केवलमात्र द्रव्य तथा गुण के सम्बन्ध का रूप देता है। ऐसा सम्बन्ध, जो मूलाप्रकृति, यद्यपि ईश्वर का तुलाप्रकृति, अर्थात् विश्व के साथ है—ऐसे सम्बन्ध के गमान जो ज्यामिती की सत्या और विविध प्रकार के उन अनुमानों के साथ होता है जो इससे निष्पन्न होते हैं। स्पिनोजा के दृष्टिकोण से ईश्वर और जगत् एक प्रकार से परस्पर सम्बद्ध हैं जिन प्रकार एक त्रिकोणप्रकृति में कोण उनके पार्श्व भागों के साथ सम्बद्ध होते हैं।

3 न हि मदसता सम्बन्ध (मादृशयोपनिषद् परावरणात्, 2. 7) ।

सम्बन्धी प्रतिबन्धों के अधीन है। कारण-कार्य के सम्बन्ध का प्रयोग ब्रह्म तथा जगत् के सम्बन्ध विषय में नहीं किया जा सकता, क्योंकि कारण का कुछ अर्थ तभी बन सकता है जब कि सत् के सीमित प्रकार ऐसी हों कि उनके मध्य एक शृंखला वर्तमान हो। हम ऐसा नहीं कह सकते कि ब्रह्म कारण है और जगत् कार्य है, क्योंकि इसका तात्पर्य होगा कि हम ब्रह्म और जगत् में भेद करते हैं और एक ऐसी वस्तु का निर्माण करते हैं जिसका सम्बन्ध अन्य वस्तु के साथ है। इसके अतिरिक्त जगत् सीमित है और तोषाधिक है तो फिर एक अनन्त, जो निष्पाधिक है, इसका कारण कैसे हो सकता है? यदि सात जगत् प्रतिबन्धयुक्त तथा अस्थायी है तब अनन्त सीमित जगत् के प्रतिबन्ध के रूप में स्वयं सीमित हो जाता है और तब वह अनन्त नहीं रहता। यह सोच सकता असम्भव है कि किस प्रकार अनन्त अपने से बाहर जाकर सीमित रूप धारण कर सकता है। क्या अनन्त किसी विशेष स्थान में आवश्यकताजन्य सीमित रूप धारण करने के लिए बाहर आता है? शंकर गौडपाद के 'जजाति' अथवा 'अधिकार' सम्बन्धी सिद्धान्त का समर्थन करते हैं। यह जगत् न तो विकसित ही हुआ और न उत्पन्न ही हुआ है, किन्तु ऐसा केवल प्रतीत होता है, क्योंकि हमारी अन्तर्दृष्टि परिमित है। यह जगत् ब्रह्म की अभिव्यक्तिरूपता से अभिन्न (अनन्य) है। "कार्य अभिव्यक्त जगत् है जो वाक्यात् से प्रारम्भ होता है; कारण सर्वोच्च ब्रह्म है। इस कारण से सर्वोच्च यद्यार्थता के अर्थों में कार्य का तादात्म्य सम्बन्ध है किन्तु इससे परे उसकी कोई गत्ता नहीं।" <sup>1</sup> यह एक तादात्म्य की अवस्था है अथवा लौकिक परिभाषा में नित्यस्थायी सह-अस्तित्व है किन्तु लौकिक पूर्वोक्त अनुक्रम नहीं है जो ही केवल कारण छवित के रूप में घटनाओं की व्यवस्था का निर्णायक होता है। जगत् की अन्तस्तम आत्मा ब्रह्म है। यदि यह ब्रह्म से स्वतन्त्र प्रतीत होता है, तब हमें कहना होगा कि यह जगत् प्रतीत होता है वैसा नहीं है। <sup>2</sup> और न ही हम अनन्त के अन्दर कोई क्रिया घटाना सकते हैं, क्योंकि प्रत्येक क्रिया उपलब्ध करती है कि वह किसी उद्देश्य को पूर्ण के लिए अथवा किसी वस्तु की प्राप्ति के लिए है। यदि यह कहा जाए कि निरपेक्ष परब्रह्म अपने को सीमित रूप में अभिव्यक्त करता है तो शंकर का कहना उसके उत्तर में यह है कि इस प्रकार का मत रखना कि सीमित जगत् ब्रह्म को अभिव्यक्त करता है, एक मिथ्या विचार है। सीमित जगत् हो या न हो, निरपेक्ष परब्रह्म तदा ही अपनी अभिव्यक्ति करता रहता है, जैसे कि सूर्य सदा ही धनकता रहता है। यदि किसी समय हम सूर्य को नहीं देख सकते तो यह सूर्य का दोष नहीं है। निरपेक्ष परब्रह्म सदा अपने रूप में अवस्थित रहता है। हम उस निरपेक्ष परब्रह्म के सत् तथा उसकी अभिव्यक्ति के मध्य में भेद नहीं कर सकते। जो एक है वही दूसरा है। वृक्ष के रूप में प्रकट होनेवाले बीज का दृष्टान्त अनुपयुक्त है, क्योंकि ऐन्द्रिक प्राप्ति और विकास लौकिक प्रक्रियाएँ हैं। लौकिक वर्षाभेदों का प्रयोग निरपेक्ष सम्बन्ध में करने का तात्पर्य होगा कि हम उस नित्य की एक लौकिक पदार्थ अथवा घटना के स्तर पर लीच की श्रेणी का रूप देते हैं। ईश्वर के विषय में ऐसा कहना कि वह अपनी अभिव्यक्ति के लिए सृष्टि के ऊपर आश्रित है, उसे सर्वथा अन्तर्मायी होने का रूप देना होगा। शंकर परिणाम सम्बन्धी विचार को नहीं मानते। क्या सम्पूर्ण ब्रह्म में अथवा उसके किसी एक भाग में परिवर्तन होकर जगत् का निर्माण होता है? यदि सम्पूर्ण

1. "कार्यात् वाक्यादिकं बहुपञ्चनं अथवा कारण पर ब्रह्म, तादात्म्य कारणत् परमाशंको-  
जगत्स्य व्यतिरेकप्राप्तौ च। अर्थव्यक्तिसम्बन्धे" (शांकरभाष्य, 2 : 1, 14) ;

2. देखें, शंकरभाष्य, 2 : 1, 14 ; 2 : 3, 30 ; 2 : 3, 61

मे होता है तो सम्पूर्ण ब्रह्म जगत् के रूप में हमारी आँखों के सामने फैला हुआ है और ऐसी कोई अतीन्द्रिय मत्ता उस अवस्था में नहीं रहती जिसकी खोज हमें करनी पड़े और यदि उसके किसी भाग में परिवर्तन होकर जगत् का निर्माण होता है तब ब्रह्म की अखण्डता नष्ट होती है। यदि किसी वस्तु के हिस्से, अथवा अवयव अथवा उसमें भेद हो तब यह नित्य नहीं हो सकती।<sup>1</sup> श्रुति का मत है कि ब्रह्म अवयव रहित (निरवयव) है।<sup>2</sup> यहाँ एक बार ब्रह्म चाहे आशिक रूप से और चाहे पूर्णरूप से जगत् का द्रव्य बन जाता है तो फिर यह जगत् का द्रव्य नहीं रहता और स्वतन्त्र भी नहीं रहता। यदि निरपेक्ष ब्रह्म परिणमन के विनास की ऐतिहासिक प्रक्रिया के साथ-साथ बढ़ता तथा विकास को प्राप्त होता है और यदि हमारे कर्मों से निरपेक्ष ब्रह्म के जीवन अथवा विकास में कुछ अंश दान मिलता हो तो निरपेक्ष ब्रह्म सापेक्ष हो जाएगा। तो भी यदि निरपेक्ष परब्रह्म सब प्रकार के भेदों को नष्ट कर दे और परिणमन रूप जगत् को भी आत्ममात् कर ले तब फिर इस विश्व में गुण और परिणाम के विषय में निर्धारण करने का जीवन के लिए कुछ अर्थ ही नहीं रहता। ब्रह्म का जगत् के साथ जो सम्बन्ध है उसको प्रकट करने के लिए वृक्ष का शाखाओं के साथ अथवा समुद्र का उमकी लहरों के साथ अथवा मिट्टी का सम्बन्ध जो मिट्टी से बने हुए बर्तन हैं उनके साथ, ये सब जो दृष्टान्त हैं वहाँ नहीं घटते क्योंकि उक्त सबमें पूर्ण इकाई का जो उसके भाग के साथ सम्बन्ध है एव द्रव्य के साथ गुण का जो सम्बन्ध है उस प्रकार की बौद्धिक श्रेणियों का उपयोग किया जाता है। ब्रह्म तथा जीवात्माओं में जो सम्बन्ध है, क्योंकि दोनों ही बिना भागों के हैं, वह न तो बाह्य अर्थात् पयोग और न आन्तरिक अथवा समवाय ही हो सकता है। क्या आत्माएँ ब्रह्म के अन्दर समवाय सम्बन्ध से रहती हैं अथवा ब्रह्म ही समवाय सम्बन्ध से आत्माओं के अन्दर रहता है? ब्रह्म को परिणमन रूप-जगत् के साथ सम्बन्ध करने के समस्त प्रयत्न असफल रहे हैं। सीमित जगत् का अनन्त आत्मा के साथ क्या सम्बन्ध है यह एक ऐसा रहस्य है जो मानवीय बोध की शक्ति से परे है। प्रत्येक धार्मिक व्यवस्था मानती है कि सीमित का मूल अनन्त के अन्दर है और यह कि दोनों का मध्यवर्ती जो मातृत्व है उसमें कहीं भी विच्छेद नहीं है और फिर भी व्यवस्था ने आज तक दोनों के बीच के सम्बन्ध का तार्किक विधि में स्पष्टीकरण नहीं किया।<sup>3</sup> हम अपने को समझा नहीं सकते कि किस विधि से आभामरूप व्यावहारिक जगत् निरपेक्ष परब्रह्म के साथ बंधा हुआ है। ज्ञान में उन्नति हमें इस योग्य तो कर सकती है कि हम उन

1 शंकरभाष्य, 2, 1, 26।

2 श्वेताश्वतर उपनिषद्, 6, 19, मुण्डकोपनिषद्, 2 : 1-2, बृहदारण्यक, 2, 4, 12, 3, 8, 8।

3 शंकरभाष्य, 2, 1, 24-26। यह दिखाना कि विश्व कैसे और क्यों विद्यमान है, जिससे कि इसका जीवन सीमित है, सर्वथा सम्भव है। उससे यह उपलब्ध होता है कि केवल एक अणु को देखकर सम्पूर्ण इकाई का ग्रहण त्रिधात्मक रूप में सम्भव नहीं है। "यह कि अनुभव सीमित पदार्थों के केन्द्रों में होना चाहिए और उसके रूप सीमित रूप के होने चाहिए अन्त में जाकर व्याख्या के अयोग्य है। "प्रतीतिरूप वस्तु कैसे सम्भव हो सकती है इसे हम नहीं समझ सकते" (एपीलरेन एण्ड गियलिट्टी, पृष्ठ 204, 226, 413)। प्रश्न के अनुसार शाश्वत चैतन्य एक है जो तार्किक रूप में बालावाधित (अनन्त) तथा पूर्ण है और अन्यनीमित्त चैतन्य अपूर्ण, दापपूर्ण तथा लौकिक है। इन दोनों के मध्य जो सम्बन्ध है, प्रश्न कहता है कि उसकी व्याख्या नहीं की जा सकती। इस प्रकार प्रश्न करना कि क्यों एक निर्दोष चैतन्य अपनी अनेकों दोषपूर्ण प्रतिक्रिया का निर्माण करता चलेगा, ऐसा ही प्रश्न है जैसा यह प्रश्न है कि यथार्थता जैसी है ऐसी क्यों है, और यह एक ऐसा प्रश्न है जिसका उत्तर नहीं दिया जा सकता। और भी देखें, 'भारतीय दर्शन', प्रथम खण्ड, पृष्ठ 152।



पटनाली का वर्णन कर सकें जो विषयवस्तु जगत् को बनाती है और अधिकतर छोटे तथा यथार्थता के साथ भी उसका वर्णन कर सकें, किन्तु जगत् के जन्दर से सान्त जगत् की उत्पत्ति अर्थात् सत्कार की ऐतिहासिक प्रक्रिया की व्याख्या सर्वथा हमारी दक्षिण से बाहर है। हमारे तर्कों की शृंखला भले ही कितनी ही दीर्घ क्यों न हो और भले ही इसकी कितनी कठिनाई क्यों न हो, हम एक ऐसे स्थान पर पहुँच जाते हैं जहाँ जाकर विवरण रुक जाता है और हमें एक तथ्य को स्वीकार करना ही होता है जिसमें आगे किसी प्रकार के नियमन (अनुदान) की गुंजाइश नहीं रह जाती। 'माया' शब्द हमारी सान्त्वना को मन में अक्षिप्त कर देता है और हमारे ज्ञान में जो रिक्त स्थान है उसको दबाता है। एक जादूगर हमारे ध्याने व्युत्पन्न से एक वृक्ष को उत्पन्न कर देता है। वृक्ष उपस्थित है, यद्यपि हम उसका समाधान नहीं कर सकते और इस प्रकार हम उसे माया कहते हैं। रस्सी और साँप के दृष्टान्त का उपयोग, जिसका बहुत दुस्प्रयोग हुआ है, शंकर ने सत्कार की समस्या को मनमंथने के लिए किया है। रस्सी की पहली निव्व को भी पहली ही है। क्योंकि रस्सी साँप प्रतीत होती है, यह एक ऐसा प्रश्न है जिसे स्कून के लड़के उठाते हैं और दार्शनिक इसका उत्तर देने में असफल रहते हैं। इससे अधिक विस्तृत प्रश्न है ब्रह्म का जगत् के रूप में प्रतीत होना, और यह और भी अत्यन्त कठिन है। हम केवल यही कह सकते हैं कि ब्रह्म जगत् के रूप में प्रतीत होता है, ठीक जैसे कि रस्सी साँप के समान प्रतीत होती है।<sup>1</sup> ब्रह्म तथा जगत् के मध्य सम्बन्ध की सामान्य समस्या का विद्वेष विनिर्घोष है ब्रह्म तथा ईश्वर का पारस्परिक सम्बन्ध।

शंकर प्रतिपादन करते हैं कि जगत् यद्यपि ब्रह्म के ऊपर आधित है तो भी वह ब्रह्म के स्वरूप के ऊपर कोई प्रभाव नहीं रखता और एक इस प्रकार के कारण को जो अपने में बिना किसी प्रकार का परिवर्तन लाए कार्य को उत्पन्न करता है, अर्थात् 'विवर्तोपादान' रूप कारण को 'परिणामोपादान' से, जहाँ कारण स्वयं कार्य के रूप में परिणत होकर कार्य को उत्पन्न करता है, भिन्न प्रकार का समझता है। विपत्त का योगिक (पात्रवर्ध) अर्थ है विपर्ययित मा उसट जाना। ब्रह्म वह है जिसका विपत्त (विपर्ययित) देसकाल आदि से बन्ध यह जगत् है। विवर्त शब्द प्रकट करता है निरपेक्ष परब्रह्म का देसकालबन्ध जगत् के रूप में प्रतीत होना। निरन्देह नूतभूत ब्रह्म है जिसका कालान्तर यह जगत् देसकाल के स्तर पर माया जा सकता है। चूँकि अपान्तर हमारे लिए किया गया है, नूत ब्रह्म अपने अस्तित्व के लिए रूपान्तर के ऊपर आधित नहीं है। अपेक्षा-पूर्ण जगत् एक ऐसा रूप है जिसे यथार्थसत्ता हमारे लिए ग्रहण करती है, अपने लिए नहीं। जब रूप वही का रूप धारण करता है तो उसे हम परिणाम अथवा परिवर्तन कहते हैं और जब रस्सी साँप के रूप में प्रतीत होती है तो उसे विवर्त अथवा आभास कहते हैं।<sup>2</sup> शंकर के द्वारा प्रयुक्त किए गए भिन्न-भिन्न दृष्टान्तों, जैसे रस्सी और साँप, साँप तथा चरदी, मरुभूमि तथा मृतकृष्णा आदि का उपयोग कार्य की कारण के ऊपर

मुसना करें जितना है "एसा नके करता सर्वथा युक्तियुक्त होगा कि (स्मिटरचना-सम्बन्धी) सम्पूर्ण प्रश्न अज्ञानात्मक है क्योंकि एकही मात अत्यन्त है। यह प्रश्न क्या नहीं जानना चाहता कि यथार्थ स्तर का अस्तित्व ही क्यों हुआ और उक्त तथ्य निरपेक्ष रूप से है ? और यह प्रश्न नहीं अर्थिक है जिसका शक्ति की पर्यवेक्षण पूर्वक से समाधान कर सकता है या जिसके लिए प्रयास भी कर सकता है ('स्मिटर देन सुप्रतिबन्ध')।

1 यथार्थता छोटद शब्द परमात्मनोऽवधारणस्यैवमात्रस्यैव चक्रेण संपादिष्यते। ... (साङ्ख्यसूत्र, 2, 1, 9)।

2 शंकरभाष्य, 2 : 1, 28।

एकपक्षीय निर्भरता; और कारण का अपने यथार्थरूप को सुरक्षित रखने का भाव दर्शाने से है। परिणाम की अवस्था में कारण और कार्य दोनों यथार्थता के ही समान भाव से रहते हैं किन्तु आभास की अवस्था में कार्य कारण से भिन्न सत् के एक भिन्न प्रकार के वर्ण का होता है।<sup>1</sup> जगत् ब्रह्मा के अन्दर अवस्थित रहता है, जिस प्रकार कहा जाता है कि साप रस्सी के अन्दर रहता है।

अद्वैतवादी ग्रन्थों में 'मायावाद' की अन्य कई प्रकार की व्याख्याएँ मिलती हैं।<sup>2</sup> माया ब्रह्म से भिन्न नहीं हो सकती, क्योंकि ब्रह्म के समान दूसरी कोई सत्ता नहीं है। विश्व की उत्पत्ति ब्रह्म के अन्दर किसी अन्य यथार्थसत्ता के कुछ अंश जुड़ जाने से नहीं हुई है क्योंकि जो पहले से सवर्णपूर्ण है उसमें अन्य किसी प्रकार के पदार्थ का संयोग नहीं हो सकता। इसलिए यह विश्व असत् के कारण से विद्यमान है। जगत् की प्रक्रिया यथार्थ-सत्ता के क्रमिक ह्रास के कारण है। माया की सत्ता का प्रयोग विभाजक शक्ति के लिए, जो प्रतिबन्ध लगानेवाला तत्त्व है, हुआ है। यह वह तत्त्व है जो अपरिमित को माप में परिमित कर देता है और रूप रहित में रूप की सृष्टि करता है।<sup>3</sup> यह माया प्रधान यथार्थसत्ता का एक विशेष लक्षण है, न उसके समान है और न उससे भिन्न है। इसको एक स्वतन्त्र स्थान प्रदान करने का तात्पर्य होगा मौलिक रूप में द्वैतवाद को मान्यता प्रदान करना। आनुभविक जगत् में जो भेद पाया जाता है और जिसका हमें ज्ञान है उसका कारण यदि हम नित्यब्रह्म में खोजने का प्रयत्न करें तो यह अनुचित होगा। ज्यों ही हम माया का सम्बन्ध ब्रह्म से जोड़ने जाते हैं ब्रह्म ईश्वर के रूप में परिणत हो जाता है और माया ईश्वर की शक्ति को प्रकट करती है। किन्तु ईश्वर के अपने ऊपर माया से किसी प्रकार का असर नहीं होता। यदि माया का अस्तित्व है तो यह ब्रह्म के प्रतिबन्ध रूप में रहती है। और यदि माया का अस्तित्व नहीं है तो जगत् के आभास की भी कोई व्याख्या नहीं बनती। जगत् को उत्पन्न करने में तो इसकी यथार्थता समझ में आ सकती है किन्तु ब्रह्म के प्रतिबन्ध रूप में इसकी यथार्थता नहीं है। यह न तो ब्रह्म के समान यथार्थ ही है और न आकाशकुसुम के समान अभावात्मक ही है।<sup>4</sup> हम इसे चाहे जो कहे, भ्रांतिमात्र अथवा यथार्थ किन्तु जीवन की समस्या के समाधान के लिए इसकी सत्ता को मानना आवश्यक है। यह ईश्वर की एक नित्य शक्ति है। 'सक्षेपशारीरक' के रचयिता का मत है कि ब्रह्म माया के माध्यम द्वारा विश्व का उपादान कारण है, क्योंकि माया का क्रिया के लिए होना आवश्यक है। इसे ब्रह्म की उपज समझा जाता है, अर्थात् यह ब्रह्म की क्रियाशीलता का एक परिणाम है। यह जगत् में अनिवार्य रूप से उपस्थित (अनुगत) रहती है तथा इसके अस्तित्व की निर्णायक (कार्यसत्ता नियामिका) है। माया द्रव्य नहीं है और इसलिए इसे उपादान कारण नहीं माना जा सकता। यह केवलमात्र एक व्यापार है जो ब्रह्मरूपी उपादान कारण से उत्पन्न होने के कारण भौतिक पदार्थ अर्थात् जगत्

1 परिणामो नाम उपादानमसत्ताऋणार्थपत्तिः , विवर्तो नाम उपादानविषमसत्ताकार्थपत्तिः (वेदान्तपरिभाषा, 1)।

2 शाकरभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद्, 2 6।

नासद्रूपा न सद्रूपा माया नैवोभयात्मिका।

उदमदभ्याम् अनिर्वाच्या मिथ्याभूता सनातनी ॥

(सूर्यपूजा, साटवप्रवचन भाष्य, 1 : 26 में उद्धृत)।

3 एव एव परमेस्वरः कूटस्थनित्यो विज्ञानघातरविद्यया मायया मायाविवदने पद्मा विभाष्यते, ना-यो विज्ञानघातुरस्ति (शाकरभाष्य, 1 3, 19)।

4 शाकरभाष्य, 1 : 4, 3।

की उत्पत्ति करता है।<sup>1</sup> इस लेखक के मत में माया ब्रह्म से सम्बद्ध है और प्रतिबन्ध की प्रक्रिया है, और इसके दो लक्षण हैं, 'आवरण', अर्थात् सत्य को छिपाना, और 'विशेष', अर्थात् उसकी मिथ्या-व्याख्या करना।<sup>2</sup> इनमें से पहला तो केवलमात्र ज्ञान का निराकरण है और दूसरा निश्चित रूप से भ्रम को उत्पन्न करता है। इसके कारण केवल इतना ही नहीं कि हम परम निरपेक्ष सत्ता के दर्शन नहीं कर सकते अपितु हमें उसके स्थान में किसी अन्य वस्तु का बोध हो जाता है। माया के कारण से ही विविध प्रकार के नाम और रूप का विकास होता है, और उन्हीं का कुलयोग यह जगत् घषवा विद्व है। इस नाम और रूप के पुञ्ज के पीछे माया नित्यब्रह्म को भी हमारी दृष्टि से भोक्तृ कर देती है।

माया के दो व्यापार हैं, यथार्थसत्ता को छिपा देना तथा मिथ्या का विशेष करना। विविधता रूप जगत् यथार्थसत्ता तथा हमारे मध्य पदों का कार्य करता है।

"कुछ लोग सोचते हैं कि सृष्टि उस ब्रह्म की अभिव्यक्ति के लिए है। मेरा कहना है कि इसका प्रयोजन उसे छिपाना है, और इसके अतिरिक्त यह और कुछ कर नहीं सकती।"<sup>3</sup>

चूँकि माया इस प्रकार स्वरूप में छिपी है,<sup>4</sup> इसे अविद्या अथवा मिथ्याज्ञान कहा जाता है। यह केवल बोध का अभाव ही नहीं है किन्तु निश्चित रूप से भ्रांति है। जब हम व्यापार का सम्बन्ध ब्रह्म के साथ होता है, तो ब्रह्म ईश्वर ही जाता है। "एक अचल, निष्प्रायिक तब अपनी ही मायास्वरूप शक्ति से ऐसा बन गया जिसे कर्ता की संज्ञा दी गई।"<sup>5</sup>

माया ईश्वर की शक्ति है, उसका अन्त स्थायी बल है जिसके द्वारा वह सम्भावना को वास्तविक अस्तु के रूप में परिणत कर देता है। उस ईश्वर की माया, जो विचार के क्षेत्र में परे है, अपने की दो आकारों में परिचित करती है, अर्थात् काम और सकल में। निष्कल्प ईश्वर की यह उत्पादिका शक्ति है और इसीलिए यह भी नित्य है; और इसी माधन से सर्वोपरि श्रम ब्रह्म संसार की रचना करता है। माया का कोई पृथक् निवासस्थान नहीं है। यह ईश्वर ही के अन्दर रहती है, जिस प्रकार उष्णता अग्नि में रहती है। इनकी उपस्थिति इनके कार्यों द्वारा अनुमान से जानी जाती है।<sup>6</sup> माया नाम और रूप के समान है जो अपनी अविकसित अवस्था में ईश्वर के अन्दर समवाय सम्बन्ध में रहते हैं, एवं अपनी विकसित अवस्था में जगत् का निर्माण करते हैं। इन अर्थों में यह (माया) प्रकृति की पर्यायवाची है।<sup>7</sup> ईश्वर में परमसत् की अपेक्षा यथार्थता कुछ न्यून है और अन्य पदार्थों में यथार्थता का अभाव क्रमशः बढ़ता जाता है। क्रमिक व्यवस्था के नीचे के घरातल पर हमें ऐसा कुछ मिलता है जिसके अन्दर ऐसे निश्चयारमक गुण हैं ही नहीं जिनके छिन जाने का प्रश्न उठे, अपितु जिसका अस्तित्व-

1 मन्वन्तरे सति तज्जगत्प्रलयको व्यापारः ।

2 देखें वेदान्तसूत्र, 4 ।

3 शांतिना 'विशेष व्योमशम्भर ऐरोलोवे' ।

4 माया के दृश्यी रूप के लिए देखें, सिन्द, 4 : 8, 23 ।

5 अग्रण्य पृथ्वीक यमकत् अथ तन्मायया कर्तृभक्तम् (उत्पत्तिकी, पृष्ठ 24) । तुलना करें, पञ्चराशि, 10 ।

6 निस्तरेवा सर्वव्यप्यस्य शक्तिमयिःशक्तिरित्युक्तम् (अध्यायही) ।

7 तुलना करें, ईश्वरस्य मायाशक्तिः प्रकृतिः (अनुराधाप्य, 2 : 1, 14) । और भी किं भेदात्सर्वतोऽपिपद, 4 10, शक्यद्वीपा पर शाकल्यप्य, परवाकनी, और 7 : 4 ; शक्तिप्रवचन-प्राप्य, 1 : 26 ।

मात्र है किन्तु जो अस्तु वे रूप में है। यह एक प्रकार की शून्यता है जो ऐसे स्थान पर शून्य भित्ति के रूप में खड़ी है जहाँ यथार्थता का अन्त होता है। यह विश्वसम्बन्धी विकास का न तो कोई भाग है और न उसकी उपज ही है किन्तु अनेकत्व और अपहरण का एक अव्यक्त तत्त्व है जो समस्त विकास का आधार है। सर्वोपरि ईश्वर सृष्टिरचना के समय रूपविहीन तथा निरूपणिको में ऐसे रूपों तथा गुणों का आधान करता है जिन्हें वह अपने अन्दर धारण किए हुए है। "इस अविकसित तत्त्व को कभी 'आकाश',<sup>1</sup> कभी 'अक्षर'<sup>2</sup> अर्थात् अविनाशी और कभी 'माया' के नाम से प्रकट किया जाता है।<sup>3</sup> सृष्टिरचना में यह भौतिक अर्थात् अणु है।<sup>4</sup> यह परिवर्तनों के द्वारा विश्व को क्रमिक रूप से प्राकृतिक व्यवस्था में ले आता है। यह ईश्वर के कारण शरीर का निर्माण करता है। साक्ष्य के 'प्रधान' के विपरीत यह ईश्वर से स्वतन्त्र नहीं है।<sup>5</sup> यह एक ऐसा प्रतिबन्ध है जिसे ईश्वर अपने ऊपर लगाता है। प्रकृति के अन्दर जगत् की सम्भाव्यता केन्द्रित है, जैसे भविष्य में उगनेवाले वृक्ष की सम्भाव्य क्षमता बीज के अन्दर निहित रहती है। यह प्रकृति, जिसमें तीनों गुण विद्यमान हैं,<sup>6</sup> न तो ईश्वर की आत्मा है और न ईश्वर से पृथक् ही है। यह प्रलय काल में भी सर्वोपरि प्रभु ब्रह्म के ऊपर आश्रित होकर बीजशक्ति के रूप में विद्यमान रहती है।<sup>7</sup> राणों में यही माया अथवा प्रकृति ईश्वर की पत्नी के रूप में प्रकट होती है, तथा सृष्टिरचना में यह मुख्य साधन का काम देती है।<sup>8</sup> यह माया रूप जगत् वस्तुओं की अननीय शक्ति है जो सदा अपने को अमूर्त रूपों में ढालने के लिए उत्सुक रहता है।<sup>9</sup> परिणाम यह निकला कि यह विषय ईश्वर के लिए अथवा ऐसे विषयों के लिए जिसका सम्बन्ध सदा विषय के साथ रहता है, आवश्यक है। ईश्वर को विषय की आवश्यकता है, जो कि हेगल की परिभाषा में ईश्वर की आत्मनि-अपत्ति का एक आवश्यक रूप है।

हम यहाँ पर उन भिन्न भिन्न अर्थों को एकत्र करते हैं जिनमें अद्वैत दर्शन में माया शब्द का व्यवहार हुआ है। (1) चूँकि यह जगत् अपनी व्याख्या अपने आप नहीं कर सकता इसी से इसका आभास स्वरूप प्रकट होता है और यही भाव माया शब्द में ध्वनित होता है। (2) ब्रह्म तथा जगत् के मध्य की समस्या हमारे लिए एक अर्थ रखती है, क्योंकि हम विशुद्ध ब्रह्म के अस्तित्व को प्रेरक के रूप में स्वीकार करते हैं और फिर

1 बृहदारण्यक उपनिषद्, 3 8, 11।

2 मुण्डक 2 1 2।

3 श्वेताश्वतर, 4 1। देखें 'शाबरभाष्य' 1: 4 3। 'अविद्यारमिका हि सा बीजशक्ति रम्यकशब्दनिर्देशा तत्तद अव्यक्त स्वचिद आवादानन्दनिदिष्ट स्वचिद अक्षरशब्दवित्त यच्चि' रामनि सूचितम्।

अव्यक्तान्धी परमेशशक्तिरनाद्यधिया त्रिगुणारिपक्षा परा।

कायानुमेया सुधियेन माया यया जगत् सवमिद प्रभूयते ॥

(विवेकचूडामणि पृष्ठ 108)।

4 तुलना कर 'थामिस्टिक दर्शन के 'मैटरिया प्राइमा' के सिद्धान्त के साथ।

5 न स्वतन्त्र तत्त्व (ज्ञानरभाष्य 1' 2 22)।

6 माया या इसम तमागुण की प्रधानता के कारण पांच तत्त्व उत्पन्न होते हैं ऐसा कहा जाता है। उसीसे उसम सत्त्वगुण की प्रधानता होने से पांच तानेन्द्रिया उत्पन्न होती हैं तथा रजोगुण की प्रधानता अन्त करण उत्पन्न होता है। पांच कर्मेन्द्रिया से और उनके संयोग से, पांच प्राण उत्पन्न होते हैं। ये सब एक साथ मिलकर सिंग अथवा सूक्ष्म शरीर को जन्म देते हैं।

7 तुलना करें बृहदारण्यक से भी 1: 4 3।

8 तुलना करें, त्वमसि परब्रह्ममहिषी (आनन्दसहस्री)।

जगत् के साथ इसके सम्बन्ध की मांग प्रस्तुत करते हैं जिसे हम तार्किक दृष्टिकोण से देखते हैं। हम यह कभी नहीं समझ सकते कि किस प्रकार परम पराधीनता अनेकत्वपूर्ण जगत् के साथ सम्बन्ध है क्योंकि दोनों विजातीय हैं और इसलिए इसकी व्याख्या के लिए किए गए मध्य प्रयत्नों का असफल रहना आवश्यक है। इसी दुर्बोधता का नाम माया है। (3) यदि ब्रह्म को जगत् का कारण माना जाए तो यह इन्हीं अर्थों में होगा कि जगत् ब्रह्म पर आधित है किन्तु ब्रह्म किसी प्रकार भी जगत् से प्रभावित नहीं होता, और जो जगत् ब्रह्म पर आधित है उसे माया के नाम से पुकारा जाता है। (4) ब्रह्म के जगत् रूप में आभास होने के सम्बन्ध में कारणरूप जिस तत्त्व की कल्पना की जाती है उसे ही माया कहते हैं। (5) यदि हम अपने ध्यान की व्यावहारिक जगत् तक ही परिमित रखें और तर्क के विचार-विमर्श का प्रयोग करें तो हमारे सामने एक पूर्ण व्यवस्थित का भाव भाग्य है जिसमें आत्म-अभिव्यक्ति की शक्ति है। इस शक्ति का ही नाम माया है, (6) ईश्वर की यह शक्ति उपाधि, अथवा प्रतिबन्ध में परिणत हो जाती है, जो अन्धकार प्रकृति है और जिससे समस्त ससार उत्पन्न होता है। यह वह विषय है जिसके द्वारा सर्वोपरि विषयी अर्थात् ईश्वर विषय का विकास करता है।<sup>1</sup>

### 31. अविद्या

मायाविषयक विचार का अविद्याविषयक विचार के साथ धनिष्ठ सम्बन्ध है। शंकर की कृतियों में ऐसे वचन आते हैं जिनमें आनुभविक जगत् का कारण अविद्या की शक्ति को बताया गया है। जगत् के आभासस्वरूप होने का कारण बुद्धि के स्वरूप के अन्दर खोजना चाहिए, ब्रह्म के अन्दर नहीं। छोटे से छोटे पदार्थ में भी ब्रह्म सम्पूर्ण तथा अविभक्त रूप में विद्यमान है और अनेकत्व की प्रतीति बुद्धि के कारण है जो देश, काल और धारणकार्य के विधान के अनुसार काम करती है। ब्रह्मसूत्र के भाष्य की प्रस्तावना में शंकर ने प्रतिपादन किया है कि किस प्रकार अविद्या की शक्ति हमें जीवनरूपी स्वप्न में उतारती है। इन्द्रियातीत और सीकिक दृष्टिकोणों को परस्पर मित्रा देने की प्रवृत्ति, अथवा अन्धकार, कितना भी भ्रामितमय क्यों न हो, मनुष्य के मस्तिष्क के लिए स्वाभाविक है। यह हमारे बोधग्रहणकारी तन्त्र का परिणाम है।<sup>2</sup> जिस प्रकार हम अपनी इन्द्रियों में शब्द तथा रस का प्रत्यक्ष करते हैं, यद्यपि यथावन्ता केवल कम्पनमात्र है, ठीक इसी प्रकार हम विष-विषिष्य विषय को यथावत् ब्रह्म के रूप में स्वीकार कर लेते हैं, यद्यपि यह विषय ब्रह्म का कार्य है। अनुभव के विषयनिष्ठ पक्ष की परीक्षा के द्वारा शंकर तर्क करते हैं कि हम पराधीनता का ज्ञान तब तक नहीं प्राप्त कर सकते जब तक कि हम अविद्या में फसे हैं, अथवा तर्क की विचार-विधि को अपनाए रहते हैं। अन्तर्दृष्टि रूप ज्ञान के भाषन से पन्न होने का नाम अविद्या है, और यह सीमित आत्मा की मानसिक विकृति है, जिसके कारण देवीय सत्ता सहस्रों भिन्न-भिन्न अर्थों में घंट जाती है। प्रकार के अभास का नाम अन्धकार है। जैसा कि ह्यूसन ने कहा है: "अविद्या हमारे ज्ञान का भास्वरिक घुसलापन है"<sup>3</sup> और अन् की ऐसी प्रवृत्ति है जिसके कारण मन वस्तुओं को

1 तुलना करें - ईश्वरव्याख्यानमें अविद्याकल्पिते नामक्ये उरवापरवाभ्याम् अनिर्वचनीये सार-वपवदोऽभूते ईश्वरस्य मायाशक्ति प्रकृतिरिति च भुक्तिमुक्तिरहितयेते (आकरमाध्य, 2 : 1, 14)। और भी देखें, शंकरभाष्य, 1 : 4, 3 ; 2 : 2, 2।

2 शंकरभाष्य, प्रस्तावना।

3 'सूत्रस्य सिद्धय वाक्यं विवेचय', अनेको अनुवाद, पृष्ठ 302।

देश, काल और कारण की रचना के द्वारा ही देख सकता है अन्यथा रूप में नहीं। यह जान-बूझकर किया गया कपटाचरण नहीं है वरन् परिमित शक्ति वाले उस मन की अज्ञानवश प्रवृत्ति ही ऐसी है जो जगत् के अपूर्ण भानदण्ड के ऊपर ही निर्भर करता है। यह एक निषेधात्मक शक्ति है जो हमें अपने देवस्वरूप जीवन से दूर रखती है। ब्रह्म की जगत् के रूप में प्रतीति हमारे अज्ञान के कारण है, वैसे ही जैसे कि रस्सी का साप के रूप में प्रतीत होना हमारे इन्द्रियदोष के कारण होता है। किन्तु ज्यों ही हम रस्सी के असली रूप को देखते हैं तो साप अथार्थ हो जाता है। जब हम ब्रह्म की यथार्थता का दर्शन कर लेंगे तो जगत् की प्रतीति स्वयं दूर हो जाएगी। उच्चतर अनुभव के द्वारा, जिसकी यथार्थता सिद्ध हो जाती है, उसका सम्बन्ध यथार्थता के साथ दृष्टिकोणों के विभ्रम के अतिरिक्त स्थापित नहीं हो सकता। प्रतीति रूप आभासों का निरपेक्ष परमसत्ता में जाकर आकार-परिवर्तन हो जाता है। यदि हमें कहा जाए कि साप की प्रतिकृति को रस्सी की यथार्थता के साथ सम्बद्ध करो तो हम कहेंगे कि इस प्रकार का कोई सम्बन्ध ऐसी वस्तु के, जो भावात्मक है, और दूसरी वस्तु के जो अभावात्मक है, मध्य सम्भव नहीं है। उस प्रतिकृति के लिए हम केवल आखिरी को दोष देंगे। जब हम रस्सी को रस्सी के रूप में देखते हैं तब समस्या का अन्त हो जाता है और हम कहने लगते हैं कि रस्सी साप की भांति दिखाई देती थी। सापेक्षता का कारण दोषपूर्ण अन्तर्ज्ञान के अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं है। ज्यों ही हम विशुद्ध चैतन्य के दृष्टिकोण से वस्तुओं को देखते हैं तो उस तथ्य के आगे इसका कार्य स्वतः बन्द हो जाता है। अविद्या या तो ज्ञान का अभाव है अथवा सन्दिग्ध या भ्रान्तिमय ज्ञान है। इसका केवल निषेधात्मक ही नहीं किन्तु भावात्मक रूप भी है। शंकर के इस तर्कपूर्ण कथन का कि अविद्या का आधिपत्य सबके ऊपर है तात्पर्य यही है कि सीमितता एक तथ्य है। यह कहा जाता है कि प्रत्येक व्यक्ति को ऐसी भावना रहती है कि वह सब कुछ नहीं जानता।<sup>1</sup> इसकी साक्षी सार्वभौम रूप में पाई जाती है क्योंकि सभी सीमित मनो में यह न्यूनता एक समान है।

उपनिषदों में अविद्या शब्द केवल अज्ञान के लिए प्रयुक्त हुआ है और यह व्यक्ति रूप विषयी के ज्ञान से भिन्न है।<sup>2</sup> शंकर के यहाँ यह विचार की ताकिक विधि बन जाती है जो मानवीय मन की सीमितता का निर्माण करती है। यह वन्ध्यापुत्र की भांति अभावात्मक सत्ता नहीं है क्योंकि इसकी प्रतीति होती है और हमसे प्रत्येक को इसका अनुभव होता है, और यह एक यथार्थ और निरपेक्ष सत्ता रूप वस्तु भी नहीं, क्योंकि अन्तर्दृष्टि के ज्ञान से इसका नाश हो जाता है। यदि यह असत् होती तो यह किसी वस्तु की उत्पादक नहीं हो सकती थी। और यदि यह सत् होती तो जो इससे उत्पन्न होता वह भी यथार्थ होता, आभासमात्र न होता। "यह न तो यथार्थ है, न आभासमात्र है और न यह दोनों ही है।"<sup>3</sup> यद्यपि इसकी उत्पत्ति तथा समाधान दोनों ही हमारी पहुँच से परे हैं तो भी मानसिक वर्गभेदों के द्वारा इसका व्यापार स्पष्ट रूप में समझा जा सकता है। यह अविद्या, जो सारे अज्ञान तथा पाप और दुःख की जननी है, कहाँ से आती है? अविद्या व्यक्तित्व का कारण नहीं हो सकती, क्योंकि यदि व्यक्ति न हो तो अविद्या का अस्तित्व ही नहीं रह सकता। यदि वह व्यक्तित्व का कारण है तो इसकी उससे स्वतन्त्र सत्ता होनी चाहिए, अर्थात् इसका सम्बन्ध उम परम यथार्थ ब्रह्म के साथ होना आवश्यक

1 अहम अज्ञ इत्याद्यनुभवात् । देखें, वेदान्तसार, पृष्ठ 4 ।

2 देखें छा-दोष्य उपनिषद, 1, 1, 10 बृहदारण्यक उपनिषद, 4, 3, 20, 4, 4, 3 ।

3 धिवेकचूडामणि, पृष्ठ 3 ।

है। किन्तु अविद्या ब्रह्म के साथ सम्बद्ध नहीं हो सकती क्योंकि ब्रह्म का स्वरूप नित्य प्रकाश है और अविद्या के प्रतिकूल है।<sup>1</sup> जैसा कि सर्वज्ञात्मनि का मन है, इसका निवास ब्रह्म के अन्दर नहीं हो सकता; और यह व्यक्ति में भी नहीं रह सकता, जैसा कि वाचस्पति का मत है।<sup>2</sup> यह कहना कि परिवर्तित ब्रह्म अविद्या का अवासरवान है सर्वथा निरर्थक है, क्योंकि प्रश्न यह है कि ब्रह्म में अविद्या के बिना परिवर्तन ही ही कैसे सकता है? रामानुज का आग्रह है कि हमें प्रत्येक अहम्मा के लिए एक भिन्न अविद्या की कल्पना करनी होगी, क्योंकि अद्यत्वा एक आत्मा की मोक्षप्राप्ति अन्गी के लिए भी मोक्षप्राप्ति हो जाएगी। परिणाम यह निकलना कि अविद्या आत्माओं की भिन्नता का ज्ञान रखती है किन्तु यह उसका कारण नहीं है और इसीलिए उसका समाधान नहीं कर सकती। यहाँ हमें एक सम्बन्धों चक्र में पटना होता है।<sup>3</sup> शकर तो इस कठिनाई में से अविद्या को अव्यारथ्येय घोषित करके बच निकलते हैं। शकर की अध्यात्म विद्या में यह प्रश्न निरर्थक है। हम एक लौकिक विधान का प्रयोग इन्द्रियातीत क्षेत्र में नहीं कर सकते। हम जानते हैं कि अविद्या का अस्तित्व है और इसके कारण के विषय में प्रश्न उठाना निरर्थक है, ठीक जिस प्रकार सान्त आत्माओं की उत्पत्ति का प्रश्न है। यदि हम आत्मा के साथ अविद्या के सम्बन्ध को समझ सकते हैं तो हमें आवश्यक रूप में दोनों से ऊपर होना

1 "ईश्वर प्रकाशमय है और उसके अन्दर अद्यत्वा सर्वथा नहीं" (बादमिनि, प्र० जॉन, 5 2, बार, ० 6 14)।

2 वीथें, घोषारथ्येय ग्यायकन्दली, ब्रह्मसूत्र पर रामानुज का भाष्य, 2 1, 35।

3 ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य, 2. 1, 15; शाक्यप्रवचनसूत्र, 1. 21-24, 5: 13-19. 54। पूर्वोक्तार्थि नित्य इय आक्षेप को इस प्रकार रखते हैं: "यथा यह अविद्या ही निष्कामज्ञान है अथवा अन्य कोई वस्तु है जो निष्कामज्ञान की उत्पत्ति करती है? यदि निष्कामज्ञान ही तो यह अविद्या शिवाय निष्कामज्ञान है? यह ब्रह्म का नहीं हो सकता, क्योंकि यह स्वभावतः विभूत ज्ञानस्वरूप है। मृत्यु के अन्तर अद्यत्वा के लिए कोई स्थान नहीं। अविद्या आत्मामें से सम्बद्ध नहीं हो सकती क्योंकि वे ब्रह्म से भिन्न नहीं हैं। चूँकि अविद्या का अस्तित्व नहीं हो सकता इसीलिए एक अन्य वस्तु का भी नहीं हो सकता जो उसका कारण बन सके। इसके अतिरिक्त यदि निष्कामज्ञान को अथवा इसके कारण को ब्रह्म के साथ संपुन्य मानते हैं तो ब्रह्मका विभूत हो जाती है। ब्रह्म की अविद्या ब्रह्म से कोई? अन्य कोई है नहीं, क्योंकि ब्रह्म ही एकमात्र सत्ता है। यदि यह कहा जाए कि यह ब्रह्म के लिए स्वाभाविक है तो प्रश्न उठता है कि अज्ञान उसके लिए स्वाभाविक कैसे हो सकता है जिसका स्वभाव ही ज्ञान है।" कि प्राप्तिज्ञानम्? कि वा प्राप्ति-व्यक्तकारणधर्मम्, वस्तुतः प्राप्तिम्? यदि प्राप्ति का अर्थ? अद्यत्वा, तस्य स्वभावविशेषणत्वात् न हि भास्करे त्रिविरस्वायम्भवा सम्भवाति, न जीवनाम्; तेषां ब्रह्मविरुद्धिणापायात्। घान्त्यभावदेव च तत् कारणभूत वाच्य-परम-वस्तुत्वमेव। ब्रह्मविरुद्धिणा प्राप्तिज्ञानम्, तत् कारण वस्तुत्वमेवनाम् अद्यत्वात् किं इत्था च उद्योगोविद्या, न हि कारणागारम् अस्ति। स्वाभाविकोति चित्तं क्व विद्यतेनपायव्यविद्यास्वभावो भ्यात्? (शास्त्रधीरिवा, पृष्ठ 313-4; और भी, पृष्ठ 113)।

मुम्बयी नईज के विशेष में इस प्रकार उक्तं करता है, "यदि ब्रह्म स्वतः सिद्ध है और विभूत रूप है और उसके अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं तो अविद्या के व्यापार को हीन उत्पन्न करता है जो कि स्वप्न के समान प्रतीत होती है? यदि तुम नहीं कि कोई अन्य इसका कारण है और कि यह ब्रह्म से भिन्न है तब ब्रह्म विभूत हो जाता है, यदि यह एक स्वभाव होता तो इसका कभी नाश न होता है।"

स्वयं च मुद्गगल्पनात् अथावात्वाभ्यस्तुन,  
स्वप्नाविवद् अविद्यायां भवति; तस्य विद्वान्।  
अन्वैनीयत्वेऽपीठे ईतथाय प्रथम्यते,  
स्वाभाविकीम् अविद्यान्तु नोन्वेत्तु किंविददति।

(शिवोपनिषद्, सम्बन्धांतरपरिहार, 84—85)।

चाहिए।<sup>1</sup> इसके अतिरिक्त यदि अविद्या आत्मा का एक अविनाश गुण होत ता अ मा इससे कभी छटकारा न पा सकती किन्तु बाह्यता न तो अपने अंदर किसी वस्तु का समावेश होने देती है और न ही किसी भी वस्तु का त्याग करती है। यह किसी भी सात प्राणी से सम्बद्ध नहीं हो सकती चाहे वह ईश्वर हो या मनुष्य हो क्योंकि मनुष्य की अविद्या सम्भव बन सके इसके लिए पहले उसकी रचना होना आवश्यक है। इसलिए मनुष्य की रचना उसकी अपनी अथवा अय किसी की अविद्या के कारण नही हो सकती ब्रह्म का व्यक्तिव भाव सीमित आत्माओं की उत्पत्ति अविद्या के कारण नहीं हो सकती जो सीमित जीवन का विशिष्ट लक्षण है। यह दवीय निया की घटना है। अस्तु अविद्या तथा ब्रह्म का सह-अस्तित्व कैसे रह सकता है यह एक ऐसी समस्या है जिसका कोई समाधान हमारे पास नहीं है शतर कहते हैं हम स्वीकार करते हैं कि ब्रह्म अविद्या की उपज नहीं है अथवा स्वयं भ्रात भी नहीं है किन्तु हम यह भी नहीं मानते कि अय कोई भ्रात चतय युक्त प्राणी ब्रह्म के अतिरिक्त है जो अनन्यता उपा करने वाला हो सकता है।<sup>2</sup> संक्षेपशारीरक के अनुसार भेदचूय परम वृद्धि अविद्या का आश्रय तथा विषय है।<sup>3</sup> इयूसन कहता है यथाथ मे केवल एकमात्र ब्रह्म के अतिरिक्त अय कुछ है ही नहीं यदि हम इस प्रकार की कल्पना कर कि हम इस जगत मे उसके विकार का प्रत्यक्ष करते हैं तो यह व्यक्तियों के अनेकत्व मे उसका भेद अविद्या के ऊपर आश्रित है। किन्तु यह होता कैसे है? हम क्योकर एक परिवर्तन तथा अनेकत्व को देखकर जबकि यथाथ मे एकमात्र ब्रह्म ही सत है अपने को धोखा दे देते हैं? इस प्रश्न के ऊपर हमारे श्रयकार कोई प्रकाश नहीं डालते? <sup>4</sup> वे कोई भी ज्ञान इस विषय मे इसलिए नहीं देते क्योकि उक्त ज्ञान की सम्भावना जो नहीं है। समालोचको के पास आलोचना तय र है इस दशन मे जिकके मत मे सब कुछ अग्याक्षेय है अयुक्तिपुस्तत का स्थान आक्षेप के रूप में नहीं है।<sup>5</sup> यह सत्य है कि भ्राति में डाल देनेवाली अविद्या की शक्ति की उत्पत्ति का कोई भी समाधान सम्भव नहीं है जो मिथ्याज्ञान की जनक है और जो सूत्रभूत तथा स्वयम् ब्रह्म का नित्य स्थायी तथा निष्पक्ष पवित्रता के रहते हुए भी किसी-न किसी प्रकार से लौकिक अस्तित्व मे प्रकट हो गई है।<sup>6</sup>

1 षण्वद्वीष्टा पर साकरभाष्य 13 2

2 ब्रह्मसिद्धि पर साकरभाष्य 1 4 10। सर्वमोघर अपन अद्वैत मकर व नामक ग्रंथ मे कहता है अविद्य किं प्रकार स्वत प्रकाश आत्मा को लक्ष कर सकती है जिसके एव मात्र प्रकाश से यह उन्नित होती है तथा ये प्रकाश गहरी देता है तो भी चतय के आकाश मे कुछ ही प्रकार वा कुहरा प्रतीत होता है जो चित्त के अभाव से सजीव है और जब तब चित्त का पूर्व उदय नहीं होता बराबर बना रहता है (16 17)

3 1 319 आश्रयविषयवभाषिणी निर्विघ्नवचिदरेव केवला।

4 इयूसन सिस्टम आफ दि वेदांत अरेजी अनुवाद पृष्ठ 302

5 पार्थसारथि मिश्र अज्ञानवचनोपदेशानुपपत्तिद्वयपत्र

6 संक्षेपशारीरक विवरण वेदान्त मुद्रावली अद्वैत सिद्धि और अद्वैतभेदिका के श्रयकारों का मत है कि अविद्या वा आश्रय और विषय ब्रह्म है ठीक जिन प्रकार घर के अंदर वा अंधकार घर का आवृत कर देता है वास्तविक के विकार मे अविद्या का आश्रय जीव है तब विषय ब्रह्म है अन्य जिनके मत मे ईश्वर ही अविद्या की उत्पत्ति है और जितने जीव हैं उतने ही ईश्वर भी अविद्या ही न चाहिए इसके अतिरिक्त अयो यात्रय वा सिद्धान्त भी है। जीव अविद्या का आवृत है और अविद्य जीव वे आश्रित है इस प्रकार यह कहा जाता है कि अविद्या का आश्रय ब्रह्म है और ब्रह्म अविद्य के प्रतिफल नहीं है विद्वन्नौरञ्जी का श्रयकार इस प्रश्न पर विषय रूप से ब्रह्म त्रिष्टय के अतिरिक्त से इस प्रकार विचार विमल कता है कि प्रकाश स्वप्नरहित निद्रा (सुषुप्ति)



## 32. क्या जगत् एक स्रष्टि है

अविद्या का सिद्धान्त अपने विषयनिष्ठ भाव के साथ व्यावहारिक जगत् के स्वरूप के एक भ्रांतिपूर्ण विचार का सुझाव देता है अर्थात् कि यह एक भ्रांति है जिसकी उत्पत्ति मन के अन्दर हुई है। शंकर धार धार प्रतीतिरूप जगत् के अनेकत्व का कारण, महात्मक कि ईश्वर का भी कारण, अविद्या को ही बताते हैं।<sup>1</sup> किन्तु ब्रह्म के स्वरूप के ऊपर अविद्या का कुछ प्रभाव नहीं होता, क्योंकि यह तो केवल हमारे अपूर्ण ज्ञान के कारण ऐसी प्रतीत होती है। केवल इसलिये कि चक्षु इन्द्रिय के दोष वाले को दो चन्द्रमा दिखाई देते हैं; चन्द्रमा तो वस्तुतः दो नहीं हो जाते। "क्षम्पूर्ण सौक्तिक यथार्थसत्ता अपने नामों व रूपों सहित, जिसके लिये न तो हम सत् अथवा न वस्तु की परिभाषा का ही प्रयोग कर सकते हैं, अविद्या के ऊपर अभिहित है। किन्तु उच्चतम यथार्थसत्ता के अर्थों में सत् बिना किसी परिवर्तन अथवा परिणाम के अपनी सत्ता को स्थिर रखता है। एक ऐसा परिवर्तन जो केवल अक्षरमात्र के ऊपर ही निर्भर करता है, यथार्थ सत्ता की अविभाज्यता (अखण्डता) में किसी प्रकार का परिवर्तन नहीं कर सकता।"<sup>2</sup> सृष्टि रचना तथा ईश्वर की सीमितता सम्बन्धी समस्याओं का सामना होने पर शंकर कहते हैं: "जब 'तत्त्वमसि' के समान वाक्यों के द्वारा अभिन्नता की शिक्षा से अभिन्नता विषयक चेतना कायम हो जाती है तब आत्मा के अन्त-अन्तर्गता में भ्रमण तथा ईश्वर का सृष्टिरचनात्मक व्यापार सब बन्द हो जाते हैं; क्योंकि किभाजन के प्रति जगत् की समस्त प्रवृत्ति मिथ्याज्ञान से ही उत्पन्न होती है और विद्योपसर्पण से दूर हो जाती है। तब फिर सृष्टि रचना कहाँ से हुई है? और फिर केवल कल्याण ही को उत्पन्न न करने का उत्तरदायित्व कहाँ से आया? क्योंकि संसार, जिसका विशिष्ट लक्षण पुण्य तथा पापकर्मों का करना है, यह एक मिथ्या पिघार है और यह अविद्या से उत्पन्न निर्णय में भेदभाव के लक्षण करने से उत्पन्न होता है और नामों और रूपों से निर्मित क्रियाशीलता के माधनों के सहाय से बना है; और यह मिथ्याज्ञान महात्मक कि जन्म तथा मृत्यु के द्वारा विभय और पार्ष्वक के प्रति असक्ति के समान भी परमार्थ रूप में कोई अस्तित्व नहीं रखता।"<sup>3</sup> इसके अतिरिक्त, "उम अनेकरव के अर्थ से जो अविद्या से उत्पन्न होता और नामरूप जिसके विशिष्ट लक्षण हैं, जो विकसित भी है और अविकसित भी है और जिसको हम न तो विद्यमान ही कह सकते हैं और न अभावामक ही कह सकते हैं, इस सब परिवर्तनशील जगत् का आधार ब्रह्म ही है, किन्तु अपने स्वयं और यथार्थस्वरूप में यह इस व्यावहारिक जगत् में परे अखण्ड रूप में रहता है।"<sup>4</sup> उक्त मत के ऊपर विद्योपसर्प से ब्रह्म के पर हमें यह सुझाव मिलता है कि व्यक्ति की अविद्या के अतिरिक्त अनेकत्व का नितान्त अभाव है।

को अन्तर्भाव में जोकारण ब्रह्म के अन्दर ही हो जाता है, और अपना मत इस प्रकार प्रकट करता है कि यदि अविद्या के अस्तित्व को निश्चित रूप से माना जाए तो यह केवल ब्रह्म में ही रह सकती है। देवे, 'पञ्चन', पितृवर् 1-72। बुद्ध चैतन्य अविद्या का विरोधी नहीं है किन्तु केवल सृष्टिर्चिता है। जिन प्रकार विद्योपसर्प इसका प्रविपादन करना है, अन्व-करण के परिपतन द्वारा, जो जगत् का रूप धारण कर लेता है, अविद्या का अन्तर्भाव के अन्तर् प्रत्यक्षान हो जाता है।

1 एतत्त्वः पारमाधिक्यम्, मिथ्याज्ञानविकृच्छिन च नानात्वम् (सांकरभाष्य, 2 : 1, 14)।

2 सुतना करे, सांकरभाष्य, 2 : 1, 11, 2 1, 14, 2 3, 46, 2 : 1, 27।

3 और भी सुतना करे, अविद्यावृत्त कार्यावस्य—अर्थात् कार्यरूप विश्व अविद्या को उत्पन्न है (सांकरभाष्य, 1 3, 1)।

4 सांकरभाष्य, 2 1, 27।

सब प्रकार का परिवर्तन और गति, समस्त उत्पत्ति तथा विकास, समस्त विज्ञान तथा कल्पना, केवल स्वप्नरूप और छाया मात्र ही ठहरते हैं इसके अतिरिक्त और कुछ नहीं। ब्रह्म को जगत् का कारण बताने का जो समाधान है उससे सन्देह की पुष्टि ही होती है। यह प्रदर्शित करने की आवश्यकता के कारण कि जगत् में जितने भी परिवर्तन होते \* ब्रह्म उन सबसे अछूता रहता है,<sup>1</sup> शंकर कहते हैं कि ब्रह्म में जगत् का अध्यात्म<sup>2</sup> होता है, जैसे कि रस्सी में साप का। “अधेरे में एक मनुष्य एक रस्सी के टुकड़े को भूल से साप मान कर भय क मारे कापता हुआ उससे दूर भागता है। इस पर दूसरा मनुष्य वतला सत्रता है, ‘डरो मत यह केवल एक रस्सी है, साप नहीं है,’ और तब वह काल्पनिक साप से उत्पन्न हुए भय को त्याग देता है और भागना बन्द कर देता है। किन्तु इस समय में बराबर उस मनुष्य को भ्रांति से उत्पन्न रस्सी को साप समझ लेने के भाव से तथा फिर उस भाव के दूर हो जाने से रस्सी का अपने में कुछ वनता-बिगड़ता नहीं है।”<sup>3</sup> तारे वस्तुतः टिमटिमाते नहीं यद्यपि हमें ऐसे प्रतीत होते हैं। जिस प्रकाश को वे तारे छोड़ते हैं वह बिलकुल स्थिर है, यद्यपि पृथ्वी के वायुमण्डल में जो विकीर्ण होते हैं और जिनके मध्य से होकर यह प्रकाश आता है, वे हमारी दृष्टि को इस प्रकार से प्रभावित करते हैं जिससे तारे निरन्तर टिमटिमाते हुए से प्रतीत होते हैं। ठीक इसी प्रकार ब्रह्म के अन्दर अस्थिरता का सादृश्य भी मन का एक भ्रम है और यह हमारी विकृत दृष्टि के कारण होता है।<sup>4</sup> शंकर के दिए हुए कुछेक दृष्टान्तों की जब हम शाब्दिक व्याख्या करते हैं तो हमें यह प्रतीत होता है कि सब प्रकार का भेद मानवीय कल्पना के द्वारा उत्पन्न मृगतृष्णिका मात्र है। सब प्रकार के भेद मानवीय विचार को समझाने के लिए हैं, जो एक विपादर्व काच की भांति विशुद्ध एकत्व को भिन्नता के रूप में विभक्त कर देता है, जबकि, यथार्थ में विविधता तथा उसका ज्ञान प्राप्त करने वाला मन दोनों ही अयथार्थ हैं। किन्तु इन सब रूपकालकारपरक दृष्टान्तों पर सीमा से अधिक दल देना भूल है और शंकर आग्रहपूर्वक कहते हैं कि इन दृष्टान्तों का प्रयोग केवल कुछ समानताओं को प्रस्तुत करने के लिए ही किया है न कि सवथा तादात्म्यभाव दर्शाने के लिए।<sup>5</sup>

अनेक अर्वाचीन वेदान्तियों ने जगत् की विषयनिष्ठ व्याख्या को अस्वीकार किया है। वाचस्पति का मत है कि अविद्या का सम्बन्ध प्रमाता, अर्थात् द्विपी, के साथ है और यह अविद्या आत्म के ऊपर आई हुई भिल्ली के समान विषय के स्वरूप को आवृत कर देती है।<sup>6</sup> मधुसूदन मरस्वती के मत में अज्ञान इस भांतिमय जगत् का कारण है और इसी अज्ञान के कारण हम ब्रह्म को इस जगत्

1 शंकरभाष्य 2 1 28 2 1, 9।

2 अध्यात्मोपनिषत्।

3 शंकरभाष्य 1 4 6। और भी देखें ऋषि उपनिषद् पर शंकरभाष्य, 3 14

4 11।

4 शंकरभाष्य 2 3 46।

5 शंकरभाष्य 3 21 17 19।

6 जीवाश्रय वृत्तविषयम्। यह सम्यक्ता है कि ब्रह्म के ऊपर जो भिन्न भिन्न रूप कल्पित किए जाते हैं वे अज्ञ कल्प के परिवर्तनों के कारण हैं और इस प्रकार परिवर्तना तथा उनके विषयों के अस्तित्व को स्वीकार करना होगा \*।

का उत्पादन कारण समझते हैं।<sup>1</sup> "इस प्रतीयमान विद्वय का मूल चित्त के अन्दर है और चित्त के वितुष्य हो जाने पर इसका भी अस्तित्व भट्ट हो जाता है।"<sup>2</sup> चित्तमुली, अद्वैतसिद्धान्तमुक्तावली, और योगवासिष्ठ प्रबल आत्मवाद का आशय लेते हुए बलपूर्वक कहते हैं कि हमारा चैतन्य ही जगत् की उत्पत्ति करता है, और इसलिए विषयी-विषय-सम्बन्धी चैतन्य के विनोद होने के साथ ही यह अस्त के रूप में परिवर्तित हो जाता है।<sup>3</sup>

अदि पारंपारिक समाजोंको ने जगत् के अद्वैत सिद्धान्त के विषय में इसी प्रकार के मत को स्वीकार किया तो उसमें कुछ आश्चर्य नहीं है। एडवर्ड केमरंड के मन में जगत् विषयक ऐसी ही व्याख्या थी जब उसने लिखा : "बाह्यार्थ यम केवल बहुदेवतावाद तक ही बढ़ा जो कि जनदभिनन्दनवादी था और उससे शंकर की ओर बढ़ा जो कि वस्तुओं के अनेक भेदों की व्यवस्था का सिद्धान्त नहीं था, किन्तु एकमात्र एक प्रकार की साईं की जिम्मे अन्दर समस्त भेद भट्ट हो जाता था।"<sup>4</sup> बूकि यह मत, जो जीवन की एक दुःखान्त परिहास बनाता है, आनुभविक जगत् के विषय में किए गए शंकर के अनेक कथनों को निरर्थक कर देता है और प्रत्येक निर्दोष व्याख्या के विधान के साम प्रतिद्वन्द्विता करता है, इसलिए हम यहाँ कुछेक विचारों को एकत्र कर सकते हैं जो जगत् के प्रातिमय स्वरूप के विरुद्ध व्यावहारिक रूप में समर्पण करते हैं।

अविद्या अपने-आपने जगत् का कारण नहीं हो सकती, क्योंकि यह सत्य के 'प्रधान' के समान ही अज्ञ है। शंकर से जिन्होंने कि सत्य के उक्त मत की समालोचना की है, यह आशा नहीं की जा सकती कि वे अविद्या से जगत् की रचना-सम्बन्धी सिद्धान्त का समर्पण करेंगे। हमें अपने मन में इस विषय पर भी ध्यान रखना होगा कि शंकर ने बौद्ध मत को कारण-कार्यसम्बन्धी शृंखला की भी समालोचना की है, जो अविद्या को लेकर ही चलती है। "अविद्या चैतन्यरूप विषयी की मानसिक कल्पित वस्तु है। बारह कदों वालो कारणकार्य की शृंखला में यह सबसे प्रथम कड़ी है जिसे अज्ञ में जाकर

- 1 जगत् ईश्वरजनिष्य अद् उत्पादनकारणम् ।  
अज्ञानं तदुपायित्यं ब्रह्म कारणमुच्यते ॥

(अद्वैत सिद्धि, पृष्ठ 238) ।

- 2 पितृभूमी विहायौष्य चित्तघाने न कल्पन (त्रिकेकभूटवर्णि, पृष्ठ 407) ।

3 और भी देखें, सर्वसिद्धान्तसारसंग्रह, 12 : 17-19 । दृष्टिभूटवाद, जिसका मत है कि जगत् का अस्तित्व सभी तक है जब तक कि यह दृष्टिगोचर होता है, इसे ही योगवासिष्ठ ने भी माना है :

अन्योदयमिदं सर्वं यत्किञ्चिद्दृश्यं सचराचरम् ।

अन्यो ह्यन्यनीत्यावाद् द्रव्यं नैवोदयन्ते ॥

नमस्त चरन्तर जगत् मन का विषय है ; इसके दहन में साथ ही देखा देना अन्त ही जाता है ; देखें, योगवासिष्ठसार जीवसृष्टि-सम्बन्धी अध्याय ; सत्त्वसत्त्वीरक ने भी तुलना करे : "तव चित्तप्रकृतमज्ञा अज्ञित परिनमयत्यविज्ञम् एव जगत् ।" मुक्तिदासजी उपनिषद्, "विद्वेद सर्वम्" (2 : 3, 7) ।

उपनिषद्ज्ञानम् एवास्ति न उपश्रयो न सत्त्वित् । निरूपयाम्, साध्यप्रवचनभाष्य, 1 : 42, में उद्धृत) । वे ही वे हैं जो आत्मचित्त के इन कथन के सीधिये का समर्थन करते हैं : "एतेनापुनितानां वेदान्तिवृत्तानाम् अवि मत विज्ञानवास्तुत्वयोगयोग्यता निरसम्" (संख्यप्रवचनभाष्य, 1 : 43) ।

4 'एवोत्पन्नं अज्ञं निशीलनं', शब्द 1, पृष्ठ 263 । अन्य पारंपारिक नेहरू को समालोचना के लिए देखें, श्रीनिवार : 'संख्य इत वेदान्त', अध्याय 2 ।

मन और देह का स्वतः सिद्ध पुञ्जरूप मान ही लेना होता है, नि सन्देह विना इस विषय का प्रतिपादन किए कि ये एक दूसरे के साथ किस प्रकार संयुक्त होते हैं।<sup>1</sup> शंकर इस सिद्धान्त को अस्वीकार कर देते हैं कि किसीका भी अस्तित्व नहीं है न प्रकृति का और न मन का, अर्थात् 'शून्यवाद'।<sup>2</sup> इसी प्रकार वे क्षणिकवाद को भी अस्वीकार करते हैं।<sup>3</sup> बौद्धधर्म के 'विज्ञानवाद' का खण्डन विचारशील विषयी के लिए जगत् की बाह्यता के प्रदत्त पर निश्चयात्मक है। जीवन हमारी मानसिक वृत्तियों के ऊपर निर्भर नहीं करता। जब जगत् को ज्ञानस्वरूप कहा जाता है तो यह अध्यात्मज्ञान-सम्बन्धी सत्य का प्रतिपादन है। इसी प्रकार से शंकर जाग्रतावस्था के अनुभव को स्वप्नावस्था के अनुभव के स्तर पर गिरा देने के समस्त प्रयत्नों को भी अस्वीकार कर देते हैं।<sup>4</sup> वे यह नहीं मानते कि यह जगत् केवल अविद्या की उपज है। शंकर के दर्शन में अविद्या केवलमात्र अधिकरण-निष्ठ शक्ति न रहकर एक विषयरूपी यथार्थता रखती है।<sup>5</sup> यह समस्त भौतिक सत्ता ('पृथिव्यादि प्रपञ्च') का कारण है जो सबके लिए एक समान 'सर्वमाधारण' है। अविद्या का स्वरूप विध्यात्मक है, यह एक विषयरूप शक्ति है जो अनादि है<sup>6</sup> और स्थूल तथा सूक्ष्म दोनों रूप में रहती है।<sup>7</sup> क्रियात्मक रूप में अविद्या, माया और प्रकृति सब एक है।<sup>8</sup>

शंकर तर्क करते हैं कि ब्रह्म की सर्वोपरि यथार्थता जगत् का आधार है। यदि ब्रह्म जगत् से सर्वथा भिन्न होता, यदि आत्मा जाग्रत अवस्था, स्वप्नावस्था तथा निद्रितावस्थाओं से भिन्न होती तब जगत् की यथार्थता अथवा तीनों अवस्थाओं का खण्डन हमें सत्य की प्राप्ति की ओर न ले जा सकता। उस अवस्था में हमें शून्यवाद को ही अपनाना होगा और समस्त शिक्षा को निष्प्रयोजन मानना होगा।<sup>9</sup> भ्रातिरूप साप की उत्पत्ति शून्य से नहीं होती और जब भ्राति का सुधार हो जाता है तो यह भी नहीं होता कि वह शून्य हो जाता हो। भ्राति का मूल तार्किक है, और मनोवैज्ञानिक है किन्तु आध्यात्मिक नहीं है। अनेकत्व रूप विश्व निर्णय की भूल के कारण है। भूल-सुधार का अर्थ है मत-परिवर्तन। रस्ती साप के समान प्रतीत होती है और जब भ्राति का अन्त हो जाता है तो भ्रातिरूप साप रस्ती के असली रूप में लौट आता है। इसी प्रकार आनुभविक जगत्

1 शंकरभाष्य, 2 2, 19।

2 शंकरभाष्य, 2 2, 31।

3 शंकरभाष्य, 2 2, 18 21 और 26।

4 आधुनिक वेदान्ती इस प्रकार लिखते हैं मानो दोनों के बीच कोई भेद न हो। स्वयंप्रकाश अपनी लक्ष्मीधर के 'अद्वैत भकरन्द पर की गई अपनी टीका में कहता है जिस प्रकार स्वप्नजगत् मेरे अन्दर भ्रान्ति के द्वारा आगे बढ़ता है इसी प्रकार जाग्रत जगत् मेरे अन्दर भ्रान्ति का उत्पन्न किया हुआ है। 'दर्वे', 'पण्डित', अक्तूबर 1873, पृष्ठ 128।

5 एक प्रसिद्ध श्लोक में, जिसे 'सिद्धान्तरत्नमाला' में उद्धृत किया गया है कहा गया है—  
आत्मा ईश्वर विष्णु चैतन्य, प्रथम दो का परस्पर भेद अविद्या तथा इसका विशुद्ध चैतन्य के साथ सम्बन्ध—ये हमारे छे पदाय अनादि कहे गए हैं।"

जीव ईशो विष्णुश्च चित विभागश्च तयोद्धृषो ।

अविद्या तन्त्रितोर्योग पङ्गमाकमनादय ॥

6 अनादि भावरूप यद विज्ञानेन विलीयते ।

तदज्ञानमिति प्राज्ञा सद्यथ सम्प्रचक्षते ॥ (चित्तुखी 1. 13)।

7 आत्मन्यविद्या मानादि स्थूलसूक्ष्मात्मना स्थिता (सर्वसिद्धान्तनारसंग्रह, 12 19)।

8 तुलना करें, लाताचाय तत्त्वत्रय, पृष्ठ 48, चौदम्भा ग्रन्थमाला आवृत्ति।

9 यदि हि व्ययन्त्यामविलक्षण तुरीयम अन्यत नरप्रतिपत्तिद्वाराभावात् शास्त्रोपदेशानथय्य शून्यतापनिर्वा (माण्डूक्योपनिषद् पर शंकरभाष्य 2 7)।

का ब्रह्म के अन्तर्गत में रूप परिवर्तन हो जाता है। शंकर ने जगत् का निराकरण नहीं किया किन्तु उसकी नए सिरे से व्याख्या की है। जीवमुक्ति का विचार, जगत्मुक्ति का विचार, योगिताओं में परस्पर भेद, मत्स्य तथा भ्राति में भेद, पुण्य तथा पाप में भेद, आनुभविक जगत् के द्वारा मोक्ष की प्राप्ति—ये सब इस विषय का संकेत करते हैं कि इन प्रतीतियों के अन्दर यथार्थसत्ता है। ब्रह्म जगत् के अन्दर है, यद्यपि वह जगत् का रूप नहीं है। यदि वह आनुभविक जगत् मायारूप होता और ब्रह्म से असाम्बन्ध होता तो प्रेम, ज्ञान, और त्यागभाव आदि हमें उन्नत जीवन के लिए नैवार न कर सकते। चूंकि शंकर के मत में हम पुण्य आचरण के द्वारा निरपेक्ष परब्रह्म का साक्षात्कार कर सकते हैं, इसका तात्पर्य स्पष्ट है कि ये इसके महत्त्व को भी स्वीकार करते हैं। जगत् भयमार्थ है, किन्तु मायारूप नहीं है। जीव केवलमात्र अभावात्मक वस्तु नहीं है क्योंकि केवल मिथ्यात्व के निराकरण से ही मोक्ष प्राप्त होता है और वह मिथ्यात्व आत्मा के स्वरूप के प्रतिकृत है। जैसा कि विद्यारण्य कहता है: “यदि समस्त जीवारमा शून्य रूप होता तो मोक्ष से मनुष्यों का अपकार न होता।”

यदि ब्रह्म का अस्तित्व न होता तो न तो व्यावहारिक प्राणी ही होता और न भ्राति ही होती। जैसा शंकर कहते हैं “एक वक्ष्या स्त्री किसी बच्चे को जन्म नहीं दे सकती, न तो यथार्थ में और न भ्राति में ही”<sup>1</sup> यदि जगत् को निराधार माना जाए, अर्थात् जिसका मूल यथार्थसत्ता के अन्दर नहीं है, अथवा इसकी उत्पत्ति अमत् से है तब हमे यथार्थतामात्र का ही अध्ययन करना पड़ेगा, यहाँ तक कि ब्रह्म की यथार्थता का भी।<sup>2</sup> जगत् का आधार (मास्यद) यथार्थ है क्योंकि “मृत्युत्पत्तिका यी तो विना आधार के नहीं होती”<sup>3</sup> उस प्रकार का स्वप्न जिसे ईश्वर बनाता है और जिसका तत्त्व ईश्वर है, स्वप्न ही ही नहीं सकता।<sup>4</sup> यदि हम इस जगत् के द्वारा यथार्थ के अन्दर प्रवेश पा सकते हैं तो इसका कारण यह है कि इस आनुभविक जगत् में यथार्थसत्ता के चिह्न मिलते हैं। यदि दोनों परस्पर विरोधी हैं तो उन्हें आपस में यथार्थ तथा आभास के सम्बन्ध रखने वाले भी नहीं माना जा सकता। यह जगत् निरपेक्ष ब्रह्म नहीं है, यद्यपि उसके ऊपर आश्रित है। जिसका आधार तो यथार्थ ही किन्तु जो स्वयं यथार्थ न हो उसे यथार्थ का आभास अथवा व्यावहारिक रूप ही तो कहा जाएगा। यह जगत् ब्रह्म का अनिर्वाय सत्य तो नहीं है किन्तु प्रतीतिरूप सत्य है और यही वह एक प्रकार है कि जिसमें हम इसे सीमित अनुभव के क्षेत्र में यथार्थ को प्रस्तुत करते हुए मानने को विवश हैं। किन्तु इस

1 शौक्याय की कारिका पर शंकरभाष्य, 1 \* 6, और भी देखें, 3 : 28।

2 यदि ह्यसताम् एक जन्म इयाद् वस्तुषोऽप्रतिपत्तयः।

3 तत्र मृत्युत्पत्तिकादप्येति निरास्यदा ध्वनि (अथवद्गीता पर शंकरभाष्य, 13 : 14)। और भी देखें, शान्दोप्य उपनिषद् पर शंकरभाष्य, 6 : 2, 3 ; माण्डूक्योपनिषद् पर, 1 : 7।

4 परवर्ती वेदान्त में स्वप्न के साथ जगत् की तुलना इतने अधिक विस्तृत रूप में की गई है कि इसका विच्छेद होने लगता है। “अद्वैतमकरन्द” ब्रह्म है: “एतदनिरीर्यं स्वप्नं मे, यो जगत् के रूप में है और जिसका विस्तार आत्मविषयक अज्ञान को महती निद्रा तक पहुँचा हुआ है, स्वप्न तथा मोक्ष आदि की शक्तियाँ भी ‘अवश’ उठती हैं।”

अद्वैतमकरन्दनिद्रावच्छिन्नोपरिषद् अकल्पये।

दीपरवन्दे ह्युपरवेते स्वप्नोत्तादिविधमः ॥ (18)

सबसे इस जगत् की क्रियात्मक यथार्थता के प्रश्न का जरा भी प्रतिपादन नहीं होता।<sup>1</sup>

मोक्ष के सम्बन्ध में जो शंकर का मत है वह जगत् विषयक उक्त मत को पुष्ट करता है। वे दलपूर्वक कहते हैं कि मोक्ष का अर्थ जगत् का तिरोभाव नहीं है, क्योंकि यदि ऐसा होता तो जब मोक्ष की सबसे प्रथम प्राप्ति होती तभी जगत् को विलुप्त हो जाना चाहिए था। यदि मोक्ष में अनेकत्व का विलोप सम्मिलित हो तो इसका ज्ञान प्राप्त करने का उचित मार्ग विद्या में अविद्या को दूर करना नहीं किन्तु जगत् का ही विनाश है।<sup>2</sup> शंकर जीवन्मुक्ति (अर्थात् मोक्ष की उस अवस्था में जिसमें मुक्तात्मा जीवित रहता है) तथा विदेहमुक्ति (अर्थात् ऐसी मुक्ति में जिसमें कि मुक्त पुरुष देह त्याग कर देता है) में भेद करते हैं। देह की उपस्थिति से मोक्ष की अवस्था में कोई अन्तर नहीं आता, जो तात्त्विक रूप से ऐसी अवस्था है जिसमें शारीरिक बन्धन से मुक्ति मिल जाती है। अनेकत्व की विद्यमानता अथवा विनाश से मोक्ष की अवस्था का कोई सम्बन्ध नहीं है, किन्तु यदि द्वैतपरक विश्व हमें पथभ्रष्ट करना छोड़ दे तो मोक्ष की अवस्था प्राप्त हो सकती है। जीवन्मुक्त पुरुष के लिए यह प्रकट है कि द्वैतभावयुक्त जगत्, जिसमें उमका अपना शरीर भी समाविष्ट है, नष्ट नहीं होता, किन्तु इस विषय में उसका दृष्टिकोण सम्यक् रूप में आ जाता है। मोक्ष की अवस्था में द्वैतरूप जगत् का तिरोभाव नहीं होता, वरन् वह अन्य प्रकार के प्रकाश से प्रकाशित होता है। कामना से उत्पन्न अज्ञानता का भाव उक्त अवस्था में नहीं रह जाता, क्योंकि यह अज्ञानता ही है जिसके कारण उसके अभागे शिकार समार की शृंखला में ऐसी वस्तु की खोज में व्यर्थ ही मारे-मारे फिरते हैं जो ससागर में मिल नहीं सकती। आत्मा तथा ब्रह्म की एकता के सत्य का बोध हो जाने पर आत्माओं तथा उनके विषयों (प्रमेय पदार्थों) के स्वातन्त्र्य सम्बन्धी मिथ्या विचार तथा उनकी क्रियाओं का उच्छेद हो जाता है।<sup>3</sup> अविद्या को कल्पनामात्र न कहकर यथार्थता एवं आभास के मध्य भेद (विवेक) करने की शक्ति का अभाव समझना चाहिए। शंकर को इस प्रकट तथ्य के विरुद्ध तो कुछ कहना नहीं है कि हमें अपने विषय में ऐमा प्रतीत होता है कि हम ही जानने, अनुभव करने तथा इच्छा करनेवाले व्यक्ति हैं, किन्तु ऐसे तथ्यों के आधार पर निर्मित प्रकल्पना का वे निराकरण करते हैं कि परिमित शक्ति वाली आत्माएँ यथार्थ विषयी हैं और उन्हें जो होना चाहिए वही है। यथार्थ आभास को भी मान लेता है। आभासों का सम्बन्ध यथार्थसत्ता के साथ है। अद्वैतवाद जिस अतन्त्र्यत्व के सिद्धान्त का प्रतिपादन करता है उसके द्वारा प्रस्तुत सत्य यही है। रामानुज इसकी समीक्षा इस प्रकार से करता है "यह निश्चित है कि जो लोग यह मानते हैं कि कार्य कारण से भिन्न नहीं होता, इस आधार पर कि कार्य अयथार्थ है, वे

1 जो कुछ बकने एक अन्य प्रसंग में कहता है वह शंकर के विषय में भी ठीक लागू होता है "इतल्लिए सूर्य, चन्द्र तथा तारों का क्या होता है? और फिर हम मकानों, नदियों, पर्वतों, वृक्षों, पत्थरों अपितु यहाँ तक कि अपने शरीरों के विषय में भी क्या समझें? क्या ये सब केवलमात्र किसी मनमोजी की कपोल कल्पनाएँ तथा आविष्या हैं? भेरा उत्तर यह है कि पूर्वकथित तथ्यों के सिद्धान्त से अनुसार उस प्रकृति के किसी भी एवं पदार्थ से वचित नहीं होते। हम जो कुछ देखते, स्पर्श करते, मृते अथवा किसी भी प्रकार सोचते और समझते हैं वह बराबर मुग्धित रहता है और सदा के लिए यथाथ है। इस जगत् में एक प्राकृतिक अरिन्त्व है और यथार्थसत्ताओं तथा कपोल-कल्पनाओं के मध्य में भेद अपनी पूरी शक्ति को स्थिर रखता है।" ('प्रतिपन्नम् आफ ह्यून नॉनज', पृष्ठ 34)।

2 शांकरभाष्य, 3, 2, 21।

3 द्रष्टात्मदर्शिता प्रति मयन्तस्य क्रियाकारकफललक्षणम् व्यवहारस्याभावम् (शांकरभाष्य

जिस अभेद की स्थापना के लिए प्रयत्न करते हैं, उसे सिद्ध नहीं कर सकते, क्योंकि सत्य-रूप सत्ता तथा मिथ्यात्व के अन्दर कभी तादात्म्य नहीं हो सकता। क्योंकि यदि हो सके, जैसाकि वे मानते हैं, तो या तो ब्रह्म अयथार्थ होगा अथवा यह जगत् ही यथार्थ होगा।<sup>1</sup> अद्वैतवादी यह नहीं मानता कि समस्त परिवर्तनों से रहित ब्रह्म अपने यथार्थ रूप में तथा परिवर्तनशील जगत् एक है। और न ही उसका सुझाव यह है कि वह ब्रह्म जो परिवर्तनशील जगत् को धारण करता है स्वयं में भी वैसा ही अयथार्थ है जैसा कि जगत् अयथार्थ है। उसका मत है कि व्यावहारिक प्रतीतिरूप जगत् अयथार्थ है, अर्थात् ब्रह्म से भिन्न उसका यथार्थ अस्तित्व नहीं है। शंकर की व्याख्या में अनन्यत्व का तात्पर्य अभेद है अर्थात् ऐसी एक वस्तु जो अपने कारण से भिन्न है।<sup>2</sup> वाचस्पति अपनी भाष्यी टीका में इसको हम प्रकार और अर्थिक स्पष्ट कर देता है कि अभेद तादात्म्य का पक्षपोषण नहीं करता किन्तु केवल भेदभाव का निराकरण करता है।<sup>3</sup> कारणकार्यभाव के प्रश्न पर विवाद करते हुए तथा इसके आध्यात्मिक सत्य, अर्थात् तादात्म्य, पर भी विचार करते हुए शंकर कहते हैं कि कार्य कारण के समान है किन्तु कारण कार्य के समान नहीं है।<sup>4</sup> जहाँ एक ओर 'एकत्व' में सब प्रकार के भेद तथा विषमताएँ मरमसात् हो जाती हैं, अद्वैतवाद में सापेक्ष तथा निरपेक्ष के मध्य का अन्तर एक सर्वव्यापी निश्चयात्मक घोषणा के द्वारा मष्ट हो जाता है। उपनिषद् के इस वाक्य की व्याख्या कि मिट्टी के रूपान्तरों के पीछे मिट्टी यथार्थ वस्तु है, शंकर के अनुसार इस तथ्य की पुष्टि करता है कि वह जगत् तार्थिकरूप में ब्रह्म है और ब्रह्म के ऊपर आश्रित है। बिना किसी स्थान पर वे कार्यों की यथार्थता का निराकरण करते हैं वहाँ वे अपने निराकरण में इस प्रकार की उपाधि का प्रयोग करते हैं, जैसे 'ब्रह्म से भिन्न' अथवा 'कारण से भिन्न',<sup>5</sup> वे कही भी यह नहीं कहते कि हमारा जोवन शौणिक अर्थात् एक स्वप्न है और यह कि हमारा ज्ञान एक मिथ्या-भाग है।

शुक्ति शंकर एक मूर्तरूप परम वस्तु के विचार को अमान्य ठहराते हैं इसलिये यह गमना जाता है कि वे जगत् को भी निष्प्रयोजन कहकर उसका निराकरण करते हैं। शंकर द्वारा प्रतिपादित ब्रह्म, जिसके अतिरिक्त अन्य कोई सत्ता नहीं और न उसके अनाश्रित कुछ है, एक अमूर्तरूप एकत्व प्रतीत होता है, यह एक इस प्रकार की शेर की मुष्का है जिसके अन्दर जो भी प्रविष्ट होता है वह सो जाता है। शंकर का मत है कि हम ब्रह्म तथा जगत् के मध्यवर्ती सम्बन्ध की तार्थिक विधि से व्याख्या नहीं कर सकते। किन्तु उनका आग्रह उतना ही प्रबल है जितना कि एक मूर्त व्यापक की कल्पना के किसी समर्थक का हो सकता है, कि परम यथार्थसत्ता से पृथक् अन्य कुछ भी यथार्थ नहीं है। यद्यपि जगत् और ब्रह्म एक सम्पूर्ण इकाई में एक-दूसरे के पूरक अवयव नहीं माने गए हैं तो वे परभार्यरूप में परस्पर एक-दूसरे के प्रतिकूल भी नहीं हैं। और फिर भी बड़े-बड़े

1 ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य, ३ : १, III, १, १९।

2 उदयविरिनेनाभासः (शंकरभाष्य, २ : १, १४)।

3 न अन्वयान्यत्वमित्यभेद इव किन्तु भेद व्याप्तेषाम् (भाष्यटी, २ - १, १४)। उद्यो भाव में टीकाकार कहता है "यह जगत् ब्रह्म के साथ उदय नहीं है, केवलभाव यह अपने अद्विष्टान्तर कारण से पृथक् अथवा स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं रखता।" "कारणात् पृथक् सत्ताकृत्यात् साध्यते न त्वैवामि-प्रायेण।"

4 शंकरभाष्य, २ : १, ७।

5 ब्रह्मविरिनेनाभासः अथवा कारणविरिनेनाभासः (शंकरभाष्य, २ : २, ३ : २ : १, १४, और शंकरभाष्य, १ : ६)।

विद्वान् तुरन्त इस परिणाम पर पहुँच जाते हैं।<sup>1</sup> शकर का यह मत कि यथार्थता तथा आभास का सम्बन्ध हम परिमित शक्तिवालों के लिए एक समस्या रहेगा, विचार की महत्तर पूर्णता का परिणाम है। हम मानवीय ज्ञान को भ्रातिरूप कहकर दूषित नहीं ठहरा सकते, यदि यह उस आवरण को जो समस्त परमार्थरूप क्रियाओं को ढके हुए हृदय में समर्थ नहीं होता।

प्रश्न यह है कि क्या वे आभास जिनसे परे हम सत्यरूप यथार्थ के दर्शन करते हैं यथार्थसत्ता की वास्तविक अवस्थाएँ हैं, भले ही वे एक उत्पन्न तथा गौरवरूप सत्ता ही क्यों न हो, अथवा वे केवल ऐसे विचार हैं कि जिनसे मानव का सीमित मन सत्य स्वरूप यथार्थसत्ता का उसके अपने स्वरूप के अनुसार विचार बन सकता है? दूसरे शब्दों में क्या सापेक्ष सत् मूलभूत यथार्थसत्ता का एक सत्य रूपान्तर है अथवा क्या यह मानव की सीमित बोधग्रहण शक्ति के द्वारा किया गया यथार्थ सत् का एक विपर्यास मात्र है? इनमें से प्रथम प्रकार का मत रामानुज का है जो हेगल की प्रकल्पना से मिलता है अर्थात् जैसा कि हेगल मानता है कि यह सापेक्ष जगत् निरपेक्ष परब्रह्म की यथार्थ आत्माभिव्यक्ति है। स्पिनोजा के दर्शन का यह विचार इसी स्थिति को स्वीकार करता है।<sup>2</sup> दूसरे प्रकार का मत योगाचार सम्प्रदाय के अनुयायी बौद्ध लोगों का भी है जो, काण्ट के सदृश और अधिक पूर्णरूप में गोपनहावर के समान, व्यावहारिक जगत् को चैतन्य के अन्तर्गत एक विपर्ययिष्ठ आभास के रूप में मानते हैं। और जिसे कि देशकाल तथा कारण कार्य-सम्बन्ध की श्रेणियों में आकृति का रूप दे दिया गया है। शकर के दर्शन में ऐसे स्थल आए हैं जिनसे हमें ऐसा विचार मिलता है कि उनका भूकाव जगत् को प्रामाणिक यथार्थ सत्ता का मानव के द्वारा प्रस्तुत रूप ही मानने की ओर है, किन्तु अन्य ऐसे भी स्थल हैं जहाँ वे इस आनुमात्रिक जगत् को विपर्ययिष्ठ रूप तथा सीमित व्यक्ति के अनाश्रित रूप में प्रतिपादन करने में भी प्रवृत्त प्रतीत होते हैं। शकर की स्थिति को समझने के लिए अविद्या का माया के साथ क्या सम्बन्ध है इसे समझ लेना चाहिए।

### 33. माया और अविद्या

जब हम विपर्यय पक्ष के दृष्टिकोण से समस्या का निरीक्षण करते हैं तो हम 'माया' शब्द का प्रयोग करते हैं किन्तु विपर्यय पक्ष की दृष्टि से निरीक्षण करने पर उसी वस्तु के लिए हम 'अविद्या' शब्द का व्यवहार करते हैं।<sup>3</sup> ठीक जिस प्रकार ब्रह्म और आत्मा एक हैं इसी प्रकार माया और अविद्या एक ही हैं। जो वस्तु एक है उसे अनेकरूप मानकर

1 द्यूसन की व्याख्या प्रसिद्ध है। मैक्समूलर कहता है "ऐसे प्रत्येक व्यक्ति की दृष्टि में जिसमें यथाथ वेदान्त दर्शन के ढाँचे की मूल प्रकृति से समय लिया है, यह सर्वथा स्पष्ट है, जैसा कि मैंने भी यहाँ स्पष्ट करने का प्रयत्न किया है कि इसके अन्दर वस्तुतः मनोविज्ञान, अथवा विश्वविज्ञान विद्या नीतिशास्त्र के लिए भी कोई स्थान नहीं है" (मिक्स सिस्टम्स आफ इण्डियन फिलॉसफी, पृष्ठ 170)।

2 पण्डित कोविश्वेश्वरशास्त्री का कहना है कि शकर का जो इसी प्रकार का मत है। देखें, उनका पुस्तक 'अद्वैत फिलॉसफी'।

3 "माया शब्द का व्यवहार हम तब करते हैं जब हमारी दृष्टि में इसकी अनाधारण कार्यों को उत्पन्न करने की शक्ति रहती है तथा यह कर्ता की इच्छा के अधीन रहती है। दूसरी ओर अविद्या शब्द का व्यवहार तब करते हैं जब हमारे मन में इसकी आवरण कर लेने की शक्ति तथा स्वतन्त्रता का भाव रहता है" (विवरणप्रमेयसंग्रह, 1/1, 'इण्डियन चॉट' चण्ड, 1 पृष्ठ 280)।



देखने की जो मानवीय मस्तिष्क की प्रवृत्ति है यही अविद्या है और यह सब व्यक्तियों में एक समान पाई जाती है। क्योंकि जब शंकर अविद्या के विषय में कुछ कहते हैं तो उनसे यह आशय नहीं होता कि वह किसी व्यक्ति विशेष की अविद्या है। यह एक व्यक्तित्व-विहीन ऐसी शक्ति है जो हमारे व्यक्तिगत चैतन्यो के साथ संयुक्त हो जाती है यद्यपि यह उनसे ऊपर भी उठती है। क्योंकि ज्ञान सम्पादन का हमारा यन्त्र ऐसी वस्तुओं के सम्बन्ध में काम करता है जिनकी रचना पहले से हो चुकी है एवं जिनका हम प्रत्यक्ष ज्ञान तो प्राप्त करते हैं किन्तु जिनका निर्माण हम नहीं करते। इस जगत् को ईश्वर ने उम व्यवस्था के अनुसार बनाया है जिसका विवरण श्रुति में है और जिसे हम भी देखते हैं।<sup>1</sup> माया के दोनो ही रूप हैं अर्थात् विपर्ययिच्छ तथा विपर्ययिच्छ एवं व्यक्तिगत तथा व्यापक। यह वह वस्तु है जिसके अन्दर से बुद्धि तथा विपर्ययिच्छ जीवन के सोपाधिक रूप की उत्पत्ति होती है। यदि वह शक्ति जिसके कारण यह कृत्रिम जगत् अपने को यथार्थरूप में प्रस्तुत करता है, केवल विपर्ययिच्छ हो तो यह केवल कल्पनामात्र है और गम्भीरतापूर्वक विचार करने पर इसे जगत् का उपादान कारण नहीं माना जा सकता। उस अवस्था में यह कुछ-कुछ सांख्य की प्रकृति के समान होगी और ऐसी अवस्था में यह केवल वैयक्तिक अज्ञान का रूप नहीं हो सकती। व्यक्तिगत अविद्या तथा ब्रह्म की प्रकृति दोनो एकसाथ उत्पन्न होते हैं। इनमें से किसी एक का भी विचार हमारे से पृथक् रूप में नहीं किया जा सकता और इस प्रकार अविद्या भी परमसत्ता के ऊपर आश्रित है।<sup>2</sup> लौकिक आत्मा तथा व्यावहारिक जगत् परस्पर निहित तथ्य हैं।<sup>3</sup> अविद्या और प्रकृति दोनो एक समान नित्य हैं और आनुभाविक जगत् से सम्बद्ध है।<sup>4</sup> यथार्थता का देश, काल और कारणकार्य-सम्बन्धी रूप हमें अविद्या से ही मिला है और एक इस प्रकार के जगत् को हमारे आगे प्रस्तुत करने के प्रयोजन की अनुकूलता अविद्या में है। शंकर न तो मानसिकवाद में और न भौतिकवाद में ही फसते हैं। हम यह नहीं कह सकते कि प्रकृति हमारे चैतन्य का गोचर विषय है और न यही कह सकते हैं कि भासमान आत्मा प्रकृति की उपज है। विपर्ययिच्छ अनुभव की सम्भावना की अवस्थाएं तार्किक आत्मत्व अथवा आत्मचैतन्य की सम्भावना की भी अवस्थाएं हैं। हमारे मन इस प्रकार की भ्रामक विधि में क्यों काम करते हैं? अविद्या का अस्तित्व क्यों है? देश, काल और कारणकार्यभाव से युक्त जगत् क्यों उत्पन्न हुआ? माया का अस्तित्व क्यों है? इस प्रकार के सब प्रश्न उसी एक समस्या को वर्णन करने के भिन्न-भिन्न प्रकार हैं, जिसका समाधान नहीं हो सकता। आत्मा ही, जो विशुद्ध ज्ञान है, किसी न किसी प्रकार से हास को प्राप्त करके अविद्या के रूप में परिणत हो जाती है ठीक जिस प्रकार ब्रह्म जो कि विशुद्ध सत् है, पथ-भ्रष्ट होकर देश, काल तथा कारणकार्य-सम्बन्धी जगत् के रूप में प्रकट होता है। अविद्या के द्वारा ही हम विद्या तक पहुँचते हैं, ठीक जिस प्रकार हम व्यावहारिक जगत् के द्वारा ही हम ब्रह्म को प्राप्त करते हैं। तो फिर यह सार्वभौमिक और आद्य प्रतीयता अथवा विकार क्यों होता है, क्योंकि यही अधिक से अधिक है जो हम कह सकते हैं, किन्तु तो भी

1 श्रुतिवर्जितेन प्रमेण परमेश्वरेण सृष्टम् अज्ञातसत्तायुक्तमेव विश्वं तत्तद्विषयप्रमाणावतरणं तन्न तस्य दृष्टिमिदं (सिद्धान्तलेख, 2)।

2 तुलना करें, वापट तथा वर्गता के इस मत में भी कि प्रकृति ही भौतिकता हमारे चैतन्य की बुद्धिसम्पन्नता के साथ साथ उत्पन्न होती है। बुद्धि तथा यह दृश्यमान जगत् एकसाथ ही उत्पन्न हुए तथा एक-दूसरे के अन्दर ओतप्रोत हैं।

3 तुलना करें, विष्णुपुराण : अविद्या पञ्चपर्वणा श्राद्धभूता महात्मनः (1 : 5. 5)।

4 अद्वैतमिदं, पृष्ठ 595।

हम मानते हैं कि न तो हमारे तार्किक मस्तिष्क और न यह जगत् जिसका बोध यह ग्रहण करता है, भ्रातिमात्र हैं। प्रत्यक्ष ज्ञान का विषय दृष्टिभ्रम अथवा कल्पना मात्र नहीं है। अविद्या और माया एक ही मूलभूत अनुभवरूपी तथ्य के विषयनिष्ठ तथा विषयनिष्ठ पक्ष को प्रस्तुत करती हैं। इसे अविद्या इसलिए कहते हैं क्योंकि ज्ञान के द्वारा इसका उच्छेद हो सकता है, किन्तु विषयनिष्ठ शृंखला माया कहलाती है, क्योंकि यह सर्वोपनि व्यक्तित्व के साथ-साथ नित्य स्थायी है। शंकर प्रलय अवस्था में भी इसके अस्तित्व को स्वीकार करते हैं। सर्वज्ञ ईश्वर में जो अपनी माया को नियन्त्रण में रखता है, अविद्या का अभाव है और यदि शंकर जहां-तहां एक गिन्न प्रकार की कल्पना को मान लेते हैं तो यह केवल आलंकारिक अर्थों में है और वह यह कि ईश्वर के अन्दर वह शक्ति है जो एक व्यक्ति के अन्दर अविद्या का नेतृत्व करती है। साध्य के विचारक किसी ईश्वर के अस्तित्व को स्वीकार नहीं करते, किन्तु व्यावहारिक जगत् की उत्पत्ति वे एक प्राक्कालीन अविद्या से बताते हैं, जो अनादि कही जाती है। अविद्या बुद्धि का एक गुण है और इसलिए उसका स्थान भी बुद्धि में होना चाहिए, और तर्क की दृष्टि से अविद्या के अनादि स्वरूप को बुद्धि में भी, जो इसका स्थान है, उसके कारण मानना चाहिए। इस प्रकार बुद्धि प्रकृति का ही एक व्यक्त रूप है और प्रकृति मूलभूत द्रव्य पदार्थ है। इस प्रकार अविद्या का विषयनिष्ठ होना सर्वथा सुरक्षित है। विवरण प्रमेय संग्रह में कहा गया है "इसमें सन्देह नहीं कि अविद्या चैतन्य का एक दोष है, क्योंकि यह अद्वैतभाव के यथार्थ ज्ञान के मार्ग में बाधक है और द्वैत भाव को उत्पन्न करती है, किन्तु दूसरी ओर इसका उत्तम गुण भी है और वह यह कि यह एक उत्पादन कारण की सृष्टि करती है और हम प्रकार ब्रह्म को पहचान को सम्भव कर देती है।"<sup>1</sup> इससे पूर्व कि हम अनन्त तक पहुँच सकें, सान्त्वना का होना आवश्यक है।

शंकर ने तो अविद्या तथा माया शब्दों के प्रयोग में कोई विशेष भेद नहीं किया<sup>2</sup> किन्तु परवर्ती अद्वैतवादी दोनों के मध्य भेद करते हैं। जहाँ एक ओर

1 'इण्डियन पॉट', डब्लू 2, पृष्ठ 177। तुलना करें, ईगोपनिषद् से जहाँ हमें अविद्या के द्वारा मृत्यु को पार करने को कहा गया है।

2 कर्नल जेकब माया तथा अविद्या को एक मानने के विरुद्ध है। देखें, वचान्तसार, 5। अनकरवपूण जगत् अविद्या की उपज है। सीमित मत के प्रधान रूप देश काल तथा कारण भी प्रतीति-रूप व्यावहारिक जगत् के आधार (आत्मबन्धन) हैं। ब्रह्म आता है कि अविद्या ही माया के नाम रूप को उत्पन्न करती है जिनके द्वारा व्यावहारिक जगत् की उत्पत्ति होती है। अविद्याप्रत्युपस्थापितनाम-रूपमायावावरणेन (शंकरभाष्य, 2. 2, 2)। कभी-कभी ऐसा कहा जाता है कि मूलप्रकृति माया है एवं इनके कार्य अर्थात् आवरण (छिपाना) तथा विक्षेप (आगे की ओर फेंकना) अविद्या है। बन्धों का मत है कि मूलप्रकृति विद्युत् सत्त्वमयत माया है और अतुल्य सत्त्वस्वरूप उपाधि से युक्त अविद्या है। विक्षेपशान्तिप्रधाना मूलप्रकृति अर्थात् मूलद्रव्य जिसमें विक्षेप की शक्ति का प्राधान्य है, माया है, किन्तु आवरणशान्तिप्रधाना-मूलप्रकृति, अर्थात् मूलद्रव्य जिसमें आवरण की शक्ति का प्राधान्य है, अविद्या है। वेदान्त के कुछ ग्रन्थों में अविद्या को सत्त्व, रजस् तथा तमस् इन तीनों गुणों से युक्त पटा गया है और इसे ईश्वर की उपाधि माना गया है। यह विचार सर्वथा सन्तोषजनक नहीं है। यदि ईश्वर में रजागुण तथा तमोगुण भी हैं तो उसमें और जीव में भेद करना कठिन होगा। तुलना करें, रचयुत्पन्न से, जहाँ अविद्या को जीव का प्रतिबन्ध करने वाली आश्रित वस्तु और माया का सर्वोपरि ग्रहण का प्रतिबन्ध करनेवाली वस्तु कहा गया है, जिसके कारण वह ब्रह्मा, विष्णु और महेश्वर कदा-चित्तान् है।

अविद्योपाधिको जीवो न मायोपाधिकः खलु ।

मायाकार्यगुणच्छन्ना ब्रह्माविष्णुमहेश्वरा ॥

माया ईश्वर की उपाधि है दूसरी ओर अविद्या ध्वनित की उपाधि है। विद्यारण्य के अनुसार माया में ब्रह्म का प्रतिबिम्ब रूप, अर्थात् उस ब्रह्म में जो विशुद्ध मत्त्वगुण से युक्त है, ईश्वर है एवं अविद्या में ब्रह्म का प्रतिबिम्ब रूप, जिसमें रजोगुण तथा तमोगुण भी उपस्थित हैं, जीव अथवा जीवात्मा है।<sup>1</sup> शंकर का भी यही मत है क्योंकि वे कहते हैं : "जो सर्वोच्च ब्रह्म है वह विशुद्ध प्रतिबन्ध के साहचर्य से सब निम्न श्रेणी का ईश्वर बन जाता है जब कि कोई इसके विषय में विचार करता है।"<sup>2</sup> अविद्या से उत्पन्न ईश्वर की भी शक्तियाँ हैं। यह जगत् ईश्वर के स्वरूप की अभिव्यक्ति है; यह मनुष्य के तार्किक मस्तिष्क के ऊपर भी सापेक्षरूप से निर्भर है। जगत् की वस्तुएँ दोनों ही प्रकार की हैं, अर्थात् दैवीय मस्तिष्क के विचार तथा मानवीय ज्ञान के प्रस्तुत विषय। ईश्वर को जगत् का निश्चित कारण कहा गया है<sup>3</sup> और तो भी यह जगत् जिसका ईश्वर की निजी मात्मा के साथ सम्बन्ध है अविद्या के द्वारा निर्मित भी कहा गया है।<sup>4</sup> ब्रह्म और माया विश्व के अन्दर विद्यमान हैं और जगत् के उपादान कारण हैं। दोनों ही एक सूत्र में आबद्ध हैं, एक अर्थार्थ और दूसरा विवर्त (भाभास) रूप में इसके आश्रित है।

### 34. प्राकृतिक जगत्

शंकर उपासना का केवल वर्णन करके ही विद्यमान नहीं लेते, किन्तु अपने सिद्धान्त के दृष्टिकोण से दृश्य जगत् के क्षेत्र की परीक्षा भी करते हैं तथा उस क्षेत्र के विषय में, जो अपूर्ण विचारों के अन्दर पाया जाता है, नियमों का निर्धारण भी करते हैं एवं अंतो-अंतो वे सत्य के निकट पहुंचते हैं मानाविष्य दृश्यमान व्यापारों को एक व्यवस्था में प्रत्यक्ष करते हैं। वे यह दर्शाने का प्रयत्न करते हैं कि किस प्रकार प्रत्येक दृश्यमान विषय पदार्थता के स्वरूप को व्यक्त करता है क्योंकि यथार्थसत्ता ही उसका आधार है। चूंकि अक्षय ब्रह्म सबके मूल में विद्यमान है इसलिए इस जगत् में निरन्तर उन्नत से उन्नत प्रकार की अभिव्यक्तियाँ अपने की प्रकट करती हैं।<sup>5</sup> "जिस प्रकार प्राणधारियों की शृङ्खला में जो ऊपर मनुष्य से लेकर नीचे घास की पत्ती तक में क्रमशः ज्ञान तथा शक्ति आदि गुण कम होते देखे जा सकते हैं, इसी प्रकार ऊपर की श्रेणी में भी नीचे की ओर मनुष्य से लेकर ऊपर हिरण्यगर्भ की ओर क्रमशः ज्ञान तथा ध्वनित इत्यादि की बढ़ती हुई अभिव्यक्ति देखी जाती है।"<sup>6</sup> हम व्यावहारिक जगत् में इस प्रकार का भेद कर सकते

1. एतद्वि, 16-17।

2. शांकरभाष्य सान्नेय्य उपनिषद्, 3 : 14, 2। "विशुद्धोपाधिसम्बन्धात्।"

3. 1 : 1, 2।

4. तुलना करें, अविद्यात्मिका हि सा जीवव्यतिरिक्तस्यैव अविद्यात्वेन परमेश्वराद्यया माया (शांकरभाष्य, 1 : 4, 3)। और भी देखें, शांकरभाष्य, 2 - 1, 14 ; 1 : 3, 19। अविद्याया मायया।

5. उदात्तैक एव आत्मा सर्वभूतेषु स्यादवददभ्येषु मूढस्तथापि चित्तोपाधितोषात्तन्मयाद् आधनः कृदस्यनित्यस्यैकरूपस्याप्युत्पत्तेस्तत्त्वं आदिप्यस्य तात्पर्यम् ऐश्वर्यव्यतिरिक्तविशेषः ध्रुवते (शांकरभाष्य, 1 : 1, 11)।

6. शांकरभाष्य, 1 : 3, 30। यथा हि प्राणित्वादिभेदेऽपि मनस्यादस्तिस्वरूपेण ज्ञान-स्वर्वादिप्रतिबन्धा परेण परेण भूतान् भवन् दृश्यते, तथा मनुष्यादिव्येव हिरण्यगर्भसंज्ञेषु ज्ञानेभ्यो-निमित्तराशि परेण परेण भूयसा भवति। और भी देखें, शांकरभाष्य, 1 : 3, 3।

हैं (1) ईश्वर, जो कर्मों के फल का प्रदाता है, (2) प्रकृति का विस्तार, अर्थात् नाम-रूप प्रपञ्च जगत्, जो कर्मफल का रगमच है, और (3) जीवात्माओं का अनेकत्व, जो व्यक्तित्व के प्रतिबन्धों में विभक्त है और जो प्रत्येक नये जन्म में विगत जन्मों में किए गए कर्मों का फल भोगता है। जगत् का अनेकत्व दो भिन्न-भिन्न अवयवों से उत्पन्न होता है, अर्थात् फलों के उपभोक्ता तथा भोग्य विषयों से। इनमें से एक इस जगत् रूपी नाट्यशाला में नाटक के पात्र हैं और दूसरा रगमच है। इस भौतिक जगत् की सज्ञा है 'क्षेत्र', क्योंकि यह एक ऐसा वायुमण्डल है जहाँ कि जीवात्माएँ कर्म कर सकती एवं अपनी कामनाओं की पूर्ति कर सकती हैं तथा अपने पूर्वकर्मों के फलों का उपभोग भी कर सकती हैं।<sup>1</sup> यह जड़ (अगहीन) प्रकृति है जिसमें पाच तत्त्व हैं। ऐन्द्रिक प्रकृति में शरीर आते हैं जिनके अन्दर आत्माएँ जो तत्त्वों में समाविष्ट होकर वनस्पति, पशु जगत्, मनुष्य तथा देवता आदि योनियों में भ्रमण करती तथा निवास करती हैं।<sup>2</sup> इस ससार रूप जगत् में प्राणियों के नानाविध स्रष्टा हैं जिनके जीवन के भी नानाविध प्रकार हैं तथा भिन्न-भिन्न लोक हैं जो प्राणियों के अपने-अपने अनुभव के अनुकूल होने से आवश्यक हैं। इन प्राणियों की एक श्रेणीवद्ध परम्परा है, जिसमें निम्नतम श्रेणी में वे प्राणी हैं जिनके पूर्वजन्म के कर्मानुभव अत्यन्त सीमित हैं और उन्नततम देवता हैं जो अतीन्द्रिय लोक के निवासी हैं।<sup>3</sup>

विश्व का विकास एक व्यवस्था-विशेष के अनुसार ही होता है।<sup>4</sup> प्रकृति से, जो अनात्म पदार्थनिष्ठता का तत्त्व है, पहले आकाश उत्पन्न होता है जो देश और प्रकृति का पूर्ववर्ती है। "सम्पूर्ण जगत् ईश्वर से निकला है, जिसमें आकाश सबसे पूर्व आया और उसके अनन्तर अन्य तत्त्व एक-दूसरे के पश्चात् उचित क्रम से आए।"<sup>5</sup> आकाश जो एक है, अनन्त है लघु और सूक्ष्म है, क्रियारहित है तथा सर्वव्यापक है सबसे प्रथम उत्पन्न पदार्थ है।<sup>6</sup> इसका प्रयोग दोनों अर्थों में होता है अर्थात् देश और एक अत्यधिक सूक्ष्म प्रकृति के अर्थों में, जिसने समस्त देश को व्याप्त किया हुआ है। आकाश चाहे कितना ही सूक्ष्म द्रव्य क्यों न हो तो भी यह है उसी श्रेणी का जिस श्रेणी के द्रव्य वायु, अग्नि, जल तथा पृथ्वी है। इस प्रकार शकर बौद्धमत के विरुद्ध अपना मत प्रकट करते हैं कि आकाश एक अभावात्मक वस्तु है अर्थात् केवलमात्र वाद्याओं के अभाव का नाम है।<sup>7</sup> शकर का मत है कि अभावात्मक परिणाम उसके भावात्मक स्वरूप का अन्त है।<sup>8</sup> आकाश से अन्य सूक्ष्म भूत ऊँचे चढ़ते हुए क्रम में उत्पन्न होते हैं।<sup>9</sup> उपनिषदों के विवरण का अनुसरण करते हुए<sup>10</sup> शकर कहता है कि आकाश से वायु उत्पन्न होती है,

1 फलोपभोगावयव स्रष्टाप्रणिकर्मफलाश्रय (शाकरभाष्य मुण्डकोपनिषद 3 1 1)।

2 वैदिक देवता भी विश्वसम्बन्धी प्रक्रिया में आते हैं (शाकरभाष्य 1 2 17, 1 3 33)।

3 शाकरभाष्य 1 3 10 बृहदारण्यक उपनिषद पर शाकरभाष्य, 1 4 10।

4 शाकरभाष्य 2 1 24-25।

5 शाकरभाष्य 2 3 7।

6 शाकरभाष्य 1 1 22 1 3 41। देखें छान्दोग्य उपनिषद 3 14 3

8 14।

7 भावरणभाव (शाकरभाष्य 2 2 22)।

8 वस्तुभूतम्।

9 शाकरभाष्य 2 3 8 13।

10 वैदिकीय उपनिषद 2 1, छान्दोग्य उपनिषद 6 2 2 3।

वायु में अग्नि, अग्नि से जल और जल से पृथ्वी। चूंकि ये पांच तत्त्व अपेक्षाकृत अपने परिवर्तित रूपों में अधिक स्थायी हैं, उन्हें आतंकारिक भाषा में अमर तथा अविनश्वर कहा जाता है।<sup>1</sup> आकाश का गुण है शब्द, वायु का गुण है सघात तथा दबाव, प्रकाश का गुण है उज्ज्वलता तथा उष्णता, जल का गुण है स्वाद अथवा रस और पृथ्वी का गुण है गन्ध। वृषों का तत्त्वों के साथ वही सम्बन्ध है जो वीज का पौधे के साथ है। 'शब्द-तन्मात्रा', अथवा शब्द का सार, आकाश को जन्म देता है जो अपनी ओर से शब्द के वाह्य-रूप को उत्पन्न करता है। तन्मात्रा अथवा सारतत्त्व के अन्दर तत्त्व तथा उसका गुण दोनों समाविष्ट रहते हैं। हम यह भी देख चुके हैं कि तत्त्वों के अन्दर श्रेणीबद्ध परम्परा पाई जाती है। और वह सब आकाश तन्मात्रा के अन्तर्हित प्रतीत होते हैं। समस्त जगत् आकाश अथवा शब्द में उत्पन्न होता है।

स्थूल प्रकृति से निर्मित जगत्, अर्थात् महाभूत, इन नानाविध सूक्ष्म भूतों के संयुक्त रूपों से मिलकर बना है।<sup>2</sup> आकाश रूप स्थूल द्रव्य शब्द को व्यक्त करता है, वायु शब्द तथा दबाव को व्यक्त करता है, अग्नि इन दोनों को तथा इनके अतिरिक्त प्रकाश तथा उष्णता को व्यक्त करती है, जल में स्वाद (रस) के गुण हैं तथा साम ही अन्य गुण भी हैं, इसी प्रकार पृथ्वी में अन्य द्रव्यों के भी गुण हैं और अपना विशेष गुण है गन्ध। प्रत्येक पदार्थ में शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्ध के गुण हैं। जहाँ एक ओर प्रकृति के सूक्ष्म भूत तत्त्व हैं वे आकार जो सजातीय तथा निरन्तर रहनेवाले हैं तथा जिनकी रचनावृत्ति में कोई पारमाण्विकता नहीं है वहाँ दूसरी ओर स्थूल द्रव्य मिश्रित हैं यद्यपि उन्हें भी निरन्तर स्थायी तथा पारमाण्विक रचना से विहीन कहा गया है।<sup>3</sup> स्थूल तत्त्व परिवर्तनों (परिणामों) के द्वारा भिन्न-भिन्न प्रकार की वस्तुओं को उत्पन्न करते हैं। प्रकृति निरन्तर अवस्था के परिवर्तन में से होकर गुजर रही है। परिवर्तन बाहर से भी आ सकते हैं। अक्षर ने एक विश्वात्मक स्पन्दनरूप गति का वर्णन किया है।<sup>4</sup> यह सब तत्त्व अचेतन हैं और स्वयं अपना विकास नहीं कर सकते। इन सबके अन्दर ईश्वर की अग्न्यामिता कल्पित है।<sup>5</sup> यदि भिन्न-भिन्न तत्त्वों की क्रियाओं का कारण भिन्न-भिन्न वैदिक देवता कहे जाते हैं तो उससे कुछ अन्तर नहीं पड़ता, क्योंकि देवता भी ईश्वर ही के व्यापारी के प्रतीक रूप हैं।

पल्लव में सृष्टिरचना की व्यवस्था सर्वथा विपरीत दिशा में होती है।<sup>6</sup> अर्थात्,

1 छान्दोग्य उपनिषद्, 4 : 3, 1 ; बृहदारण्यक उपनिषद्, 1 : 5, 22 ।

2 प्रत्येक स्थूल पदार्थ में सब पांचो सूक्ष्म तत्त्व पाए जाते हैं, यद्यपि भिन्न-भिन्न अनुपातों में। पांचो सूक्ष्म तत्त्वों को जगत् के स्थूल रूपों में संयुक्त करने की पचीकरण कहते हैं। अक्षर उस पचीकरण या उन्मेष नहीं करते जो वैदिकों के मत में आकर अधिक महत्वपूर्ण हो गया है। देखें, 'वेदान्तसार'। वे त्रिविकरण के विचार को मानता है, अर्थात् तीव तत्त्वों का संयुक्त-रूप। यही मत वाचस्पति का भी है।

3 अद्वैत वेदान्त में अणु प्रकृति का अन्वित्वात्म्य तथा अणुत्वं पटक नहीं है। विन्तु यह प्रकृति का वह सपुत्रम परिणाम (पासा) है जिसकी कल्पना रूप कर सकते हैं।

4 सर्वलोकपरिणयनम् ।

5 परमेश्वर पर देव तन्मात्रात्प्रकृतिःशब्दानीर्षिच्छात्सु स त् त् विचार कृत्स्नि (भास्करभाष्य, 2 : 3, 13) । रामानुज का मत है कि ईश्वर का सकल्प प्रत्येक परिवर्तन के समय आवश्यक नहीं है। यह सब एक ही बार आकाश के उत्पन्न होने से पूर्व रहता है।

6 देखें, भास्करभाष्य, 2, 3, 14 ; सुलगा करें, स्युसन : "इत प्रकार का मत सम्भवतः अधिक विज्ञान की जिज्ञा की वैज्ञानिक प्रेरणा के ऊपर तथा तत्त्वों के विषय के विषय पर भी कुछ प्रकाश डाल सके, जिसके विषय में हमें और कुछ मान नहीं है। इस प्रकार का अर्थवैज्ञानिक कि दोन पदार्थ

प्रलयावस्था में पृथ्वी पुनः जल में परिणत हो जाती है, जल अग्नि में, अग्नि वायु में तथा वायु आकाश में और आकाश पुनः ईश्वर के रूप में परिणत हो जाता है।

मानसिक इन्द्रियो जैसे मन (अन्तःकरण) आदि की कल्पना शाकर ने भौतिक तत्त्वों के स्वभाव के सदृश ही की है। मानव देह का संगठन अन्य वस्तुओं के समान पृथ्वी, जल तथा अग्नि इन तीन तत्त्वों से मिलकर बना है।<sup>1</sup> मन अथवा अन्तःकरण, प्राण जयवा जीवनप्रद वायु तथा वाणी क्रमशः पृथ्वी, जल और अग्नि की अनुकूलता में है।<sup>2</sup> शाकर इस विषय से अभिज्ञ है कि वे कभी-कभी भौतिक तत्त्वों से प्रकार म भिन्न माने जाते हैं तथा एक दूसरे के आगे और पीछे उत्पन्न होते हैं। हर हालत में वे तथा तत्त्व भी अपने आप में निर्जीव हैं और लक्ष्य के प्रति साधनमात्र के रूप में ही उत्पन्न होते हैं। इन्द्रियविहीन प्रकृति परार्थ है अर्थात् एक ऐसे प्रयोजन को सिद्ध करती है जो इससे परे है।<sup>3</sup> इन्द्रियविहीन जगत् में स्वभाव की समानता है।<sup>4</sup>

जब हम ऐन्द्रिय प्रकृति की ओर आते हैं तो एक नया सिद्धान्त (नियम) हमारे सामने प्रस्तुत होता है, अर्थात् जीवन की ऐसी शक्ति जो कुछेक वस्तुओं में अन्तर्निहित है। यह वह शक्ति है जिसके द्वारा वे महत्तर पूर्णता को प्राप्त करने योग्य होती है और ऐसी शक्ति जो लक्ष्य को प्राप्त करा सकती है। एक पत्थर में जीवन नहीं है क्योंकि इसमें पूर्णताप्राप्ति के प्रति प्रवृत्ति नहीं है और न आन्तरिक भ्रूकाव अथवा ऐसी शक्ति है जिससे यह अपने को एक खम्भे या मूर्ति के रूप में परिवर्तित कर सके। किन्तु एक पौधे में जीवन है। यदि अनुकूल अवस्थाओं में उसे रखा जाए तो उसमें बढ़ने की शक्ति है तथा पत्ती, मजरी, फूल और फल उत्पन्न करने की भी शक्ति है। इसके अतिरिक्त पशु में पौधे की अपेक्षा अधिक पूर्णजीवन यत्नीत करने की योग्यता है। वह देखता है, सुनता है, अनुभव करता है, और कुछ-कुछ यह भी जानना है कि वह क्या कर रहा है। वह अनुकूल अवस्थाओं में फलता-फूलता हो इतना ही नहीं, वरन् वह अनुकूल अवस्थाओं को ढूँढने के लिए बाहर भी जाता है। वह एक उद्देश्य को लेकर गति भी करता है किन्तु पौधा गति नहीं करता। मनुष्यरूप प्राणी एक और ऊँचा जीवन व्यतीत करता है। वह, जिसे शाकर व्युत्पन्नचित्त के नाम से कहते हैं, उसमें चिन्तन की शक्ति, बोध-शक्ति तथा सकल्प शक्ति है। उसमें पौधे की-सी बढ़ने की शक्ति है, पशु जैसी गति करने तथा इन्द्रियो द्वारा ज्ञान करने की शक्ति है तथा इससे बढ़कर आवरण के पीछे भी देखने की शक्ति है, नित्य तथा अनित्य में भेद करने, तथा पुण्य पाप में पहचान करने की शक्ति है। ऐसे मनुष्य जो अपनी महत्त्वाकांक्षाओं को सिद्ध कर लेते हैं, देवता है। इस प्रकार ऐन्द्रिय प्रकृति के अन्दर हमें प्राणियों के चार विभाग मिलते हैं, देवता, मनुष्य, पशु तथा पौधे।<sup>5</sup> उपनिषदों की भावना में ही शाकर स्वोकार करते हैं कि पौधे भोग-

जल में घुल जाते हैं एवं जल उष्णता पाकर वाष्प के रूप में परिणत हो जाता है और यह कि अग्नि की लपटें वायु के अन्दर विलीन हो जाती हैं और वायु ऊर्चाई के अनुसार अधिकाधिक रूप में सूदम होता हुआ रिक्त आकाश देश में विलीन हो जाता है हमें जगत् की ऋषिक प्रलय प्रक्रिया का मार्ग-दर्शन करा सकें और इसके विपरीत जगत् से जगत् की उत्पत्ति का भी निश्चयन करा सकें, यह सम्भव है।”

दयूतन्त सिस्टम आफ दि वेदान्त, अग्रजो अनुवाद पृष्ठ 237)।

- 1 छान्दोग्य उपनिषद्, 6 2 23।
- 2 शाकरभाष्य, 2 4 20, 3 1, 2।
- 3 भगवद्गीता पर शाकरभाष्य, 13 22।
- 4 शाकरभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद्, 2 8।
- 5 शाकरभाष्य, 3 1, 24।

योनि हैं और उनके अन्दर जीवात्मा भी है<sup>1</sup> जो उन पीछों में अपने पूर्वजन्म के दुष्ट कर्मों के कारण गए हैं। यद्यपि वे सुख-दुःख का पूरा ज्ञान रखने के योग्य नहीं हैं तो भी वे पूर्वजन्म के कर्मों का प्रायश्चित्त करते कहे जाते हैं, क्योंकि अंकर ने साधारणतः शरीर-धारी जीवात्माओं के तीन विभाग किए हैं, अर्थात् देवता जो अनन्त सुखोपभोग की अवस्था में हैं, दूसरे मनुष्य जिनके माग्य में सुख और दुःख दोनों का मिश्रण है, तथा तीसरे पशु जिनके भाग्य में अनन्त दुःख है।<sup>2</sup> अपने शरीरीरूप में जीवात्माएं प्राणों तथा सूक्ष्म शरीरों के संग रहते हैं और जब तक उन्हें मोक्ष की प्राप्ति नहीं होती ये शरीर उनके साथ लगे रहते हैं। जीवात्माओं का निकास ब्रह्म से उसी प्रकार का बताया जाता है जैसा कि अग्नि से स्फुलिंग (चिनगारिया) निकलते हैं। भेद केवल इतना है कि जीवात्मा तो फिर से ब्रह्म में समा जाते हैं किन्तु स्फुलिंग अग्नि में वापस नहीं लौटते।<sup>3</sup>

### 35. जीवात्मा

वेदान्त का लक्ष्य मानवीय आत्मा के विश्लेषण से एकमात्र निरपेक्ष परब्रह्म की वधार्यता की ओर ले जाना है। वेदान्त के धान्य में यह दो प्रकार का प्रयोग पाया जाता है।<sup>4</sup> जीवात्मा के अन्दर स्मृतियों, साहचर्य सम्बन्धों, इच्छाओं, और अहचियों तथा आदरा-तिशयो और प्रयोजन की संगठित व्यवस्था पाई जाती है। यद्यपि एक ही दृष्टि में हमारे लिए इस समस्त संगठित व्यवस्था को समझ लेना सम्भव नहीं हो सकता तो भी हमका सामान्य रचनाक्रम तथा प्रधान तत्त्व तो हमारे निरीक्षण के लिए खुला ही है। यह संगठित-व्यवस्था विज्ञानारमा है जिसमें परिवर्तन सम्भव है किन्तु परमात्मा सब प्रकार के परिवर्तन से मुक्त है।<sup>5</sup> तात्त्विक रूप में जीव को आत्मा के समान कहा गया है। वह तू है।<sup>6</sup> "और इस प्रकार की आपत्ति में कि विरुद्ध गुण रखने वाली वस्तुएं एक नहीं हो सकती कोई बल नहीं है; क्योंकि गुणों की प्रतिकूलता को असत्य सिद्ध किया जा सकता है।"<sup>7</sup> शंकर सावधानतापूर्वक उस आत्मा में जो समस्त अनुभव में उपलब्ध होती है तथा उस आत्मा में जो अन्तर्दृष्टि के द्वारा जाना गया एक निश्चित तथ्य है, एवं आध्यात्मिक विषयी 'मैं' तथा मनोवैज्ञानिक विषयी 'मुझको' में भेद करते हैं। अहमप्रत्यय का विषय विरुद्ध आत्मा नहीं है, जो साक्षी है, बरन् वह है जो क्रियाशील कर्ता तथा फलोपभोग करनेवाला जीवात्मा है, जिसमें विषयनिष्ठ गुणों का समावेश है ऐसी आत्मा विषय है। जब मनोविज्ञानवेत्ता आत्मा के विषय में कथन करते हैं तब वे इसे अन्तर्दृष्टि का विषय मानकर उक्त शब्द का व्यवहार करते हैं। जबकि आत्मा

1 शांकरभाष्य, 3 : 1, 24।

2 शांकरभाष्य, 2 : 1, 34।

3 मुण्डकोपनिषद्, 2 : 1, 1 ; कौषीतकी, 3 : 3, 4, 20 ; बृहदारण्यक, 2 : 1, 20।  
देवें, शांकरभाष्य, 3 : 1, 20-21 ; ऐतरेय उपनिषद्, 3 : 3। और भी देवें, छान्दोग्य उपनिषद्, 6 : 2, 2।

4 शांकरभाष्य, ॥ : 3, 25।

5 शांकरभाष्य, 1 : 3, 24। तुलना करें, कठोपनिषद्, 3 : 1 ; मुण्डक, 3 : 1, 1।  
श्वेताश्वतार उपनिषद्, 4 : 6, 7।

6 तुलना करें, इसके साथ 'बेकर्स' ('सोसायटी आफ कैंडिड' के सदस्यगण) के प्रसिद्ध मिडान्त की, जिसके अनुसार प्रत्येक मनुष्य को अन्तरात्मा में एक आन्तरिक प्रकाश रहता है, एक ऐसी भोति, जिसके द्वारा सत्यतः रूढ़ियों तथा सिद्धान्तों का निर्णय करना होता है।

7. शांकरभाष्य 4 : 1, 3।

विबुद्ध रूप में ज्ञान का सम्पादन करती है,<sup>1</sup> हमारी आत्मचेतना एक क्रियाशील चेतना है जो किसी उद्देश्य को प्राप्त करने का प्रयास करती है। क्रियाशीलता का भाव हमसे प्रत्येक के लिए हमारा निकटतम अनुभव है। यह लौकिक आत्मा सब क्रियाओं का कर्ता है।<sup>2</sup> यदि कर्तृत्व ही आत्मा का तात्त्विक रूप होता तो उससे कभी मुक्ति न मिल सकती, ठीक जैसे कि उष्णता आग से कभी अलग नहीं हो सकती और जब तक मनुष्य अपने को कर्तृत्व से मुक्ति नहीं कर लेता तब तक वह अपने उच्चतम लक्ष्य को प्राप्त करने में असफल ही रहता है, क्योंकि कर्तृत्व अनिवार्यरूप से दुःख है। “आत्मा का कर्तृत्व केवल ऐसे गुणों की उपाधियों के ही आश्रित है जो इसके साथ लगी हुई है किन्तु इनके अपने स्वरूप के ऊपर आश्रित नहीं है।”<sup>3</sup> जीवात्मा तात्त्विक रूप में एक कर्ता है अन्यथा वैदिक विधि-विधान आदि सब निष्प्रयोजन हो जायेंगे। उपनिषदों में ऐसे अनेक वाक्य पाए जाते हैं जिनमें आत्मा को कर्ता बताया गया है।<sup>4</sup> वस्तुतः कर्तृत्व विज्ञान अथवा बोध के उपाधि अथवा प्रतिबन्ध में रहता है। जीव विषयि-विषय, आत्मा तथा अनात्म, यथार्थता और प्रतीति (आभास) है। यह विषय के प्रतिबन्ध अथवा व्यक्तित्व से युक्त है।<sup>5</sup> यह आत्मा अज्ञान के साहचर्य से युक्त है। इमर्शन की भाषा में “प्रत्येक मनुष्य ईश्वर है जो मूर्खता का अभिनय करता है।”<sup>6</sup> अविद्या अथवा तात्त्विक ज्ञान लौकिक आत्मा के व्यक्तित्व का भाव उत्पन्न करता है और यह “घोखा देना तथा घोखा खाने के समान है।” जीवात्मा का विशेष लक्षण इसका सम्बन्ध बुद्धि अथवा बोधग्रहण के साथ है और यह तब बना रहता है जब तक कि ससार की अवस्था सत्यज्ञान के द्वारा समाप्त नहीं हो जाती।<sup>7</sup> मृत्यु के पश्चात् भी आत्मा का बुद्धि के साथ सम्बन्ध बना रहता है। यह केवल मुक्ति प्राप्त होने पर ही टूट सकता है। सुषुप्ति की अवस्था तथा मृत्यु में यह सम्बन्ध सम्भाव्यता की अवस्था में गुप्त रहता है एवं जागने पर तथा पुनर्जन्म की अवस्थाओं में क्रमशः यह वास्तविक अवस्था में आ जाता है। यदि हम इसका गुप्त रूप

1 शाकरभाष्य, 2 . 3, 40।

2 शाकरभाष्य, 1 1, 4।

3 शाकरभाष्य, 2 3, 40। तस्माद् उपाधिधर्माव्यासेनैवात्मन कर्तृत्वं न स्वाभाविकम्। और भी देखें, शाकरभाष्य काठ उपनिषद् पर, 3 4।

अद्वैत और साक्ष्य दोनों ही आत्मा अथवा पुरुष को कर्ता के कर्मों से निरूपणिक मानते हैं। जिन समय यह व्यक्तित्व के प्रतिबन्धों से मुक्त समझी जाती है तो कर्ता है। इस प्रकार का सम्भ्रम अथवा अभेद वेदान्त के अनुसार अविद्याकृत है और साक्ष्य के अनुसार प्रकृति के कारण है।

4 बृहदारण्यक उपनिषद्, 4 . 3, 12, तैत्तिरीय, 3 . 5। और भी देखें, शाकरभाष्य, 2 3, 33।

5 शाकरभाष्य, 2 3, 40।

6 सुरेश्वर जीव की तुलना एक ऐसे राजकुमार के साथ करता है जिसे कोई गड़रिया उठा ले जाए और उसका ज्ञान फालन ग्रामीण जनता ने मध्य हो। जिस समय उसे अपने राजकुलोत्पन्न होने का पता चलता है तो वह अपने गाय चराने के व्यवसाय को त्यागकर अपने राजसी स्वभाव को जान जाता है।

राजसूनुः स्मृतिप्राप्ती व्याघ्रभावो निवर्तते।

यथैवम् आत्मनोऽज्ञस्य तत्त्वमस्यादिवाक्यतः ॥ (सिद्धान्तनेशासग्रह)।

और भी देखें, शाकरभाष्य बृहदारण्यक उपनिषद्, 2 1 20, बृहदारण्यक उपनिषद् पर सुरेश्वर का भाष्य, 2 1, 507-516।

7 शाकरभाष्य, 2 3, 20।



में निरन्तर घना रहना न मानें तो कारणकार्य का विधान संभव होता है क्योंकि बिना प्रस्तुत कारण के कोई वस्तु उत्पन्न नहीं हो सकती।<sup>1</sup>

पनोर्देहिक संगठन में ऐन्द्रिक शरीर,<sup>2</sup> जो स्थूल तत्त्वों से बना है और जिसे मृत्यु के समय मनुष्य उतार फेंकता है, प्राण<sup>3</sup> और सूक्ष्म शरीर,<sup>4</sup> जो ऐसे तत्त्वों के सूक्ष्म अवयवों से बने हैं जो शरीर के बीज को बनाते हैं,<sup>5</sup> ये सब सम्मिलित हैं। सूक्ष्म शरीर<sup>6</sup> में 17 तत्त्व हैं अर्थात् पाच ज्ञानेन्द्रियां, पाच कर्मेन्द्रियां, पञ्च प्राण, मन और बुद्धि<sup>7</sup>। यह सूक्ष्म शरीर भौतिक होते हुए भी पारदृशक भी है और इस प्रकार जब जोवात्मा भौतिक क्षेत्र को छोड़कर परलोक के लिए प्रस्थान करता है तो यह दिखाई नहीं देता। किन्तु सूक्ष्म शरीर और पञ्चप्राण मोक्षप्राप्तिपर्यन्त आत्मा के स्थायी अवयवों के रूप में बने रहते हैं। कर्माध्यय रूप अवयव परिवर्तन होता रहता है और यही जीवात्मा के संस्र प्रत्येक नये जीवन में जाता है तथा एकदम ऐसे नये रूप का निर्माण करता है जो पूर्वजन्म में नहीं था।<sup>8</sup> व्यक्तित्व का आधार आत्मा में अथवा उपाधि में भी नहीं है किन्तु नैतिक निर्णय में है और यह ज्ञान, विद्या, कर्मों तथा प्रज्ञा (अनुभव) का मिश्रण है।<sup>9</sup> जीवधारक शक्तियां निरन्तर बनी रहती हैं, जैसे कि सूक्ष्म शरीर जो उन्हें अपने साथ में ले जाता है और तब तक रहती हैं जब तक कि संसार विद्यमान है और आत्मा के साथ लगी हुई जाती हैं, यहां तक कि यदि आत्मा एक पोषे में प्रवेश करे तब भी ये साथ रहती हैं, यद्यपि उस अवस्था में अन्तःकरण और इन्द्रिया स्वभावतः अपने को व्यक्त नहीं करती। चूंकि संसार अनादि है इसलिए आत्मा का अनादि काल से इन पञ्च प्राणों के घनपुञ्ज से सुसज्जित रहना अत्यन्त आवश्यक है। एक तीसरा कारण-शरीर भी कहीं-कहीं अनादि तथा अनिवर्तनीय अविद्या के समान निर्देश किया गया है। कारण-आत्मा एक अपेक्षाकृत स्थायी मानवीय आत्मा है जो एक के बाद दूसरे सब पुनर्जन्मों में कर्मविधान के निर्णय के अनुसार विद्यमान रहता है। मनोवैज्ञानिक संगठन का उक्त विवरण सर्वथा साध्य के विवरण के समान है, भेद केवल पाच जीवधारक शक्तियों के सम्यन्ध में है।

पांचो ज्ञानेन्द्रियां, पांचो कर्मेन्द्रियां और मन ये सब उत्पन्न होने वाले पदार्थ हैं,<sup>10</sup>

1. यह कहा गया है कि बुद्धि से युक्त आत्माएँ उस अवस्था में जब कि सम्बन्ध गुप्त रहता है, ईश्वर के अन्दर रहती हैं यद्यपि ऐसा भी कहा गया है कि मृत्यु के उपरान्त तथा सुषुप्ति अवस्था में जीवात्माएँ स्वयं ब्रह्म के अन्दर प्रवेश कर जाती हैं (छान्दोग्य उपनिषद्, 6 : 8 ; शांकरभाष्य, 2 : 3, 31)।

2. देह, स्थूल शरीर, अन्तमयकोष।

3. जीवन में इन्द्रियां दो प्रकार की हैं। एक वे जो चेतनावस्था की अर्थात् पांच ज्ञानेन्द्रियां (बुद्धीन्द्रियाणि), पांच कर्मेन्द्रियां और मन, जो ज्ञान तथा कर्म दोनों का निदन्त्रण रखता है, तथा कर्षतत्त्वावस्था की इन्द्रियां। मुख्य प्राण, जो जीवन का प्रधान आधारनिःश्वास है, पांच चिन्त-चिन्त प्राणों में विभक्त है, जो श्वास-प्रश्वास की क्रिया तथा पोषण आदि चिन्त-चिन्त व्यापारों में सहायक होते हैं। इसका आधार मौलिक होने पर भी यह अदृश्य है। शांकरभाष्य, 1 : 4, 13)।

4. सूक्ष्म शरीर, विण शरीर, भूतमाध्य।

5. देहर्वायानि भूतसूत्रयानि।

6. यह माध्य के विण शरीर से अनुवृत्तता रखता है।

7. वस्तु स्वधीस्तुल्यविनिष्करोको मनोमयोत्पिञ्चकोविविगिष्टः।

8. अपने अवयवों का निर्धारण शक्ति के कारणकार्य भाव के द्वारा किया जाता है। देखो, शांकरभाष्य, बृहदारण्यक उपनिषद्, 1, 4, 17।

9. शांकरभाष्य, 2, 4, 8-12, 'वपुगन्तुं शिष्टम आक दि वेदान्,' पृष्ठ, 325-6।

10. देखो, बृहदारण्यक उपनिषद्, 4, 4, 2।

10. शांकरभाष्य, 2, 4, 1-4।

एव सूक्ष्म अथवा अणु तथा सीमित (परिच्छिन्न) हैं। वे अणु के आकार के (परमाणुतुल्य) नहीं हैं क्योंकि उस अवस्था में उनका समस्त देह में व्याप्त रहना कठिनता से सम्भव में आ सकेगा। उन्हें सूक्ष्म माना गया है क्योंकि यदि वे स्थूल होते तो मृत्यु के समय निकलते हुए दिखाई दे सकते। वे आकार में परिमित हैं, अपरिमित नहीं, क्योंकि यदि अन्न रहित होते तो उनका निकलना, गति करना अथवा वापिस लौटना सम्भव न हो सकता। इस समस्त विवरण में शंकर की दृष्टि इन्द्रियों के व्यापारों की ओर है किन्तु उनके भौतिक प्रतिरूपों की ओर नहीं है। इन्द्रिया सर्वव्यापी नहीं हैं किन्तु समस्त देह के विस्तार क्षेत्र में उनकी पहुँच अवश्य है जिसके अन्दर वे व्यापार करती हैं।<sup>1</sup> अनेकों इन्द्रिया मदा की भाँति भिन्न-भिन्न तत्त्वों से बनी हैं<sup>2</sup> और कहा जाता है कि वही देवता जो तत्त्वों का नियन्त्रण करते हैं इन इन्द्रियों का भी नियन्त्रण करते हैं। मुख्य प्राण जीवन को धारण करने वाला तथा उसमें जीवन डालने वाला तत्त्व है। यहाँ तक कि मनोवैज्ञानिक यन्त्र-पुञ्ज भी इसके आश्रित है। इन्द्रियों को भी मुख्य प्राण से ही सहारा मिलता है और इस प्रकार उन्हें भी प्राण कहा गया है।<sup>3</sup> उपाधियों के द्वारा आवृत आत्मा जीव है, जो कर्त्ता भी है और फलों का उपभोग करने वाला भी है। किन्तु सर्वोच्च आत्मा उक्त दोनों अवस्थाओं से मुक्त है।<sup>4</sup>

जीव शरीर तथा इन्द्रियों के ऊपर शासन करता है और कर्मों के फलों से भी उसीका सम्बन्ध है। चूँकि इसका सार तत्त्व आत्मा है इसे विभु अथवा व्यापक कहा गया है, अणु अर्थात् परमाणु के आकार का नहीं। यदि यह अणु होता तो शरीर के सब भागों से आने वाले संवेदनो का यह अनुभव न कर सकता।<sup>5</sup>

वे लोग जिनका मत है कि आत्मा अणु है तर्क करते हैं कि अनस्त आत्मा गति नहीं कर सकती जबकि वह एक शरीर को छोड़कर दूसरे शरीर में जाती हुई देखी जाती है। शंकर के अनुसार यह वाक्य आत्मा के सम्बन्ध में नहीं है किन्तु उसके प्रतिबन्धों के विषय में है<sup>6</sup> इस प्रकार की आपत्ति का कि यदि आत्मा को अणु माना जाए तो यह शरीर में केवल एक ही स्थान पर रहेगा और इस प्रकार सारे शरीर में व्यापक न हो सकेगा, इस दृष्टान्त से निराकरण किया गया है कि जिस प्रकार चन्दन की लकड़ी का एक टुकड़ा सारे शरीर में नवीन चेतना उत्पन्न कर देता है यद्यपि उसका स्पर्श शरीर के केवल एक ही स्थान पर होता है इसी

1 2 4 8, 13।

2 शांकरभाष्य, 2 4 14-16, बृहदारण्यक उपनिषद्, 1 3, 11, 3 2, 13, ऐतरेय उपनिषद् 1 2, 4।

3 2 4 16।

4 परमब्रह्म अपहृतपाम्पत्वादिघर्मक तदेव जीवस्य पारमार्थिक स्वरूपम्—इतरद् उपाधि-कल्पितम् शांकरभाष्य, 1 3 19। प्लेटों का भी मत इसी प्रकार का है, जिसे वह ग्लोफस के समुद्र की तह में डूबकी लगाने के अदभूत दृष्टान्त के द्वारा समझाता है। यदि हम उसे वहाँ देखें तो हम उसे पहचान नहीं सकते क्योंकि उसका शरीर समुद्र की कोई सीप, मछली तथा अन्य वस्तुओं द्वारा इतनी अधिक मात्रा में ढक जाता है कि पहचाना नहीं जा सकता। इसी प्रकार प्रत्येक जीवात्मा विकृत रूप है और जब तक हमें ससाररूपी समुद्र से निकालकर इसके ऊपर जमगए पार्सी सीप तथा तलछट आदि मलों को हटाकर शुद्ध नहीं कर लेते तब तक हम इसके सत्यस्वरूप को नहीं पहचान सकते।

5 शांकरभाष्य, 2 3 29।

6 वही।

प्रकार आत्मा समस्त शरीर की संवेदना का ग्रहण स्पर्शोन्द्रिय द्वारा कर सकती है क्योंकि स्पर्शोन्द्रिय तो सारे शरीर के ऊपर फैली हुई है। शंकर इस मुद्दा का खण्डन यह करते हुए करते हैं कि काटा भी जिसके ऊपर कोई व्यक्ति चलता है सारे शरीर की संवेदन शक्ति के साथ सम्बद्ध है यद्यपि दुःख केवल पैर की तली में ही अनुभव होता है सारे शरीर में नहीं होता। अणु के विचार के समर्थकों का मुद्दा है कि अपरूप आत्मा अपने गुण अर्थात् चैतन्य के कारण सारे शरीर में व्याप्त रहती है ठीक जिस प्रकार एक दीपक का प्रकाश एक स्थान पर ही रहे जाने पर भी वहाँ से सारे कमरे में फैल जाता है। शंकर का कहना है कि गुण द्रव्य के परे नहीं जा सकता। दीपक की ज्वाला तथा इसका प्रकाश परस्पर द्रव्य तथा गुण के रूप में सम्बद्ध नहीं हैं। दोनों ही अग्निमय द्रव्य हैं; केवल ज्वाला में अल्पव्यय अधिक एक-दूसरे के निकट है किन्तु प्रकाश में वे अधिक विस्तृत रूप में पृथक्-पृथक् हैं। यदि चैतन्य का गुण अथवा आत्मा सारे शरीर में व्याप्त होता है तब आत्मा अणु नहीं हो सकता। उपनिषदों के ऐसे वाक्यों का लक्ष्य जो आत्मा को अणु बताते हैं,<sup>1</sup> आत्मा नहीं है किन्तु बाँध शक्ति तथा मन के गुणों के मूल केन्द्र बिन्दु हैं। उनका आशय आत्मा की सूक्ष्मता को दिखाना है, जो प्रत्यक्ष ज्ञान में नहीं आती।<sup>2</sup> यह मानी हुई बात है कि लौकिक आत्मा जो मन आदि से जकड़ी हुई है अनन्त नहीं है किन्तु सर्वापरि मर्यादसत्ता अनन्त है।<sup>3</sup> यदि इसे अणु कहा गया है तो इसलिए क्योंकि लौकिक दृष्टि में यह बुद्धि की सहचारी है।<sup>4</sup> आत्मा के हृदय के अन्दर निवास स्थान सम्बन्धी सब कथन इस कारण से हैं क्योंकि बुद्धि का स्थान उसमें बताया गया है। इसके अतिरिक्त, जो सर्वत्र है निश्चित रूप से एक स्थान में भी है, यद्यपि इसके विपरीत जो एक स्थान पर है वह सर्वत्र ही ऐसा नहीं है।<sup>5</sup> इस विधि से शंकर उपनिषदों के ऐसे समस्त वाक्यों की व्याख्या करते हैं जो आत्मा के देश-सम्बन्धी प्रतिबन्ध का वर्णन करते हैं।<sup>6</sup> धार्मिक दायित्व के समस्त जीवन का आधार लौकिक आत्मा की आपेक्षिक पर्यायता के ऊपर है। क्रियात्मक अनुभव का समूचा क्षेत्र अपनी पुण्य व पाप की योजना समेत, एक पवित्र विधान का आधार, अपने विधि नियमों सहित स्वर्ग में सुख तथा नरक में दुःख की भावी आशाओं सहित ये सब देह, इन्द्रियों तथा उसके साथ संलग्न अवस्थाओं और आत्मा के सादात्म्य की कल्पना कर लेते हैं। किन्तु जीवन की समस्त श्रृंखलाओं में यह आत्मा नहीं है अपितु उसकी छाया-मात्र है जो शोक करती है तथा असन्तोष प्रकट करती है एवं इस जगत् के रंग-मय के ऊपर अपने कथानक (धस्तु विषय) का अभिनय करती है। आत्मा जब तक उपाधियों से मुक्त नहीं होती तभी तक सुख, दुःख तथा वैयक्तिक चैतन्य के अधीन रहती है।<sup>7</sup>

1. मुण्डकोपनिषद्, 3 : 19; श्वेताश्वतर उपनिषद्, 5 : 8-9 ।

2. शांकरभाष्य, 2 : 3, 29 ।

3. देखें, शांकरभाष्य, 2 : 3, 19-32 ।

4. 2 : 3, 29 ।

5. शांकरभाष्य, 2 : 1, 7; 2 : 3, 49 ।

6. देखें, शांकरभाष्य, 1 : 3, 14-18, 1 : 2, 11-12 ।

7. विशेषविज्ञान ।

शकर आत्मा की भिन्न-भिन्न अवस्थाओं का वर्णन करते हैं। जाग्रत अवस्था में कुल ज्ञान सम्पादन करने वाली यन्त्र-योजना कार्य करती रहती है और हम पदार्थों का ज्ञान मन तथा इन्द्रियों के द्वारा प्राप्त करते हैं। स्वप्नावस्था में सब इन्द्रिया विश्राम करती है और केवल मन ही क्रियाशील रहता है। जाग्रतावस्था में जो प्रभाव इन्द्रियों के ऊपर रह जाते हैं उन्हींके द्वारा यह पदार्थों का ज्ञान प्राप्त करता है। स्वप्न देखने वाला आत्मा परम आत्मा नहीं है किन्तु यह अधीन वस्तुओं से प्रतिबन्धयुक्त आत्मा है। यही कारण है कि हम स्वप्नावस्था में अपनी इच्छा के अनुसार किसी वस्तु का निर्माण नहीं कर सकते। यदि हम ऐसा कर सकते तो किसी को भी बुरा स्वप्न नहीं आता।<sup>1</sup> सुषुप्ति अवस्था में मन तथा इन्द्रिया निश्चेष्ट रहती हैं एव आत्मा एक प्रकार से अपने-आप में विलीन रहकर अपने यथार्थस्वरूप को प्राप्त कर लेती है। शकर का तर्क है कि चूँकि कर्म निरन्तर रहता है इसलिए आत्मा का अस्तित्व भी निरन्तर रहता है। फिर उसकी स्मृति भी होती है। आत्मानुसरण की चेतनता सिद्ध करती है कि जो आत्मा सोई भी वही जागी है। श्रुति इसका समर्थन करती है और यदि सुषुप्ति से आत्मा के नैरन्तर्य में अन्तर आता तो श्रुति वाक्य निरर्थक हो जाता। यदि कोई व्यक्ति सोने से पूर्व 'क' हो और उठने पर 'ख' हो तो कर्मों की निरन्तरता नहीं बन सकती। यहाँ तक कि मुक्तात्मा भी जाग जा सकते। इसलिए यह स्पष्ट है कि सुषुप्ति अवस्था में भी मृत्यु के समान अस्तित्व का मूल केन्द्र बिन्दु बना रहता है। इसके विरोध में कुछेक स्वच्छन्द कथनों के रहते हुए भी यह माना गया है कि सुषुप्ति अवस्था में भी वह उपाधि जो जीव के साथ सत्ता में प्रतिबन्ध के रूप में रहती है गुप्त रूप में विद्यमान रहती है। यदि सुषुप्ति अवस्था में, जैसे कि मोक्ष की अवस्था में, विशेष बोध का सर्वथा अभाव रहता है तो किस प्रकार और किसमें सोया हुआ मनुष्य अविद्या के बीज को स्थिर रखता है जिसके कारण जागना होता है? सुषुप्ति अवस्था में सम्पन्न ब्रह्म के साथ अस्थायी सयोग तथा मोक्ष अवस्था के स्थायी सयोग में शकर भेद करते हैं। "सुषुप्ति की अवस्था में सीमित करने वाली उपाधि विद्यमान रहती है जिससे कि जब यह फिर अस्तित्व के रूप में आती है तो जीव भी अस्तित्व के रूप में आ जाता है।"<sup>2</sup> मोक्ष की अवस्था में अविद्या के सब बीज भस्म हो जाते हैं।<sup>3</sup>

मूर्छा की अवस्था को एक पृथक स्थान दिया गया है क्योंकि यह जाग्रतावस्था से भिन्न है। इस अवस्था में इन्द्रिया पदार्थों का प्रत्यक्ष नहीं करती। विषयरूप जगत् के प्रति यह उपेक्षा भाव अन्य पदार्थों पर एकाग्रतापूर्वक ध्यान देने का परिणाम नहीं है। यह स्वप्नो की अवस्था से भिन्न यो है कि इसमें चेतना साथ नहीं रहती, मृत्यु से भिन्न इसलिए है कि शरीर में जीवन रहता है, तथा सुषुप्ति से भिन्न इसलिए है कि शरीर के अन्दर वेचनी रहती है। मूर्च्छित मनुष्य को इतनी आसानी के साथ नहीं जगाया जा सकता जैसे कि सोते हुए मनुष्य को जगाया जा सकता है। मूर्छा की अवस्था को सुषुप्ति तथा मृत्यु की मध्यवर्ती अवस्था कहा गया है। "इसका मन्वन्ध मृत्यु से इसलिए है, क्योंकि यह मृत्यु का द्वार है। यदि आत्मा का कोई अपुरस्कृत कर्म शेष रहता है तो बाणी की शक्ति

1 भास्करभाष्य, 3 2, 6।

2 भास्करभाष्य, 3 2, 9।

3 देखें, गीटपाद की भास्करभाष्य 3 14।

तथा मन सूक्ष्म मनुष्य में छोट आते हैं। यदि कुछ कर्म शेष नहीं रहते तब श्वान और उष्णता भी छोड़ जाते हैं।<sup>1</sup>

तात्त्विक रूप में प्रत्येक मनुष्य सर्वोपरि यथाव्यसत्ता है एवं अपरिवर्तनशील और अपरिवर्तित तथा सण्डरहित है और जो भी हम आत्मा की उत्पत्ति तथा विकास की चर्चा करते हैं। क्योंकि जब आविष्ट वस्तुएं उत्पन्न होती अथवा विनश्य होती हैं कहा गया है कि श्वाना यथाव्यसत्ता नृणां श्वाना विनश्यन्ते।<sup>2</sup> प्रतिबन्ध करनेवाली आधिष्ठ प्रदान करती हैं।<sup>3</sup> उन्हीसे देह

की अवधि का भी निर्णय होता है आदि-आदि।<sup>4</sup> इन्हीं आधिष्ठ वस्तुओं के भेद से आत्माओं में भी भेद है, और इसलिये न तो कर्मों में और न कर्मफलों में ही परस्पर मिश्रण होने पाता है।<sup>5</sup> यहां तक कि यदि जीवात्मा को आभास अथवा प्रतिबिम्ब रूप भी मान लिया जाए जैसे कि जन के अन्दर सूर्य का प्रतिबिम्ब पड़ता है, तो भी आत्माओं के व्यक्तित्व में कोई अन्तर नहीं पड़ता।<sup>6</sup>

### 36. साक्षी और जीव

प्रत्येक जीवात्मा के अन्दर शेषश्राहक, भावुकतापूर्ण तथा इच्छाशक्ति-सम्बन्धी अनुभूति के अतिरिक्त भी एक साक्षीरूप आत्मा विद्यमान है। शाश्वत चैतन्य को साक्षी कहा जाता है जब कि अन्तःकरण इसके नियामक रूप में महायक का कार्य करता है, और उन्नत सहायक के द्वारा यह प्रमेय विषयों को प्रकाशित करता है। इस सहायक को उपस्थिति परम चैतन्य को साक्षी रूप आत्मा में परिणमन करने के लिए पर्याप्त है। यद्यपि यह साक्षीभूत चैतन्य प्रमेय वस्तुओं की अनुभूति के साथ से ही उत्पन्न होता है अनुभूति इसका कारण नहीं है किन्तु यह अनुभूति को पूर्व कल्पना कर लेता है। जब आतिरिक्त अवयव मनुष्य के अन्दर प्रविष्ट होता है और उसका इन्द्रिय-सम्बन्धी एक घटक अवयव बन जाता है तो उसे हम जीव कहते हैं।

साक्षीरूप आत्मा तथा जीव में परस्पर क्या सम्बन्ध है? अर्वाचीन जड़ित विषयक पुस्तकों में इसकी परिभाषा विविध रूप से की गई है। विचारण्य के मत में साक्षीरूप आत्मा निर्विकार चैतन्य है और यह स्थूल तथा सूक्ष्म पदार्थों की प्रतीति का अधिष्ठान है, उसके कार्यों का निरीक्षण करता है किन्तु किसी प्रकार भी उनसे प्रभावित नहीं होता।<sup>7</sup> जब फलोपयोग करने वाले जीव का

1. शारकराम्य, 3 : 2, 10।

2. शारकराम्य 2 : 3, 17।

3. शारकराम्य, 3 : 2, 9।

4. सुरेन्द्ररत्न वात्तिक, पृष्ठ 110-113।

5. शारकराम्य, 2 : 3, 49।

6. "जित प्रकार सूर्य की एक प्रतिबिम्बित प्रतिरूप में जब कम्पन होता है तो उसी कारण से दूसरे प्रतिबिम्बरूप प्रतिरूप में भी कम्पन नहीं होने अथवा इसी प्रकार जब एक आत्मा का कर्मों तथा कर्मफलों के साथ सम्बन्ध होता है तो दूसरी आत्मा उसी कारण से उसके मगान सम्बद्ध नहीं होती। इसलिए कर्मों तथा कर्मफलों में परस्पर मिश्रण नहीं होने पता।" (शारकराम्य, 2 : 3, 50)।

7. पचरशी, 3। धिद्वान्तवैश (अध्याय 1) में विचारण्य के मत का प्रतिपादन इस प्रकार किया गया है : "देहस्याधिष्ठानपूत कृतरूपैतन्व स्वभावैल्लक्ष्य देहद्वयस्य साक्षादोसणान्नि-विचारसाक्षाधीत्युच्यते।"

कार्य समाप्त हो जाता है तब दोनों देहो का प्रकाशन इसी साक्षी रूप आत्मा के कारण होता है। यह साक्षीरूप आत्मा दोनों प्रकार की देहो से प्रत्यक्षरूप में उनके सहचाररूप से कुछ समय भी अभिन्न होती है जबकि फलोपभोक्ता आत्मा कार्य करना बन्द कर देती है। साक्षीरूप आत्मा की निरन्तर उपस्थिति, वह रूप आत्मा से भिन्न किसी अन्य के सम्बन्ध में जो मानसिक विचार है उनकी श्रृंखला में, द्रष्टा के व्यक्तित्व को स्थिर रखने में सहायक होती है। विद्यारण्य का मत इस विषय में स्पष्ट है कि साक्षीरूप आत्मा को जीव के समान न सम्भन्ना चाहिए, क्योंकि जीव जीवन तथा इसके व्यापारों में भाग लेता है। उपनिषद् इसे गुणों से रहित केवल साक्षीमात्र तथा निरीक्षक प्रतिपादन करती है और यह फलो का उपभोक्ता नहीं है।<sup>1</sup> एक अन्य स्थान पर विद्यारण्य इसकी तुलना एक ऐसे दीपक के साथ करता है जो रगमच पर रखा जाने पर नाटक के सूत्रधार, नाटक की नायिका तथा दर्शकों सबको एक समान प्रकाशित करता है और इन सबकी अनुपस्थिति में भी स्वयं प्रकाशित होता है।<sup>2</sup> उक्त दृष्टान्त निर्देश करता है कि साक्षीरूप आत्मा एक समान जीव (लौकिक अह), अन्त-करण तथा प्रमेय पदार्थों को प्रकाशित करता है तथा सुषुप्ति अवस्था में जब ये सब अनुपस्थित रहते हैं तब अपने-आप भी प्रकाशित रहता है।<sup>3</sup> निष्क्रियता साक्षी आत्मा को विशुद्ध ब्रह्म के नाम से कहा गया है, जो प्राणिमात्र का सार्वभौम तथा व्यापक आत्मा है, और जो प्रत्येक जीवात्मा का अधिष्ठान होने के कारण जीवों के अनेक होने से अनेक रूप प्रतीत होती है। साक्षी रूप आत्मा और सोपाधिक ब्रह्म, अर्थात् ईश्वर, एक ही नहीं हैं, क्योंकि इसे निरपेक्ष परम तथा निर्गुण कहा गया है, और न साक्षी रूप आत्मा तथा जीव ही एक हैं, क्योंकि जीव कर्ता तथा कर्मों और उनके फलो का भोक्ता है।<sup>4</sup> पञ्चदशी तथा तत्त्व प्रदीपिका में प्रकट किए गए मत को शकर का समर्थन प्राप्त है।

कौमुदी का कथन है कि साक्षीरूप आत्मा ईश्वर का एक विशेष रूप है। इस पुस्तक का लेखक अपना आधार श्वेताश्वतर उपनिषद् के उस वाक्य को मानता है जो ईश्वर को साक्षी कहता है। वह ईश्वर जीव की क्रियाशीलता तथा कार्य से विरत होने से अभिन्न होते हुए भी किसी प्रकार भी उनसे विचलित नहीं होता।<sup>5</sup> वह जीव के अन्दर व्यापार करता है, उसकी अविद्या को तथा उससे सम्बद्ध अन्य सबको प्रकाशित करता है। जब सब क्रियाएँ रोक दी जाती हैं, जैसे कि सुषुप्ति अवस्था में, तब उसे प्रज्ञा के नाम से पुकारा जाता है।<sup>6</sup> तत्त्व-शुद्धि का लेखक इस विचार से सहमत है। 'ईश्वर साक्षी है' यह प्रथम विचार को व्यक्त करने का धार्मिक अथवा लौकिक प्रकार है। हमें शकर के

1 तुलना करें "साक्षी चेतः केवलो निर्गुणश्च" (श्वेताश्वतर उपनिषद्)।

2 नृत्यशालास्थितो दीपः प्रभुः सम्भ्राष्ट्रं नतकीम।

दीपयेदविशेषणं तदभावेऽपि दीप्यते ॥ (पञ्चदशी, 10 11)।

3 वही, 10 12।

4 तत्त्वप्रदीपिकाप्रामाण्यमायाभावस्तित्ते सगुणे परमेश्वरे 'केवलो निर्गुण' इति विशेषणानुपपत्तयः सद्यप्रत्य नूनं विगुणं ब्रह्म, जीवाद् भेदेन साक्षीति प्रतिपाद्यत इत्युदितम्। (सिद्धान्तलेश, 1)।

5 परमेश्वरस्यैव रूपभेदा कश्चित् जीवप्रवृत्तिनिवृत्त्योरनुमन्ता स्वयमुदासीन साक्षी नाम, (सिद्धांतनश, 1)।

6 दर्पे, वैदेषिवसूत्र, 1 3 42।

लेखों में इसका समर्थन मिलता है। उपनिषद् के इस प्रतिष्ठ वाक्य पर<sup>1</sup> टीका करते हुए जिसमें दो पक्षों को एक ही वृक्ष पर बैठे हुए बताया गया है, संकर कहते हैं : "इन दोनों में से जो इस प्रकार वृक्ष पर बैठे हुए हैं, एक जो क्षेत्रज्ञ है और सूक्ष्म-शरीर धारण करता है, अज्ञान के कारण कर्मों के फलों को जो मुख तथा दुःख रूप में प्रकट होते हैं खाता है (अर्थात् उनका उपभोग करता है), जो नाना प्रकार की स्थितियों में स्वादु है। दूसरा जो नित्य प्रभु है, निर्मल तथा बुद्धि सम्पन्न और अपने स्वरूप में स्वतन्त्र है, सर्वज्ञ है तथा सत्त्वगुण से सम्पन्न है, वह नहीं खाता (अर्थात् कर्मफल नहीं भोगता); क्योंकि वह भोक्ता तथा भोग्य दोनों का संचालक है।" उसका केवल साक्षी होना ही संचालन के समान है, जैसा कि किसी राजा द्वारा होता है।"<sup>2</sup>

कुछेक अर्थों या कहना है कि अविद्यारूप उपाधि से युक्त जीव ही साक्षी-रूप आत्मा है क्योंकि वस्तुतः निरीक्षक है किन्तु कर्ता नहीं है। केवल उसी अवस्था में जब कि वह अन्तःकरण के साथ अपना तादात्म्य-सम्बन्ध मान लेता है वह कर्ता तथा भोक्ता बनता है।<sup>3</sup> इस प्रकार जीव के दो पहलू हैं, एक यथार्थ तथा दूसरा अयथार्थ, अर्थात् साक्षी निष्क्रिय रहते हुए केवल दर्शकरूप का तथा दूसरा अभिमानी रूप कर्ता तथा भोक्ता का। उक्त प्रकार के मत में यह आपत्ति उठाई जाती है कि यदि सर्वत्र व्याप्त अविद्या को साक्षीरूप जीव की उपाधि माना जाए तो इस साक्षीरूप जीव को केवल अपने ही मन को नहीं अपितु अन्य समस्त प्राणियों के मनों को प्रकाशित करने योग्य होना चाहिए। किन्तु अनुभव से इसकी पुष्टि नहीं होती। इस प्रकार जीव ही अन्तःकरण की उपाधिसमेत साक्षीरूप आत्मा है और यह भिन्न-भिन्न व्यक्तियों में भिन्न-भिन्न है। सुपुष्टि में समझा जाता है कि यह सूक्ष्मरूप में रहता है और इस प्रकार तीनों अवस्थाओं में यह विद्यमान रहता है। लौकिक 'अह' तथा साक्षीरूप आत्मा में भेद यह है कि जहाँ अन्तःकरण लौकिक 'अह' का गुण है यह साक्षीरूप आत्मा की उपाधि है जो उसमें प्रतिबन्ध लगाती है।<sup>4</sup> वेदान्त परिभाषा का यह मत है तथा अन्य मतों के साथ इसका विरोध भी नहीं है क्योंकि इसका निर्देश है कि परम निर-पेक्ष चैतन्य जब यह किसी व्यक्ति विशेष विषयी के अन्दर कार्य करता है तो साक्षी कहलाता है। नित्य चैतन्य अथवा आत्मा को जीव साक्षी की संज्ञा दी गई है उस अवस्था में जब कि यह मनुष्य के शरीररूपी यन्त्र के अन्दर कार्य करता है तथा जब यह विश्व के अन्दर व्यापार कार्य करता है तब इसे ईश्वर साक्षी कहते हैं। दोनों अवस्थाओं में उपाधि भेद ही दो भिन्न-भिन्न संज्ञाओं का कारण है। प्रथम प्रकार के साक्षी में अन्तःकरण तथा शरीर इत्यादि उपाधियाँ हैं और दूसरे प्रकार के साक्षी अर्थात् ईश्वर के विषय में सत् रूप समग्र जगत् उपाधि है। ईश्वर जगत् की आत्मा है जबकि जीव मनुष्य की आत्मा है।

1 मुण्डकोपनिषद् 3 : 1, 1।

2 यथार्थेय केवल दर्शनमात्रेण हि तस्य प्रेरितृत्वम् राजवत्। (शांकरभाष्य, मुण्डकोप-निषद्, 3 : 1, 1)।

3 केचिद् अविद्योपाधिको जीव एव साक्षाद् द्रष्टृत्वात् साक्षी ; जीवत्वान्तःकरणतादात्म्या-पत्त्या वत्त्वाधारोपमात्त्वेऽपि स्वयमुदासीनत्वात् (सिद्धान्तनेत्र, 1)।

4 अन्तःकरणोपघातेन जीवः साक्षी...अन्तःकरणविशिष्टः प्रयाता, (सिद्धान्तनेत्र, 1)।

### 37. आत्मा और जीव

हम जीवगत 'अह' का मारवत्ता अथवा मरलता के रूप में कोई विशेष लक्षण निर्धारित नहीं कर सकते। वह एक लाक्षणिक इकाई नहीं है किन्तु एक अत्यन्त जटिल रचना है। यह विशिष्ट व्यक्तिगत केन्द्र की चेतनामय अनुभूतियों की एक सुव्यवस्थित सयुक्त इकाई है जिसका अपने-आप में निर्धारण प्रारम्भ में ही शारीरिक सघटन तथा अन्य अवस्थाओं के द्वारा होता है। शरीर और इन्द्रिया आदि इसकी अनुभूति के अन्दर प्रविष्ट होकर इसमें एक प्रकार की एकरता तथा निरन्तरता का संचार करते हैं। शरीररत्पी यन्त्र के साथ सम्बद्ध चैतन्य विशुद्ध मीमित है जिसमें चैतन्य की विषयवस्तु के भाग के रूप में शारीरिक अवस्थाएँ सम्मिलित हैं। जिन प्रकार शरीर का निर्माण क्रमशः होता है इसी प्रकार इसकी चैतन्ययुक्त अनुभूति भी क्रमशः बढ़ती है। सान्न् आत्मा अपने चैतन्य का अन्तिम कारण नहीं है। अह रूप आत्मा लौकिक चैतन्य का अनुभव एकत्व है जो समय के अन्दर विकसित हो रहा है। यह एक विचार-सम्बन्धी रचना है अथवा भावात्मक विचार का प्रमेय विषय है।<sup>1</sup> यह उसी व्यक्ति के अन्दर स्थान परिवर्तन करता रहता है और इसलिए निर्विकार तथा अपरिवर्तनीय मारतत्त्व के साथ इसकी एकात्मता नहीं हो सकती। यह आत्मा जो लौकिक अह (जीवात्माओं) का अधिष्ठानरूप आधार है न परिवर्तित होता है और न किसी प्रकार के मनोवेगों का अनुभव करता है।

यद्यपि वह अचिन्त्य है तो भी इसका मनुष्य जीवन के पूर्वतिहास से कोई सम्बन्ध नहीं है जिसका यह भवितपूर्वक सहचारी भाव से अनुसरण करता है। निरन्तर साक्षी के रूप में जिसकी कल्पना की गई है वह आत्मा केवल एक चित्रपट का कार्य करती है। अथवा यह ऐसी आधारभूमि है जिसके ऊपर मानसिक तथ्य अभिनय करते हैं। हम यह नहीं कह सकते कि ये इसमें उत्पन्न होते हैं, क्योंकि यद्यपि के ऊपर उनका कुछ असर नहीं होता जिसको भ्रमवश आत्मा मान लिया जाता है। केवल इसीलिए कि हम उन्हें ठीक-ठीक नहीं समझ सकते, वस्तुएँ अपने स्वरूप में परिवर्तन नहीं कर लेती। किस प्रकार निर्विकार आत्मा सान्न्रूप में प्रकट होती है एवं किस प्रकार बुद्धि का नित्यप्रकाश किसी भी बाह्य-साधन के द्वारा अन्धकारावृत हो सकता है क्योंकि यह नव सम्बन्धों से मुक्त है? यह पुराना प्रश्न है कि किस प्रकार यद्यर्थ लौकिक रूप में आ जाता है। शरीर इन्द्रियों, मन तथा इन्द्रियविषयरूप उपाधियों का आत्मा के माथ सम्बन्ध होने से ही आत्मा को लौकिकरूप प्राप्त होता है। किन्तु आत्मा तथा मनोवैज्ञानिक आत्मा के मध्य का यह सम्बन्ध अध्यात्मेय है, माथारूप है अर्थात् रहस्यमय है। यदि आत्मा नित्य न्यतन्त्र तथा विशुद्ध चैतन्य है और उसे किसीकी चाह नहीं, वह करती भी कुछ नहीं है, तब वह शरीरशरीर आत्मा के रूप में गति तथा इच्छा का कारण कैसे बन सकती है? उत्तर में कहा जाता है कि "एक ऐसी वस्तु है जो स्वयं में गति रहित है तो भी अन्य वस्तुओं में गति उत्पन्न कर सकती है। सम्प्रक अपने-आप में गति रहित है किन्तु फिर भी यह लोहों में गति उत्पन्न करता है।"<sup>2</sup> अब हम सान्न् आत्माओं के अनन्त आत्माओं के माथ सम्बन्ध में कथन करते हैं तो हमें ऐसी मीमित उपाधियों का प्रयोग विचित्र होकर करना होता है जो ठीक-ठीक उपयुक्त नहीं बैठती।

1. तलना ररें, बाउ 'साइकोनाजिकल प्रिंसिपल्स', पृष्ठ 361-382।

2. मन्त्रभाष्य, 2 2 2।



जीवात्मा तथा ब्रह्म के मध्य जो सम्बन्ध है और जिसका वर्णन ब्रह्मसूत्र में किया गया है शंकर उसके विषय में आश्मरथ्य, आडलोमी तथा काशकृत्स्न द्वारा प्रकट किए गए विचारों के ऊपर विचार-विमर्श करते हैं। आश्मरथ्य अपना आधार ऐसे उपनिषद् वाक्यों को बनाता है जो जीवात्माओं तथा निरपेक्ष परब्रह्म के मध्यगत सम्बन्ध की तुलना आग की चिनगारियों तथा आग के परस्पर सम्बन्ध के साथ करता है। जिस प्रकार अग्नि से निकलती हुई चिनगारियाँ अग्नि से सर्वथा भिन्न नहीं हैं, क्योंकि वे रूप में अग्नि के समान हैं और दूसरी ओर सर्वथा अभिन्न भी नहीं हैं क्योंकि उस अवस्था में उन्हें न तो अग्नि से ही पृथक् रूप में पहचाना जा सकता और परस्पर भी उनमें भेद किया जा सकता; इसी प्रकार जीवात्मा न तो सर्वोपरि यथार्थसत्ता से भिन्न ही हैं क्योंकि इसका तात्पर्य होगा कि वे ज्ञानस्वरूप सत्ता के स्वभाव के नहीं हैं, और न ही सर्वथा उससे अभिन्न हैं क्योंकि अवस्था में वे एक-दूसरे से भिन्न न होंगे। इस प्रकार आश्मरथ्य इस परिणाम पर पहुंचता है कि जीवात्मा भिन्न भी हैं और ब्रह्म से भिन्न नहीं भी हैं।<sup>1</sup> ओडलोमि का मत है कि जीवात्मा, जो प्रतिबन्ध रूप शरीर, इन्द्रियो तथा मन आदि सहायकों के द्वारा सीमित है ब्रह्म से भिन्न है यद्यपि ज्ञान तथा ध्यान समाधि के द्वारा यह शरीर से बाहर निकलकर उच्चतम आत्मा के साथ ऐक्यभाव प्राप्त कर लेता है। वह मानता है कि उस जीवात्मा में जो भुक्ति को प्राप्त नहीं हुआ तथा ब्रह्म में सर्वथा भेद है तथा मुक्त आत्मा ब्रह्म में सर्वथा तादात्म्यभाव है।<sup>2</sup> शंकर काशकृत्स्न के साथ सहमत हैं।<sup>3</sup>

जीवात्मा निरपेक्ष ब्रह्मरूप आत्मा का अंश नहीं हो सकता जैसा कि रामानुज का विचार है क्योंकि परब्रह्म देश व काल की परिधि से परे होने के कारण अंशरहित अर्थात् अक्षण्ड है। यह परमब्रह्म से भिन्न भी नहीं हो सकता जैसा कि मध्व कल्पना करता है क्योंकि ब्रह्म से भिन्न कोई वस्तु नहीं है, वह एकमात्र अद्वितीय जो है।<sup>4</sup> यह परब्रह्म का परिवर्तित रूप भी नहीं हो सकता जैसा कि बल्लभाचार्य का विचार है क्योंकि निरपेक्ष परमब्रह्म निर्विकार है। हम जीवात्मा को ईश्वर की कृति भी नहीं मान सकते क्योंकि वेदों में जहाँ अग्नि तथा अन्य तत्त्वों की रचना का वर्णन है वहाँ आत्मा की रचना का कोई वर्णन नहीं है। जीव न तो परब्रह्म से भिन्न है, न उसका अंश है और न उसका परिवर्तित रूप है। यह स्वयं आत्मा है। हम इसके स्वरूप को नहीं पहचानते, क्योंकि यह उपाधियों से आवृत है।<sup>5</sup> यदि यह सर्वोपरि आत्मा के समान न होता तो वे श्रुतिवाक्य जो अमरता का प्रतिपादन करते हैं सब निरर्थक हो जायेंगे। आश्मरथ्य की शिक्षाओं का उल्लेख करते हुए शंकर कहते हैं: “यदि जीवात्मा उच्चतम आत्मा से भिन्न होता तो उच्चतम आत्मा के ज्ञान से जीवात्मा के विषय में ज्ञान उपलब्धित न होता और इस प्रकार एक अन्यतम उपनिषद् में प्रतिज्ञात यह वचन कि एक ही यथार्थसत्ता के ज्ञान के द्वारा हर एक वस्तु का ज्ञान प्राप्त

1. शांकरभाष्य, 1 - 4, 20।

2. शांकरभाष्य, 1 - 4, 21।

3. शांकरभाष्य, 2 : 4, 22।

4. शांकरभाष्य, 4 : 3, 14।

5. देखें, मुष्ककोपनिषद् पर शांकरभाष्य, 2 : 2, 1 ; ऋगोपनिषद्, 2 : 2, 1।

हो जाता है, पूर्ण न हो सकता।<sup>1</sup> तैत्तिरीय उपनिषद् का भाष्य करते हुए शकर लिखते हैं "यह सम्भव नहीं है कि दो ऐसी वस्तुओं में जो सर्वथा एक दूसरी से भिन्न है कभी तादात्म्य नहीं हो सकता।"<sup>2</sup> और जैसाकि उपनिषदों में कहा है कि ब्रह्म का ज्ञाता ब्रह्म ही होता है तो ज्ञाता को अवश्य ब्रह्म के साथ एकात्मरूप होना चाहिए।

सर्वोपरि आत्मा तथा जीवात्मा के मध्य आध्यात्मिक एकत्व स्वीकार किया जा सकता है, किन्तु सर्वोपरि आत्मा तथा जीवात्मा के सम्बन्ध विषयक प्रश्न के ऊपर इससे पूर्व विचार नहीं हो सकता जब तक कि यह इसके यथार्थस्वरूप के ज्ञान तक नहीं पहुँच जाता। हमारी लौकिक अह रूप आत्माएँ गति करती हैं तथा उपाधियों के भार से दबी रहती हैं।<sup>3</sup> यह अच्छी तरह जानते हुए कि निरपेक्ष परब्रह्म तथा जीवात्मा के बीच जो सम्बन्ध है उसे तर्कों द्वारा स्पष्ट रूप में प्रतिपादन नहीं किया जा सकता शकर कुछ ऐसे दृष्टान्त प्रस्तुत करते हैं जिन्हें अर्वाचीन वेदान्त में विशद प्रकल्पनाओं के रूप में परिष्कृत किया गया है।

आयरलैण्ड के एक व्यक्ति के विषय में ऐसा कहा जाता है कि जब उससे पूछा गया कि अनन्त आकाश का वर्णन करो तो उसने उत्तर में कहा कि "आकाश एक ऐसे सन्दूक के समान है जिसका ढक्कन, पेंदी और पाश्चिम भाग उनमें से निकाल दिए गए हो।" जिस प्रकार एक सन्दूक अपनी सीमाओं से घिरा हुआ आकाश नहीं है ठीक इसी प्रकार ऐसे जीवन जो मन तथा इन्द्रियों से बद्ध हैं ब्रह्म नहीं है। जब हम अपने सीमित व्यक्तित्व के पाश्चिम भागों तथा तली को अलग कर देते हैं तो हम ब्रह्म के साथ तादात्म्य प्राप्त कर लेते हैं। प्रतिबन्ध की प्रकल्पना<sup>4</sup> का प्रयोग कई स्थानों पर किया गया है। शकर एक ब्रह्माण्डीय आकाश तथा आकाश के हिस्सों की उपमा का प्रयोग करता है क्योंकि इसके द्वारा ब्रह्म तथा जीवात्माओं के साथ सम्बन्ध विषयक कुछेक लक्षण भली प्रकार समझाए जा सकते हैं। जब घड़े आदि पदार्थों के द्वारा बनाई हुई परिधियाँ हटा दी जाती हैं तो सीमाबद्ध आकाश के भाग एक ही ब्रह्माण्डीय आकाश के अन्दर समा जाते हैं। इसी प्रकार जब देश, काल तथा कारणकार्य सम्बन्ध की परिधियाँ हटा दी जाती हैं तो जीव निरपेक्ष परब्रह्म के साथ तादात्म्य सम्बन्ध में आ जाते हैं। इसके अतिरिक्त जब एक घड़े के अन्दर का आकाश धूल और धुएँ से भरा हो तो आकाश के अन्य भागों पर इसका असर नहीं पड़ता। इसी प्रकार

1 शाररभाष्य 1 4 20।

2 तैत्तिरीय उपनिषद् पर शाररभाष्य 2 ■ 1५।

3 जब यह कहा जाता है कि आत्मा के सान्निध्य के कारण अहंकार ज्ञाता बन जाता है जो अहंकार में प्रतिबिम्बित हो जाता है तो रामानुज पूछता है क्या चैतन्य अहंकार का प्रतिबिम्ब होता है अथवा अहंकार चैतन्य का प्रतिबिम्ब बनता है? प्रथम प्रकार का विकल्प स्वीकार नहीं किया जा सकता क्योंकि आप चैतन्य के अन्दर ज्ञाता होने के गुण का आना पसन्द नहीं करेंगे और यही बात दूसरे विकल्प के विषय में भी है क्योंकि अहंकार नहीं भी ज्ञाता नहीं बन सकता। (रामानुज भाष्य 1 1 1)।

4 अवच्छेदावच्छेदक। शाररभाष्य 1 3 7, 1 2 6 1 3 14-18 1 2 11 12 2, 1, 14 22, 2 3 17, 3 2 34।

जब एक जीव को सुख या दुःख का अनुभव होता है तो अन्यो पर उसका असर नहीं होता। एक देश (आकाश) विशेष को उसकी उपाधियों के कारण भिन्न-भिन्न नाम दिए जाते हैं किन्तु आकाश स्वयं अपरिवर्तित है। जब निरपेक्ष परब्रह्म इन उपाधियों के अन्दर लीन हो जाता है (उपाधि-अन्तर्भाव) तो ब्रह्म का स्वरूप आवरण से छिपा रहता है। (स्वरूप-तिरोभाव) और निरपेक्ष ब्रह्म की स्वाभाविक सर्वज्ञता भी उपाधि से परिच्छिन्न रहती है। उपाधियों का यह सम्पर्क उस स्फटिक के समान है जो लाल रंग के साहचर्य से लाल रंग का प्रतीत होता है।<sup>1</sup> आकाश शरीरो के साथ चलता नहीं और न पात्रों के साथ गतिमान होता है।<sup>2</sup> घट के अन्दर जो आकाश है उसे अनन्त आकाश का अर्थ परिवर्तित रूप नहीं कहा जा सकता; ठीक इसी प्रकार जीव आत्मा के अर्थ अथवा परिवर्तित रूप नहीं हैं। जिस प्रकार आकाश बच्चों को धूल से भ्रमा दिखाई देता है इसी प्रकार आत्मा अज्ञानी पुरुषों को बद्ध अथवा पाप से मलिन दिखाई देती है। जब घड़ा बनता है या टूटता है तब उसके अन्दर का आकाश न बनता है न विगड़ता है। इसी प्रकार आत्मा न उत्पन्न होती है और न मरती है। वेदान्त के कुछेक अर्वाचीन अनुयायी इस मत को मानते हैं और उनके मत में जीव विश्वात्मा है जिसे अन्त करण सीमित करता है।

प्रतिबन्ध की प्रकल्पना के विरुद्ध यह तर्क किया जाता है कि जब एक जीव अपने पुण्यकर्म की दामता के कारण स्वर्ग जाता है तो स्वर्ग में इससे प्रतिबन्धित बुद्धि उससे भिन्न है जो मर्त्य लोक में इससे प्रतिबन्धित थी। इसका यह असंतोषजनक नैतिक असर होगा कि हमारे कर्मों का नाश (कृतनाश) तथा ऐसे कर्मों का फल मिलना जो हमने किए न हो (अकृताभ्यागम)। हम यह नहीं कह सकते कि वही सीमित बुद्धि स्वर्ग को जाती है क्योंकि इसका तात्पर्य यह होगा कि जो सर्वव्यापी है उसमें हम गति का आधान करते हैं। हम घड़े को जहाँ-जहाँ हटा-एंगे ईपर (आकाश) वहाँ-वहाँ उसके साथ नहीं जाता।

कर्मफलों के उपभोक्ता आत्मा के साथ तादात्म्य प्राप्त करने के लिए उक्त आत्मा को सान्त बुद्धि न मानकर प्रतिबिम्बित बुद्धि माना गया है जो कि अविद्युक्त रूप में प्रतिबिम्ब डालने वाले अर्थात् मन के साथ सम्बद्ध है।<sup>3</sup> बृहदारण्यक उपनिषद् के भाष्य में<sup>4</sup> शंकर प्रतिबिम्ब विषयक कल्पना का सुझाव देते हैं। जिस प्रकार जन के अन्दर सूर्य और चन्द्रमा केवल प्रतिबिम्ब मात्र हैं यथार्थ नहीं हैं अथवा जिस प्रकार एक श्वेतवर्ण स्फटिक में लाल रंग केवल लाल फूल का प्रतिबिम्ब मात्र है यथार्थ नहीं, क्योंकि जल को हटा लेने से केवल सूर्य और चांद रह जाते हैं प्रतिबिम्ब नहीं रहता और लाल फूल के हटा लेने से केवल श्वेतवर्ण स्फटिक अपरिवर्तित रूप में रह जाता है इसी प्रकार सब तत्त्व तथा जीवात्माएँ एक मात्र यथार्थसत्ता के अविद्या के अन्दर पड़े प्रतिबिम्ब मात्र हैं और यथार्थ कुछ नहीं। अविद्या के नाश होने पर प्रतिबिम्बों का अस्तित्व भी नष्ट हो जाता है और केवलमात्र यथार्थसत्ता रह जाती है। निरपेक्ष परब्रह्म विम्ब

1 शांकरभाष्य, 3 : 2, 15। आत्मबोध, पृष्ठ 16।

2 शांकरभाष्य, 1 : 2—8।

3 शांकरभाष्य, 2 : 3, 5। गौडपाद की चारिका पर शांकरभाष्य, 1 : 6।

4 शांकरभाष्य, बृहदारण्यक उपनिषद्, 2 : 4, 12। और भी देखें, ब्रह्मविन्दु उपनिषद्,

(मौलिक सत्ता) है, और जगत् प्रतिबिम्ब है। इसके अतिरिक्त यह विश्व अपनी नानाविध आकृतियों में एक समुद्र के समान है जिसमें ब्रह्म का प्रतिबिम्ब नाना प्रकार से पड़ता है और शंकर इस मत का समर्थन इसलिए करते हैं कि इसका महत्त्व एक विशेष सुभाव में है अर्थात् यह देखकर कि इससे इस विषय का प्रतिपादन हो जाता है कि प्रतिबिम्ब की मलीनताओं से मौलिक वस्तु अछूती बची रहती है। जिस प्रकार प्रतिबिम्बों में परस्पर भेद दर्पणों के परस्पर भेद के कारण होते हैं, इसी प्रकार निरपेक्ष परब्रह्म जो अद्वितीय है भिन्न-भिन्न अंतःकरणों में प्रतिबिम्बित होकर भिन्न-भिन्न जीवात्माओं के रूप में प्रकट होता है। जब उस जल में जिसमें कि प्रतिबिम्ब पड़ते हैं हल-चल होती है तो प्रतिबिम्ब भी स्वयं चिक्षुब्ध प्रतीत होता है। जहाँ प्रतिबिम्ब की कल्पना के समर्थक यह मानते हैं कि अविद्या जो एक सूक्ष्म वस्तु है अन्तःकरण के रूप में अवच्छेदक अथवा प्रतिबन्ध है अथवा विशेषण अथवा जीव का एक आवश्यक भाग है जिसके बिना जीव का अस्तित्व नहीं रह सकता वहाँ प्रतिबिम्ब सम्बन्धी प्रकल्पना के समर्थक अंतःकरण को केवल उपाधि मानते हैं<sup>1</sup> और यह एक ऐसा द्रव्य है जो विशुद्ध बुद्धि के प्रतिबिम्ब को ग्रहण करता है और यह इसके लिए उपहार स्वरूप है। किन्तु जीव के वास्तविक स्वरूप के साथ इसका कोई सम्बन्ध नहीं है।

वेदान्त के कुछेक अर्वाचीन अनुयायी इस मत को मानते हैं और जीव को विश्वात्मा का अन्तःकरण के अन्दर पड़ा हुआ प्रतिबिम्ब मानते हैं।<sup>2</sup> यदि जगत् छाया मात्र है तो ब्रह्म सारवान् द्रव्य है जो इस छाया का कारण है। प्रतिबिम्ब विषयक प्रकल्पना की अनेक आधार पर समीक्षा की जाती है। एक आकृतिविहीन वस्तु किसी प्रकार का प्रतिबिम्ब नहीं डाल सकती और विशेष करके आकृतिविहीन प्रक्षेपक (यथा दर्पण आदि) में तो सर्वथा ही नहीं डाल सकती। विशुद्ध प्रज्ञा और अविद्या दोनों आकृतिविहीन हैं। यदि जीवात्मा एक प्रतिबिम्ब है तो वह पदार्थ जिसका प्रतिबिम्ब पड़ता है अवश्य प्रक्षेपक के बाह्य होना चाहिए और यथार्थसत्ता को भी जो मौलिक है अवश्य ही विश्व तथा समस्त सृष्टि के पदार्थों से परे होना चाहिए। यह इस दर्शन के अन्तर्निमित्त-सम्बन्धी विचार के प्रतिकूल है। प्रतिबिम्ब सम्बन्धी प्रकल्पना भी प्रतिबन्ध परक विचार की समस्याओं से मुक्त नहीं है। प्रत्येक मन का प्रतिबिम्ब बुद्धि के कारण है जो इसका समीपवर्ती है। और इस प्रकार परिणाम यह निकलेगा कि उसी एक मन के प्रतिबिम्ब भिन्न स्थानों में भिन्न होंगे। इस प्रकार की समीक्षा बुद्धि के समान स्वरूप को भ्रमा देती है। यदि जीव ब्रह्म का प्रतिबिम्ब है तो यह ब्रह्म से भिन्न है और इसीलिए यथार्थ नहीं है। विवरण नामक ग्रन्थ का लेखक इस समस्या का एक समाधान प्रस्तुत करता है। आँखों से निकलने वाली किरणें प्रक्षेपक से टकराती हैं। वापस लौटती हैं और वास्तविक चेहरे को देखने योग्य बनाती हैं। इस प्रकार प्रतिबिम्ब स्वयं मौलिक है। इस विचार को अर्थात् विम्बप्रतिबिम्बाभेदवाद (अथवा मूल विम्ब तथा प्रतिबिम्ब में अभेद)

1 विशेषण एक ऐसा आवश्यक विशेष्य है जो कि काय में समवेत सम्बन्ध से उपस्थित रहता है यथात् ऐसी वस्तु जिसका वर्णन किया है किन्तु उपाधि वर्णित वस्तु का आवश्यक गुण नहीं है। रस एक रंगीन वस्तु का विशेषण है किन्तु एक मिट्टी का पाव उस आकाश को उपाधि है जिसे यह अपने अन्दर रोक रखता है।

2 अन्तःकरणेयु प्रतिबिम्ब जीवचैतन्यम्, (वेदान्तपरिभाषा 1)।

को, स्वीकार नहीं किया गया। यदि अलंकार की शाब्दिक व्याख्या करें तो हमें एक पृथक् ज्योतिर्मय वस्तु की आवश्यकता है, दूसरी वह वस्तु जिसके ऊपर छाया डाली जाएगी, और एक तीसरी वस्तु जो प्रकाश को बीच में रोकती है। प्रतिबिम्ब के लिए एक वास्तविक अस्तित्व रखने वाले माध्यम की आवश्यकता है जो विशेष से भिन्न हो किन्तु यह ब्रह्म के अद्वैतभाव के प्रतिकूल जाता है। ऐसे व्यक्ति जो प्रतिबन्ध और प्रतिबिम्ब सम्बन्धी दोनों ही कल्पनाओं को अस्वीकार करते हैं<sup>1</sup> कहते हैं कि अपने सत्यस्वरूप से अनभिन्न निविकार ब्रह्म ही जीव है। शंकर तथा सुरेश्वर दोनों का झुकाव इस मत की ओर है। धरीरधारी चैतन्य ब्रह्म का एक अव्याख्येय रूप है।<sup>2</sup> जीव प्रकट होता है किन्तु कैसे प्रकट होता है सो हम नहीं जानते।

### 38. ईश्वर और जीव

यदि ईश्वर ब्रह्म है, और यदि जीव भी आध्यात्मिक दृष्टि से ब्रह्म के समान है, और यदि दोनों प्रतिबन्धों के अधीन हैं तो ईश्वर तथा जीव के मध्य का भेद बहुत न्यून हो गया। शंकर का मत है कि जहाँ ईश्वर सर्वज्ञ है, सर्वशक्तिमान् है और सर्वव्यापक है, वहाँ जीव अज्ञानी है, लघु आकृति तथा दुर्बल है। "यह प्रभु जो निरतिशयोपाधि से युक्त है<sup>3</sup> जीवात्माओं के ऊपर हीनतर प्रतिबन्धक सहायकों के साथ शासन करता है।<sup>4</sup> ईश्वर सदा अविद्या से मुक्त है।<sup>5</sup> ईश्वर के प्रतिबन्धों से उसके ज्ञान पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता। ईश्वर की माया उसके अधीन है और इसलिए ईश्वर के स्वरूप का आवरण नहीं होता। अविद्या उसके गुणों को छिपाती नहीं, ठीक जैसे कि एक काच, जो पदार्थों का आवरण बनकर भी उनके गुणों को नहीं बँकता है। माया, जो ईश्वर की उपाधि है, सुदृढ तरव से बनी है और अविद्या अथवा अन्तःकरण को उत्पन्न नहीं करती। यह उसके बस में है और सृष्टि-रचना तथा संहार में उसकी सहायता करती है। यह माया अथवा आत्माभिन्न्यक्ति की शक्ति, जो ईश्वर के अन्दर है, जिसका परिणाम जगत् का अनेकत्व है, जीवात्मा के अन्दर भ्रम उत्पन्न करती है जिससे मिथ्या विश्वास के कारण वह जगत् तथा उसके अन्तर्गत आत्माओं को स्वतन्त्र समझने लगता है। अविद्या माया का परिणाम है। ब्रह्म का विसृष्ट चैतन्य जब इन अर्थों में माया के साहचर्य में जाता है तब उसे ईश्वर कहते हैं और जब अविद्या के साहचर्य में जाता है तो उसे जीव कहा जाता है। चूँकि सृष्टि-रचना में ईश्वर की कोई स्वायत्तयुी इच्छा अथवा हित नहीं है, इसलिए उसे अनर्ता कहा गया है, किन्तु जीव कर्ता है। ईश्वर की पूजा होती है और वह कर्मों के अनुसार पुरस्कार वितरण करता है और उसे ब्रह्म के साथ अपने ऐक्यभाव का ज्ञान है। इस प्रकार सब समय वह अपने मन में परमानन्द का सुख प्राप्त करता है। जीव पूजा करने वाला है जिसे अपने दिव्य उत्पत्ति-स्थान का ज्ञान नहीं है और इसीलिए उसे सनार में आना होता है। धार्मिक क्षेत्र में हमें स्वामी तथा मृत्य का-सा संबंध दिखाई

1 इन कल्पनाओं की समीक्षा के लिए देखें, सांख्यप्रवचनभाष्य, 1 : 152 और 153।

2- देखें, बृहदारण्यक उपनिषद् पर शंकरभाष्य, 2 : 1।

3 शंकरभाष्य, 2 : 3, 45।

4 शंकरभाष्य, 2 : 3, 43।

5 नित्यनिवृत्ताविद्यात्वात् (शंकरभाष्य, 3 : 2, 9)।

देता है।<sup>1</sup> अन्य स्थान पर सान्त जीवात्माओं को ईश्वर का अक्षरूप बताया गया है जैसे चिनगारिया अग्नि का अक्ष होती हैं।<sup>2</sup>

अर्वाचीन अद्वैत में ईश्वर तथा जीव के सम्बन्ध-विषयक भिन्न-भिन्न सुभाव दिए गए हैं जिनके ऊपर हम यहाँ सक्षेप में दृष्टिपात करेंगे। 'प्रकृतार्थविवरण' में कहा गया है "उस माया में, जो अनादि तथा अवर्णनीय है जो जड जगत् का उत्पत्ति-स्थान है, और जिसका सम्बन्ध केवल बुद्धि के ही साथ है, बुद्धि का प्रति-बिम्ब ही ईश्वर है। उसी माया के असख्य लघु अक्षों के अन्दर जो प्रतिबिम्ब है, जिसमें दो शक्तियाँ आवरण तथा विक्षेप की हैं और जिसे अविद्या कहा जाता है वह जीव है।"<sup>3</sup> इस ग्रन्थकर्ता के अनुसार माया और अविद्या पूर्ण इकाई तथा अक्षों का वर्णन करते हैं। माया ईश्वर के आश्रित है, अविद्या जीव के। इसी प्रकार का मत सक्षेप शारीरक ने भी स्वीकार किया है यद्यपि यहाँ पूर्ण इकाई तथा अक्षों का भेद अविद्या तथा अन्त करण का है, जिसमें अविद्या कारण है और अन्त करण कार्य है।<sup>4</sup> चूँकि यह ग्रन्थकार प्रतिबिम्ब की प्रकल्पना का समर्थन करता है, यह पूर्ण इकाई तथा अक्षों के विभाग को स्वीकार नहीं करता। पचदशी नामक ग्रन्थ एक प्रकार का भेद मानता है जो इससे मिलता-जुलता है। मूल प्रकृति का आद्य जडतत्त्व, जिसमें तीन गुण हैं, दो रूप का है। इसका वह भाग जो सत्त्व, रजस् तथा तमस् के अधीन नहीं है, किन्तु उक्त दोनों पर आधिपत्य रखता है, माया कहा जाता है और ईश्वर के आश्रित है, और वह जिसमें सत्त्व अन्य दोनों गुणों के अधीन है, अविद्या कहलाता है और यह जीव के आश्रित है। यहाँ माया और अविद्या का भेद सख्या के रूप में नहीं, अपितु गुणपरक है। पचदशी के एक वाक्य में भी यह आता है जहाँ पर प्रकृति को अपनी विक्षेपक शक्ति के साथ माया कहा गया है और वही जिसमें छिपाने की शक्ति का प्राधान्य है, अविद्या है।<sup>5</sup> पचदशी में<sup>6</sup> विद्यारण्य आकाश के अन्दर इस प्रकार भेद करता है (1) घट के अन्दर आवद्ध, अर्थात् घटाकाश, (2) वह आकाश जो बादलों तूफानों आदि के साथ घड़े के अन्दर पड़े हुए जल में प्रतिबिम्बित होता, अर्थात् जलाकाश, (3) सीमाविहीन महदाकाश, और (4) वह आकाश जो जल के कणों में प्रतिबिम्बित होता है, जो फुहार के समान है, जिसे आकाश के बादलों में अवस्थित रूप में अनुमान के द्वारा पीछे से बरसने वाली वर्षा के द्वारा जाना जा सकता है, अर्थात् मेघाकाश। ठीक इसी प्रकार चित्तिशक्ति के भी चार विभाग हैं (1) कूटस्थ, अर्थात् अपरिवर्तनशील चित्तिशक्ति, जो स्थूल तथा सूक्ष्म शरीरों से प्रतिबद्ध है; (2) चित्तिशक्ति, जिसका मन के अन्दर प्रतिबिम्ब पड़ता है, जिसे मूल से अपरिवर्तनशील चित्तिशक्ति के ऊपर बलात् ऊपर से

1 2 3 43।

2 शाकरभाष्य, 2 3, 43।

3 अनादिरनिर्वाच्या भूतप्रकृतिशिवन्मात्रसम्बन्धिनी माया, तस्या चित्प्रतिबिम्ब ईश्वर । तस्या एव परिच्छिन्नानन्तप्रदेशोप्यावरणविक्षेपणशक्तितमत्त्वविद्यागिद्यानेपूचित्प्रतिबिम्बो जीव इति (सिद्धान्त-नेश, 1)।

4 अविद्याया चित्प्रतिबिम्ब ईश्वर, अन्त करणे चित्प्रतिबिम्बो जीव (सिद्धान्तलेशग्रह)।

5 1।

6 6।

आरोपित किया गया है—यह जीव है; (3) अनन्त चितिशक्ति, और (4) वह चितिशक्ति जो सब प्राणियों के मन के सूक्ष्म<sup>1</sup> प्रभावों के अन्दर प्रतिबिम्बित होती है और जो मेघरूपिणी माया के अन्दर अवस्थित है और जिसका ईश्वर-रूपी ब्रह्म के ऊपर प्रभाव है। उक्त विवरण से यह परिणाम निकलता है कि जहाँ जीव मन के अन्दर प्रतिबिम्बित चितिशक्ति का नाम है, ईश्वर वह चितिशक्ति है जो माया के अन्दर प्रतिबिम्बित है और माया प्राणिमात्र के सूक्ष्म प्रभावों से रजित है। 'पञ्चपादिकाविवरण' नामक ग्रन्थ का रचयिता जीव को ईश्वर का प्रतिबिम्ब मानता है।<sup>2</sup> कहीं-कहीं माया से प्रभावित जीव को ही ईश्वर कहा गया है।

### 39. एकजीववाद तथा अनेकजीववाद

झकर ऐसे सिद्धांत का समर्थन नहीं करते जिसके अनुसार अविद्या की उपाधि से युक्त जीव एक है जिस प्रकार अविद्या एक है। क्योंकि यदि सब आत्माएं एक जीव हैं तब जब पहली-पहली बार कोई एक आत्मा मुक्ति को प्राप्त होती है तो सासारिक जीवन की समाप्ति हो जानी चाहिए थी किन्तु तथ्य ऐसा नहीं है। ब्रह्म अविद्या से उत्पन्न भिन्न-भिन्न अन्तःकरणों की उपाधि से प्रतिबन्धित अनेक जीवात्माओं में विभक्त हो जाता है, किन्तु माया और अविद्या के ब्रह्म के माय सम्बन्ध की समस्या ने अर्वाचीन अद्वैत के अन्दर अनेक प्रकल्पनाओं को जन्म दिया जिनमें से मुख्य दो हैं—एकजीववाद और अनेकजीववाद।

जीव एक है और भौतिक शरीर भी एक है। यह शरीरधारी चितिशक्ति पदार्थ है एवं अन्य शरीरों में स्वप्न में देसे गए शरीरों के समान चितिशक्ति का अभाव पाया जाता है। अनेकत्व विशिष्ट जगत् एक जीव की अविद्या के कारण कल्पित किया गया है किन्तु इस प्रकार के एकजीववाद का ब्रह्मसूत्र, 2 : 1, 22 ; 2 : 1, 33 और 1 : 2, 3 के साथ विरोध होता है। जगत् का स्रष्टा जीव नहीं है, किन्तु जीव से भिन्न ईश्वर है, जिसकी सृजनारम्भक क्रियाशीलता केवल सीला के कारण है। क्योंकि उसकी समस्त इच्छाएं पहले से ही पूर्ण हैं इसलिए उसे सृष्टिरचना के लिए अन्य कोई प्रेरक भाव नहीं हो सकता। इस प्रकार इन लेखकों का मत है कि मुख्य जीव एक ही है अर्थात् हिरण्यगर्भ जो ब्रह्म का प्रतिबिम्ब है और अन्य जीव उसी एक जीव के केवलमात्र आभास हैं जो हिरण्यगर्भ के प्रतिबिम्ब हैं और इन्हीं आभासों के साथ बन्धन तथा अन्तिम मोक्ष सम्बद्ध है। ये लेखक जीव की एकता के सिद्धान्त को डम सतं के साथ स्वीकार करते हैं कि अनेक भौतिक शरीर भी विद्यमान हैं जिनमें से प्रत्येक के अन्दर एक अयथार्थ जीव है। एकजीववाद का एक तीसरा भेद भी है जिसके अनुसार जीव एक ही है जो अनेक शरीरों में से प्रत्येक के अन्दर रहता है। चितिशक्ति का

1 धीवामना।

2 ये सब बहुवारण्यक उपनिषद्, 6 : 7, और भगवद्गीता के ऐसे वाक्यों को, जैसे 'ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति' को अपने मत को पुष्टि के लिए आधार मानते हैं।

व्यक्तित्व भौतिक शरीरो के सख्या-सम्बन्धी भेद के उपर निर्भर करता है। इस मत को माननेवाले कहते हैं कि इस प्रकार की आपत्ति में कोई बल नहीं है कि जिस प्रकार वही एक व्यक्ति जब कि उसके शरीर के भिन्न-भिन्न भाग प्रभावित होते हैं नाना प्रकार की अभिज्ञता रखता है, इसी प्रकार एक ही जीव उन सब सख्याकृत भिन्न-भिन्न भौतिक शरीरो के, जिनमें वह रहता है, सुख-दुःख से भी अभिज्ञ हो सकता है। क्योंकि उनका कहना है कि यह तथ्य कि हमें पूर्वजन्मों के सुख एवं दुःख का ज्ञान नहीं रहता, यह सिद्ध करता है कि यह भौतिक शरीरो का सरयाकृत भेद ही है जिसके कारण इस प्रकार के ज्ञान में बाधा आती है। वे जीव के एकत्व-सम्बन्धी सिद्धान्त के साथ-साथ शरीरो के अनेकत्व को भी मानते हैं।

अविद्या के सम्बन्ध में जो भिन्न-भिन्न विचार हैं उनके कारण अनेकजीव-वाद के भी विविध भेद हैं (1) अन्तःकरण के रूप में जो अविद्या की उपस्थिति है यह जीव के स्वरूप के लिए अनिवार्यतः आवश्यक है। यदि अन्तःकरण आदि ऐसी उपाधियाँ हैं जो किसी जीव का निर्माण करती हैं और यदि ऐसी इन्द्रियाँ अनेक हैं तो परिणाम यह निकलता है कि जीव भी अनेक हैं। (2) दूसरे का मत है कि यद्यपि अविद्या एक है जो ब्रह्म के अन्तर अधिष्ठान के रूप में निवास करती है तथा ब्रह्म को ढक देती है, और मोक्ष भी इसके अतिरिक्त और कुछ नहीं कि इस अविद्या का नाश हो जाता है तो भी अविद्या के हिस्से हैं और यह अवश्य स्वीकार करना चाहिए कि अविद्या के कुछ हिस्से (जिसे दूसरे शब्दों में इसकी विक्षेपकशक्ति कहा गया है) ऐसे मनुष्य की भवस्था में विद्यमान रहते हैं जो जीवन्मुक्त हो जाता है; यह अविद्या एक अंश में तब समाप्त हो जाती है जब ब्रह्म का ज्ञान उत्पन्न होता, और अन्य भागों में, अर्थात् शेष प्रतिबन्धक अवस्थाओं में, पूर्व की भाँति निरन्तर रहती है। (जीवन्मुक्त अवस्था में जीवात्मा अपने शरीर के अस्तित्व से अभिज्ञ रहता है, सस्कार के रूप में अथवा मानसिक धारणा के रूप में जो अविद्या का सूक्ष्म-रूप है; विदेह-कैवल्य की अवस्था में शरीर की चितिशक्ति विलुप्त हो जाती है।) (3) एक तीसरे प्रकार का मत, उक्त मत के ही सदृश, यह मानता है कि बन्धन अविद्या तथा चितिशक्ति के कारण ही होता है और इस सम्बन्ध की समाप्ति पर ही मोक्ष प्राप्त होता है। अविद्या का चितिशक्ति के साथ क्या सम्बन्ध है, इसका निर्णय अन्तःकरण अथवा मन के द्वारा ही होता है। जब ब्रह्म के साक्षात्कार से मन की समाप्ति हो जाती है तब अविद्या का सम्बन्ध भी चितिशक्ति के उस विशेष भाग के साथ समाप्त हो जाता है यद्यपि पूर्व की भाँति चितिशक्ति के शेष भागों के साथ यह सबध बराबर बना रहता है। (4) अविद्या एक पूर्ण इकाई है और वह प्रत्येक जीव में पूर्णरूप से अवस्थित रहती है, जो जीव से ब्रह्म को ढके रहती है। परम मोक्ष तब प्राप्त होता है जब अविद्या किसी जीव का साथ छोड़ देती है। (5) अविद्या के कई भाग हैं, जो प्रत्येक जीव को बाँटे गए हैं। जीव-विशेष से सम्बद्ध अविद्या के नाश का नाम ही मोक्ष है। जगत् का उत्पत्ति-स्थान एक पूर्ण इकाई के रूप में सामुदायिक रूप से सब अविद्याओं के अन्दर है और ज्यों ही इनमें से कोई भी सूत्र नष्ट हो जाता है तो यह समाप्त हो जाता है और उस समय शेष बचे हुए सूत्रों से जैसे कपड़े का एक नया धान उत्पन्न होता है इसी प्रकार यह जगत् सब अविद्याओं से सामूहिक रूप



में उत्पन्न होता है और जब जीवों में से कोई भी मोक्ष प्राप्त करता है तो यह समाप्त हो जाता है और उस समय सब जीवों के लिए एक सामान्य नया जगत् सौप्त अविद्याओं से उत्पन्न होता है। (6) अविद्या का प्रत्येक भाग एक पृथक् तथा भिन्न प्रकार के जगत् को जन्म देता है। ऐन्द्रिक तथा समस्त जगत् जगत् प्रत्येक व्यक्ति के लिए परिमित है और उस व्यक्ति-विशेष के अन्दर रहनेवाली अविद्या से उत्पन्न हुआ है उसी प्रकार जिस प्रकार केवल प्रतीति-रूप चांदी (जिसका आभास सोप के स्थान पर हुआ है) प्रत्येक द्रष्टा के लिए भिन्न है और उस व्यक्तिविशेष के अन्दर रहनेवाली अविद्या से उत्पन्न हुई है। "किन्तु ये अनेक जगत् एकरूप प्रतीत हों यह उसी प्रकार एक विलकुल मिथ्या विचार है जैसे कि यह कहना कि "मैंने भी उसी चांदी को देखा जिसे तुमने देखा।" (7) कुछ दूसरों का मत है कि जगत् केवल एक ही है जिसका उपादन कारण माया है और जो ईश्वर में रहती है और जो जीवों में रहनेवाली अविद्याओं के पूञ्ज से भिन्न है। दूसरी ओर इन अविद्याओं का काम अंशतः ब्रह्म को ढकना और अंशतः प्रतीतिरूप पदार्थों का विशेष द्वारा प्रदर्शन करना है, जिस प्रकार मिथ्यारूप चांदी जो सोप के अन्दर दिखाई दी, तथा वे पदार्थ जो स्वप्न में दिखाई दिए।<sup>1</sup>

#### 40. नीति शास्त्र

इस विश्व के समस्त विषय क्रम में केवल मानवीय जीवात्मा ही एकमात्र नैतिक नियमों के अधीन है। वह जानता है कि उसके सम्बन्ध अनन्त तथा सान्त दोनों लोकों के साथ है। सान्त जगत् में अनन्त का व्यापार कवितामय दृष्टिकोण नहीं बरन् दर्शन-शास्त्र का एक गम्भीर सत्य है। उस अनन्त (ब्रह्म) का समस्त सान्त जगत् में निवास है और मनुष्य इस सत्य से अभिन्न है। यद्यपि वह एक ऐसे संघटन में आवद्ध है जिसका निर्णित निर्माण धार्मिक रचना की दृष्टि से भूतकाल के द्वारा होता है तो भी सत्य, सौन्दर्य और कल्याण स्वी अनन्त आदर्श उसके अन्दर कार्य करते हैं तथा उसे इस योग्य बनाते हैं कि वह उक्त आदर्शों में घुमाव कर सके तथा उन्हें अधिकतर क्रियात्मक रूप दे सके। यह इसलिए है कि अनन्त ब्रह्म की अभिव्यक्ति अत्यधिक रूप में मनुष्य नीति के ही अन्दर होती है और इसलिए मनुष्य नैतिक तथा तार्किक क्रियाशीलता का अधिकारी है।<sup>2</sup> जब तक जीवात्मा उक्त नैतिक आदर्शों के लिए परिश्रम करता है किन्तु उन्हें प्राप्त नहीं कर लेता सब तक वह वर्धन में है; किन्तु जैसे ही वह अनन्त ब्रह्म के समीप पहुंचता है, आन्तरिक शिक्षाव सिपिल हो जाता है और आनन्द के स्वातंत्र्य से उसको आत्मा पूर्ण हो जाती है। ब्रह्म का साक्षात्कार ही जीवन की समस्त क्रियाओं का उद्देश्य है क्योंकि ब्रह्म केवल सत् एव चित् ही मही है वरन् आनन्द-रूप भी है। और इस प्रकार समस्त प्रयत्नों का ध्येय है।<sup>3</sup> ब्रह्मात्मकत्व अथवा अनन्त यथार्थ सत्ता के साथ तादात्म्य भाव का बोध ग्रहण ही जीवन का अन्तिम लक्ष्य है, "प्रत्येक आत्मा का समुचित भोजन"<sup>4</sup> और एकमात्र

1 देखें सिद्धान्तलेख ।

2 प्राणान्याम्... कर्मज्ञानाधिकारः (शंकरभाष्य, वैश्वदेव उपनिषद्, ॥ : 1)

3 'प्रयोगानुचिन्तानाम् आनन्दग्रहणम् वेदास्तपरिधाया पर शिक्षामपि को टीका-प्रस्तावना) ।

4 कोशुव, पृष्ठ 247 ।

सर्वश्रेष्ठ तथा महत्त्वपूर्ण है। जब तक इमकी प्राप्ति नहीं होती, सान्त आत्मा अपने-आप में बेचैन रहती है।” तीनों लोको में प्रत्येक व्यक्ति सुख के साधनों के सचय के लिए प्रयत्नवान् रहता है, दुःख के साधनों के लिए नहीं।<sup>1</sup> सब मनुष्य सर्वोत्तम की खोज में रहते हैं और उसे प्राप्त करने का प्रयत्न करते हैं जैसा कि ब्राउनिंग ने भी कहा है

“उन सबका, जो अपने मिथ्या कर्म के रहते हुए भी श्रेष्ठता से सम्पृक्त है, सभी का झुकाव ऊपर की दिग्ग में है यद्यपि वे दुर्बल हैं, खान में उगने वाले ऐसे वानस्पतिक पौधों के समान, जिन्होंने कभी सूर्य का लाभ नहीं उठाया, वे केवल उसका स्वप्न देखते और अनुमान कर लेते हैं वह कहा हो सकता है, और इस प्रकार अपनी ओर से पूरा-पूरा पुरुषार्थ उस तक पहुँचने के लिए करते हैं।”

ऐसे सर्वोत्तम फल भी जो हम सासारिक जीवन-रूपी वृक्ष से तोड़ सकते हैं, हमारे मुख में जाकर भस्म ही जाते हैं। सर्वाधिक सुख नीरस हो जाता है, यहाँ तक कि स्वर्ग का जीवन भी अत्यल्प अथवा क्षणभंगुर है। कल्याणकारी कर्ममात्र अथवा मधुर सगीतलहरी का आनन्द अथवा चिन्तनशील अन्तर्दृष्टि अणभर के लिए हमें अपने व्यक्तित्व के सकीर्ण क्षेत्र से ऊपर उठाता प्रतीत हो सकता है किन्तु ये सब हमें चिरस्थायी सन्तोष प्रदान नहीं कर सकते। केवल एक ही विषय ऐसा है जो हमें चिरस्थायी सन्तोष प्रदान कर सकता है और वह है ब्रह्म का अनुभव। यही सुख तथा शान्ति की सर्वोच्च अवस्था है एव जीवात्मा के विकास की पूर्णता है।<sup>2</sup> दुर्भाग्यवश हमें कष्ट इसलिए होता है कि हम इस जगत् में लिप्त रहते हैं, इसके छायाभासों के ऊपर भरोसा रखने में रूचि दिखाने और जब परिमित सन्तोष की उपहास-रूप प्रतिक्रिया, ज्योही हम उनके समीप पहुँचने लगते हैं, विलोप हो जाती है तो निराशा का अनुभव करने लगते हैं। “जीवात्मा पाप और सन्ताप में निरंतर नीचे ही नीचे डूबता जाता है जब तक वह यह समझता है कि यह शरीर ही आत्मा है, किन्तु ज्योही उसे यह निश्चय हो जाता है कि यह विश्वात्मा का ही अंश है, उसका दुःख-सन्ताप निःशेष हो जाता है।”<sup>3</sup> हम यथार्थ सत्ता को अपने किसी मानसिक आदर्श के अनुकूल बनाकर स्वार्थसिद्धि नहीं कर सकते किन्तु केवल मात्र उसका शासन कर सकते हैं। शंकर की दृष्टि में, दर्शनशास्त्र की उत्पत्ति ‘क्या होना चाहिए’ में नहीं, अपितु ‘क्या है’ इसके बोधग्रहण में है। अनन्त सत्ता का यथार्थ सत्ता के रूप में आध्यात्मिक ज्ञान हमें शांति और सुख की ओर ले जाता है।

समस्त नैतिक कल्याणकारी कार्यों का महत्त्व इसीमें है कि वे उद्देश्य-प्राप्ति के साधन हैं क्योंकि वे भेदपरक जगत् से जकड़े हुए हैं। आत्मसाक्षात्कार ही परम कल्याण-

1 शतश्लोकी, पृष्ठ 15।

2 “मोक्ष का सार असीम सुख तथा दुःख का निरास अभाव है। चूँकि यह सर्वथा स्पष्ट है कि मनुष्य दोनों को चाहते हैं इसलिए मोक्ष की कामना सदा ही बनी रहती है।” (संक्षेप शारीरक, 1 67)। तुलना करें, स्पिनोजा “हमारा समस्त सुख अथवा दुःख केवल ऐसे प्रमेय पदार्थ के ऊपर निर्भर करता है जिसके ऊपर हमारा प्रेम वैध्रित है—किन्तु ऐसी सत्ता के प्रति प्रेम, जो नित्य और अनन्त है, मन को ऐसे सुख में भर देता है जिसमें शोक व दुःख का लेशमात्र भी नहीं है” (“द इन्-नेक्टस् एमेण्डेडन पृष्ठ 9 और 10)।

3 शांकरभाष्य, मुण्डकोपनिषद् पर, 3 1, 2।

कारी कार्य है एवं नैतिक कल्याणकारी कर्म केवल सापेक्ष दृष्टि से ही इस श्रेणी में आ सकते हैं। नैतिक दृष्टि से जो कल्याणकारी है वही अनन्त की प्राप्ति में सहायक हो सकता है और जो नैतिक दृष्टि से अर्थव्यस्कर है वह इसके प्रतिकूल है।

उचित कर्म वह है जो सत्ता को धारण करता है और अनुचित वह है जो असत्य से पूर्ण है।<sup>1</sup> जो कोई भी कर्म हमें उत्तम भविष्य जीवन की ओर ले जाते हैं वे कल्याणकारी कर्म हैं और जो हमें अधम प्रकृति के भविष्य जीवन की ओर ले जाते हैं वे पापकर्म हैं। जीवात्मा अपने अनन्त स्वरूप को उत्तम बनाने का प्रयत्न करता है और जगत् उसकी रचना है। ईश्वर में विश्वास रखने वाले पुरुष को चाहिए कि वह समस्त विश्व से प्रेम करे, क्योंकि यह ईश्वर की कृति है। सच्ची ध्यानति तथा श्रेष्ठता स्वाधिकार के प्रति आग्रह करने में नहीं है, न व्यक्ति के निजी कल्याण के लिए प्रयत्न करने में ही है, अपितु अपने को विश्व के यथार्थ सत् के प्रति गैर-रूप में समर्पण कर देने में है। अहंकार का भाव सबसे अधिक अधुना कर्म है तथा प्रेम और दया सबसे अधिक कल्याणकारी कर्म हैं। समाज-कल्याण के साथ अपनी एकता स्थापित करके हम यथार्थ में अपने वास्तविक उद्देश्यों की प्राप्ति करते हैं। प्रत्येक व्यक्ति को अपनी इन्द्रियो का, जो अहंकार उत्पन्न करती हैं, दमन करना चाहिए; अभिमान का स्थान नम्रता को देना चाहिए, क्रोध का स्थान क्षमा को, परिवार के प्रति मंकीर्ण भावना के भाव का स्थान जीवमात्र के प्रति उपकार के भाव को लेना चाहिए। कर्म-मात्र का ही इतना महत्त्व नहीं है जितना कि उस इच्छा का है जो अपने स्वार्थमय हित का दमन करके सामाजिक हित की इच्छा को प्रधानता देती है। कर्तव्य के रूप में मनुष्य को हम प्रकार के अवसर दिए गए हैं कि वह अपने पृथक् आत्म-भाव को छोड़कर सारे जगत् की उन्नति में अपनी उन्नति समझे। शंकर अपने समय की मान्यताओं को स्वीकार करते हुए हमें उपदेश देते हैं कि शास्त्र द्वारा निषिद्ध पाप-कर्मों से हमें बचना चाहिए। वेद का स्वाध्याय, यज्ञ, दान, तपश्चर्या और उपवास ये सब ज्ञान-प्राप्ति के साधन हैं।<sup>2</sup> वे सदाचार के पोषक हैं, आत्मा को पवित्र करते और अन्तर्दृष्टि को सूक्ष्म बनाते हैं। यद्यपि कुछेक अपवाद-स्वरूप आत्माएं सत्य को तुरंत ग्रहण कर ले सकती हैं तो भी एक साधारण मनुष्य के लिए समय और पुरुषार्थ की आवश्यकता होती है। जीवन के दैनिक कर्तव्यों की पूर्ति तथा गृहस्थ-सम्बन्धी पवित्रता को मांग<sup>3</sup> मन को ब्रह्म-साक्षात्कार के योग्य बना देती है।<sup>4</sup> वैदिक कर्षकाण्ड, यदि उसका नियमपूर्वक पालन किया जाए तो, अभ्युदय (अर्थात्, यौगिक अर्थों में संसार-रूपी सोपान के ऊपर घटना अथवा उन्नति करना) का कारण है किन्तु निःश्रेयस् अर्थात् मोक्ष का कारण नहीं है।<sup>5</sup> जहां परम यथार्थ सत्ता के स्वरूप-ज्ञान के लिए आध्यात्मिक अन्तर्ज्ञान का परिणाम मोक्ष होता है वहां ईश्वर की पूजा किसी भी रूप में नान्दाविद्य कार्यों की ओर

1. तुलना करें, "ऐसा प्रत्येक व्यक्ति, जो कर्म करता है, दबाव से घना करता है" (संत जॉन, 3 : 19)।

2. बृहदारण्यक उपनिषद्, 4 : 4, 22।

3. शांकरभाष्य, 3 : 4, 26।

4. 4 : 1, 4।

5. मुण्डकोपनिषद् पर शांकरभाष्य, प्रस्तावना।

हमें ले जाती है यद्यपि ये सब सासारिक जगत तक ही सीमित हैं।<sup>1</sup> वे हमें स्वार्थपरक इच्छा, घृणा तथा आलस्य में बचने में एव दुःख के समय धैर्य, शान्ति तथा स्थिरता प्राप्त करने में सहायक होते हैं। भक्तिपूर्वक ध्यान लगाने से ज्ञान-प्राप्ति होती है। भक्ति ज्ञान में सहायक होती है। यथार्थ ज्ञान केवल ऐसे ही पुरुष प्राप्त कर सकते हैं जिनके मन कठोर नियन्त्रण द्वारा इसके लिए सज्जित है। इसका तात्पर्य यह नहीं है कि मन के अन्दर एक इस प्रकार के ज्ञान को डालना है जिससे वह वञ्चित है। सत्य आत्मा के मध्य में विद्यमान है। वह अपना प्रकाश दे सके, इसके लिए मन को नश्वर जगत् की ओर से हटाना चाहिए। हमें अपनी बोधग्रहण की शक्ति को ऐसा पारदर्शक बनाना चाहिए जमा कि लैम्प का शीशा होता है जिसमें से अन्दर का प्रकाश अपनी चमक देता है। “यद्यपि आत्मा सब कालों में विद्यमान है और सब वस्तुओं में है किन्तु वह सब वस्तुओं में प्रकाशित नहीं होती। इसका प्रकाश केवल बोधशक्ति अथवा मेघा के द्वारा ही होता है जिन प्रकार प्रतिबिम्ब केवल चिकने घरातलो पर ही पड सकता है।”<sup>2</sup> शकर ने दार्शनिक ज्ञान को बहुत महत्त्व दिया है और यह धार्मिक जीवन व्यतीत करने से ही प्राप्त हो सकता है। ज्ञान ही एकमात्र मोक्ष की ओर ले जाता है अन्य साधन परोक्षरूप में उसकी प्राप्ति के लिए साधन बनते हैं।<sup>3</sup> “ब्रह्म को जानने की अभिलाषा ऐसे ही पुरुष के अन्दर उठती है जिनका मन पवित्र हो, जो कामनाओं के बन्ध में न हो और जो इस जन्म में अथवा पूर्व-जन्मों में किए कर्मों से स्वतन्त्र होकर लक्ष्यो तथा उनके साधनों के बाह्य एव अल्पकालिक मिश्रण से निराश हो चुका हो।”<sup>4</sup> शकर योगभ्यास के सिद्धान्त को मानते हैं जिसका मुख्य लक्ष्य है समाधि, जिसे उन्होंने सराधन अथवा पूर्ण सन्तोष का नाम दिया है और जिसका अर्थ है इन्द्रियों को प्रत्येक बाह्य वस्तु से हटाकर अपने ही स्वरूप के अन्दर केन्द्रित करना। अद्वैत यम, नियम-आदि बहिरंग साधनों तथा धारणा और ध्यान-रूपी अन्तरंग साधनों में भेद मानता है।<sup>5</sup> आभ्यन्तर माग है कि नित्य और अनित्य के अन्दर भेद करना चाहिए, लौकिक अथवा पारमाथिक कल्याण के लिए सब प्रकार के स्वार्थपरक प्रयत्नों से अनासक्ति तथा साम, दाम, उपरति (त्याग), तितिक्षा, समाधि (एकाग्रता) तथा मानसिक श्रद्धा और अन्त में मोक्ष-प्राप्ति के लिए उत्कट अभिलाषा की आवश्यकता है। इन सबसे सत्य ज्ञान का उदय होता है।<sup>6</sup>

एक ऐसा विचारक जो सत्य के एक विस्तृततर विचार की ओर पग बढ़ा रहा

1 शाकरभाष्य, 1 1, 24, और भी देखें, 3 2 21।

2 सदा सर्वगतोऽप्यात्मा न सर्वतावभासते।

बुद्ध्या वेवावभासेत् स्वच्छेषु प्रतिबिम्बवत् ॥ (आर्यबोध पृष्ठ 17)

3 शाकरभाष्य, 4 1, 1, तत्तिरीय उपनिषद् पर शाकरभाष्य, 1 3।

पन्टो दार्शनिकों के लिए ज्ञान प्राप्ति का विधान करता है जिसका अन्तिम फल कल्याण (श्रेयस्) का विचार है तथा अन्यो के लिए सत्य सम्मति का जिसकी पट्टच अपने स्थान तथा कतव्यों तक ही है। देखें ‘फाडो’ और ‘रिपब्लिक’। इसी प्रकार अस्तु साधारण पुरुषों के लिए ‘नैतिक धर्मों’ का विधान करता है जो अधिकतर मानवीय व्यापार है और ऐसे मनुष्यों के लिए, जिनका लक्ष्य अमरत्व प्राप्ति है तक का प्रयोग बताया गया है “जो उत्तम तथा दैवीय वस्तुओं का बोध कर सकता है।” (‘निको-मैकोन एथिक्स, 10 8)।

4 वैनोपनिषद् पर शाकरभाष्य, प्रस्तावना और भी देखें, छान्दोग्य उपनिषद् पर शाकरभाष्य, प्रस्तावना, और 8 1, बृहदारण्यक, 4 4 22, कठ 1 2 15।

5 वेदात् प्रतिपादित श्रवण और मनन धारणा इसके उपायों के अनुकूल है। तथा निदिध्यासन ध्यान के और दर्शन समाधि में अनुकूल है।

6 शाकरभाष्य 3 4, 27।

है, अपने समय की सामान्य मान्यताओं की सर्वथा उपेक्षा नहीं करता। यद्यपि जन्म के ऊपर आश्रित वर्णों की व्यवस्था का प्रभाव शंकर की दृष्टि में शक्तिशाली नहीं रह गया था, तो भी, उन्होंने इसके अन्दर विश्वास के लिए गुंजाइश रखी है। इस प्रकार की परम्परागत प्रकल्पना के आधार पर, कि किसी वर्ण-विशेष में जन्म लेना आकस्मिक घटना नहीं है वरन् किसी पूर्व जन्म में किए गए आचरण का आवश्यक परिणाम है, शंकर का भूकाव उच्च वर्णों के मनुष्यों, देवताओं तथा ऋषियों के लिए ही वेदाध्ययन का अधिकार मानने की ओर है।<sup>1</sup> यद्यपि शंकर का यह मत है कि किसी भी वर्ण का कोई भी मनुष्य उच्चतम ज्ञान प्राप्त कर सकता है।<sup>2</sup> उनका आदेश है कि ऐसे मनुष्यों को जो ब्राह्मण धर्म में प्रतिपादित जीवन के नियमों का पालन करते हैं, वर्णों तथा आश्रमों के लिए निर्दिष्ट कर्तव्यों पर आचरण करना चाहिए। यद्यपि ब्राह्मण का कार्य वेदाध्ययन करना तथा ज्ञान-सम्पादन करना है, अन्यो को पूजा इत्यादि करनी चाहिए तथा ब्रह्म-ज्ञान-प्राप्ति के उमी सामान्य लक्ष्य को प्राप्त करना चाहिए।<sup>3</sup> शंकर के विचारों में इस प्रकार के दावे के लिए कि केवल वेदाध्ययन ही से ब्रह्मज्ञान की प्राप्ति होती है, समर्थन दूढ़ना कठिन है। दर्शनशास्त्र तथा हिन्दू धर्म-सम्बन्धी अपने विचारों में भी शंकर ने परस्पर-विरोधी दावों का समन्वय करने का प्रयत्न किया है। सर्वोच्च ब्रह्मज्ञान की प्राप्ति के मार्ग को बिना किसी जाति तथा सम्प्रदाय के भेदभाव के पुरुष-मात्र के लिए खुला बताकर शंकर ने अपनी मौलिक मानवीयता का परिचय दिया है। इसीसे अपने वेदान्त दर्शन के तार्किक सकेतों के प्रति उनकी दृढ़ भक्ति का भी परिचय मिलता है किन्तु वे ब्राह्मण धर्म के इस प्रकार के विश्वास को भी मानते हैं कि विदुर के समान दूढ़, जिन्होंने उच्चतम ज्ञान प्राप्त किया, अपने पूर्व जन्म के आचरण के बल पर ही किया था। यदि किसी दूढ़ के अन्दर इस समय सत्य को ग्रहण करने की योग्यता पाई जाती है तो हमें मानना चाहिए कि उसने पूर्व जन्म में वेद का अध्ययन किया है। इस प्रकार शंकर इस विश्वास का कि केवल द्विजाति के पुरुषों को ही मोक्ष-प्राप्ति का एकाधिकार प्राप्त है, उच्छेदन कर देते हैं। वे ऐसे सब व्यक्तियों को, जिन्हें आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि प्राप्त है, अपना गुरु मानने को उद्यत थे, भले ही वे ब्राह्मण हो अथवा अस्पृश्य दूढ़ हों। "ऐसा व्यक्ति, जो इस लौकिक जगत् को अद्वैत के रूप में देखता है, मेरा सच्चा गुरु है चाहे वह चाण्डाल हो अथवा द्विज हो। यह मेरा दृढ़ विश्वास है।"<sup>4</sup>

आश्रम-सम्बन्धी नियमों के ऊपर बल दिया गया है। मोक्ष की प्राप्ति के लिए मनुष्यों को संग्यासी बनना आवश्यक नहीं है। गृहदारण्यक तथा छान्दोग्य उपनिषदों में गृहस्थों ने ब्रह्मविद्या की प्राप्ति की तथा उसकी शिक्षा भी दी, तथापि संग्यासियों का अधिकार उक्त कार्य के लिए सर्वोपरि है; उनके लिए अन्यो की अपेक्षा ब्रह्मविद्या की प्राप्ति आसान है, क्योंकि उनके लिए क्रियात्मक पूजा करना, गृहस्थ के कर्तव्य, (वैदिक क्रियाकलाप) आवश्यक कर्तव्य नहीं है। शंकर ने इस विषय पर बल दिया है कि जो आश्रम-धर्म का पालन करते हैं उन्हें मोक्ष-प्राप्ति से पूर्व अवश्य संग्यास ग्रहण करना

1. जनश्रुति (छान्दोग्य उप०, 4 : 1, 2), जिसे रंज ने दूढ़ कहा यद्यपि जिसे उसने वेदों को पढ़ाया, और सत्यकाम जाबाल के आश्रमियों की व्याख्या इस आधार पर की गई है कि जब तक दूढ़ को सांसारिक जीवन में एक उच्च वर्ण में दीक्षित नहीं कर लिया जाता, वह ज्ञान को रक्षा करने के योग्य नहीं होता।

2. शंकरभाष्य, 3 : 4, 38।

3. पुरुषमात्रसम्बन्धिधर्मोपवासदेवताराघनादिधर्मविशेषैरनुग्रहो विद्यायाः सम्भवति।

4. मनोपापञ्चक। और भी देखें, कौपीनपञ्चक, पृष्ठ 3 और 5।

चाहिए यद्यपि ऐसे व्यक्तियों के लिए जो आश्रमधर्म का पालन नहीं करते, यह आवश्यक कर्तव्य नहीं है। सन्यासियों की स्थिति ब्रह्म में है (ब्रह्मासस्था।) “अन्य तीनों आश्रमों में अवस्थित पुरुषों के लिए इस प्रकार की अवस्था प्राप्त करना असम्भव है, क्योंकि श्रुति कहती है कि यदि वे अपने-अपने आश्रमों के कर्तव्य-कर्मों तथा नियमों का पालन न करेंगे तो उनकी हानि होगी, किन्तु उक्त कर्तव्य कर्मों के करने से सन्यासी की कोई हानि नहीं होती।”<sup>1</sup> इनके अतिरिक्त, “यद्यपि ज्ञान-सम्पादन का आदेश सब किसी के लिए है वह चाहे जीवन के किमी भी सघ में क्यों न हो, तो भी केवल सन्यासी का प्राप्त किया हुआ ज्ञान ही मोक्ष-प्राप्ति की ओर ले जाता है, ऐसा ज्ञान नहीं जो कर्म से संयुक्त हो।”<sup>2</sup> शकर ने हिन्दुओं के क्रियात्मक धर्म में नियन्त्रण के अभाव का अनुभव किया और यह भी अनुभव किया कि उसका कोई सामान्य मान-दण्ड भी नहीं है। अतएव उन्होंने इस प्रकार सन्यासी सघ की एक ऐसी सस्था फिर से बनाई तथा हिन्दू धर्म के बौद्ध सघ के समान नियन्त्रण के लाभ भी प्राप्त किए।<sup>3</sup> सन्यासव्रत की दीक्षा से दीक्षित सस्था में स्त्रियों को प्रविष्ट करने के जो कुपरिणाम शकर के समक्ष थे उनसे उद्विग्न होकर शकर ने अपने मठों में से स्त्रियों का बहिष्कार किया क्योंकि उक्त मठ मुख्य रूप में ज्ञान-प्राप्ति के पीठ थे और ऐसे व्यक्तियों के लिए आश्रम का कार्य करते थे जो स्वेच्छा से निर्धनता, जीवन की कठोर पवित्रता तथा जगत् की दासता से मुक्ति को स्वीकार किए हुए थे। शकर ने अपने स्थापित मठों में जन्मगत जातिभेद की सर्वथा उपेक्षा की।

वर्णाश्रम धर्म के नियम हिन्दुओं के लिए आवश्यक हैं, क्योंकि वे मनुष्य-समाज के उच्चतर मस्तिष्क के प्रवक्ता हैं। ऐसे व्यक्तियों के ऊपर जिनका जीवन केवल मनुष्य-समाज के लिए ही नहीं है, उक्त नियमों को बाहर से हठात् आरोपित किया गया है, ऐसा न समझना चाहिए। किसी भी व्यक्ति का नैतिक मूल्य पूर्णरूप से उसीके आधार पर नहीं आका जाना चाहिए जो कुछ वह मनुष्य-समाज को देता है। मनुष्य एक मिट्टी का ऐसा ढेला नहीं है जिसका बाहर से रूपान्तर किया जा सके। उसको अन्दर की प्रेरणा की आवश्यकता है। शास्त्र किसी मनुष्य को विशेष प्रकार का कार्य करने के लिए विवश नहीं करते, किन्तु एक जाति-विशेष के सामूहिक अनुभव रखने वाले मनुष्यों को केवल प्रेरणा देते हैं।<sup>4</sup> सामान्य सिद्धान्तों के अतिरिक्त परम्पराएँ भी स्थान-भेद से परिष्कृत होती रहती हैं।<sup>5</sup> ज्यों-ज्यों हम ऊपर की ओर उन्नति करते जाते हैं, नैतिक जीवन गहन होता जाता है।<sup>6</sup> प्रथा के अनुसार प्रचलित नैतिकता एक ऐसी वस्तु है जो सदा उन्नति करती रहती है। जीवन की वैदिक व्यवस्था ज्ञान के लिए

1 शाकरभाष्य, 3 4, 20।

2 शाकरभाष्य, मुण्डकोपनिषद् की प्रस्तावना। सन्यासनिष्ठ ब्रह्मविद्या मोक्षसाधन न कर्म सहितम्।

3 शकर के अनुसार विद्यारण्य (दर्रें, ऐतरेयोपनिषद् पर भाष्य की प्रस्तावना) ने विधिविधायक अर्थान्तरिज्ञानों के विद्वत्सन्ध्यास एवं मुक्त पुरुषों के सन्ध्यास में भेद किया है। इनमें से प्रथम तो ऐच्छिक है और दूसरा विद्या की प्राप्ति के पीछे आता है। पहले प्रकार का सन्ध्यास यदि स्वीकार किया गया तो शास्त्रीय विधि से उसको निभाना चाहिए, दूसरे के लिए कोई नियम-व्यवस्था बाध्य नहीं करती। दर्रें, जीवनमुक्तिविवेक।

4 नापा हि शास्त्र न कारकम्। और भी दर्रें, वृत्तदारण्यक उपनिषद् पर शाकरभाष्य 2, 1, 20।

5 शाकरभाष्य, 1 1, 4।

6 वही।

अनिवार्य सहायक नहीं है। यह तब तक कि ऐसे व्यक्तियों ने भी जिनका उक्त व्यवस्था में अधिकार नहीं था, उच्चतम सत्य को प्राप्त किया है। निर्धन लोग तथा जाति-बहिष्कृत भी प्रार्थना एवं पूजा तथा उपवास और स्वार्थ-त्याग के द्वारा ईश्वर की दया से उद्देश्य तक पहुँच जाते हैं।<sup>1</sup>

ऐसा पुरुष, जो उद्देश्य तक पहुँच गया है, सच्चा ब्राह्मण है, अर्थात् ब्रह्म को जानने वाला है। जिस प्रकार से वह जीवन-निर्वाह करता है, शंकर ने उसका वर्णन किया है और निम्नलिखित वाक्यों को उद्धृत किया है :

“जिसे उच्च वर्ण अथवा नीच वर्ण में जन्म लेनेवाला कोई भी नहीं जानता, न कोई शिक्षित विद्वान् अथवा अशिक्षित की कोटि में जानता है, न कोई जिसे पुण्य कर्मों को करनेवाला और न पापकर्मों के कर्ता-रूप में जानता है, वही यथार्थ में ब्राह्मण है। जो कर्तव्यों में छिपे-छिपे रत रहता है और सर्वथा पूर्ण है उसका समस्त जीवन गुप्त रूप से ही बीतना चाहिए, मानो कि वह दृष्टिहीन, बधिर तथा इन्द्रियो से विहीन है; इस प्रकार यथार्थ ज्ञानी को संसार में से गुजरना चाहिए।”<sup>2</sup>

यह एक ऐसा जीवन है जिसके अन्दर भ्रमता तथा घाग्गि का, पवित्रता तथा आनन्द का भाव है किन्तु केवल चिन्तनशील निष्प्रियता में निमग्न रहना नहीं है। उसके कर्म उसके बन्धन का कारण नहीं बनते। उसका कर्म सामान्य अर्थों में कर्म नहीं है।<sup>3</sup> जहाँ कुछेक मुक्तारत्मा केवल जीवन-धारण के लिए ही (जीवनयात्रार्थम्) ग्यून से ग्यून कर्म करने का प्रत लेते हैं; अन्य व्यक्ति सांसारिक कर्मों में लिप्त हो जाते हैं (लोक-संप्रहार्यम्)<sup>4</sup> मुक्तारत्माओं की इस प्रकार की क्रियाशीलता वैयक्तिक दृष्टिकोण में केन्द्रित नहीं होती<sup>5</sup> और इस प्रकार जीवात्मा को संसारचक्र में बांधनेवाली नहीं मानी जाती।<sup>6</sup> मुक्तारत्मा—जो अपने पुरुषार्थ से मोक्ष प्राप्त करते हैं, संसार-मात्र को अपने दृष्टान्त से मोक्ष का मार्ग निर्देश करते हैं।

1 शांकरभाष्य, 3 : 4, 36-39 ।

2 य न संस्र न घातन्त नाभ्रत न बहुभुतम् ।  
न मुक्त न भुवन्त केद वसिष्त् स ब्राह्मणः ॥  
गूढप्रर्माश्रितो विद्वान् अज्ञातचरित् धरेत् ॥  
अन्यवत् जडवस्थापि सूत्रवन्व मही धरेत् ॥

(शांकरभाष्य, 3, 4, 50, 'द्वयसम्भ सिस्टम आफ दि वेदान्त', बरेजो-अनुवाद, पृष्ठ 144)

3 विदुषः श्रियमाश्रयि कर्म परमाधेतोऽकर्मैव (भववद्गोता पर शांकरभाष्य, 4 : 20) ।

4 भगवद्गीता पर शांकरभाष्य, 4 - 19 ।

5 शांकरभाष्य, 4 - 1, 13 ।

6. "केवल ऐसा ही पुरुष नि सन्देह आत्मज्ञानी है जो जाग्रतवस्था में प्रगाढ निद्रा की अवस्था के समान ईत को नहीं देखता, और यदि देखता भी है तो भी इसे अज्ञत ही की दृष्टि से देखता है; और जो कर्म करते हुए कर्मों के फलों से उन्मुक्त है।" (उपदेवता-हरी, पृष्ठ 45) । "वही पुरुष यथार्थ में जीवन्मुक्त कहा जाता है जो अपने अहम्भाव को कर्म के साथ नहीं जोड़ता और न ही अपने मन के उपर किसी प्रकार का असर होने देता है।" "यथार्थ में जीवन्मुक्त उसे कहा जाता है जो समस्त पदार्थों के साथ धनिष्ठतम संपर्क रखते हुए भी सदा ही शान्त और उदासीन रहता है जैसा कि किसी अन्य व्यक्ति के कार्य में ही एक घाग्गि तथा सन्तोष के भाव से पूर्ण हो।" राम ने वसिष्ठ से प्रश्न किया "मुझे बताइए कि इन दो प्रकार के व्यक्तियों में कौन एक-दूसरे से वेद्य है—वह जो कि संसार में विचरता हुआ भी शान्त रहता है मानो दीर्घकाल की समाधि से अभी उठा हो; अथवा वह

वैदिक निषेधाज्ञाओं और नैतिक नियमों की आवश्यकता ऐसे व्यक्तियों के लिए है जो संसारचक्र में बंधे हुए हैं किन्तु ऐसे पुरुष के जो इच्छा के समस्त वातावरण को पीछे छोड़ देता तथा संसार के भेदों की ओर से मुह मोड़ लेता है उनकी कोई आवश्यकता नहीं रहती।<sup>1</sup> प्रश्न उठाया जाता है कि क्या मुक्तात्मा पुरुष जो चाहे वह कर सकता है? शंकर उत्तर देते हैं कि स्वार्थपूर्ण आसक्ति, जो कर्म प्रेरक है, मुक्तात्मा में विद्यमान नहीं रहती इसलिए वह सर्वथा कोई कर्म नहीं करती।<sup>2</sup> कर्म की उत्पत्ति अविद्या से होती है, इसलिए आत्मा के सत्य ज्ञान के साथ कर्म नहीं रह सकता।<sup>3</sup> जहाँ एक ओर इस प्रकार के समाधान मुक्तात्मा के सम्बन्ध में सब प्रकार के कर्मों का निषेध करते प्रतीत होते हैं वहाँ शंकर के साहित्य में अन्य भी कितने ही वाक्य ऐसे हैं जो प्रतिपादन करते हैं कि मुक्तात्मा जो सब प्रकार की स्वार्थपरक इच्छाओं से परे है अनासक्ति के भाव से कर्म करता है।<sup>4</sup> उसके लिए कुकर्म करना असम्भव है। नैतिक विधान से मुक्ति मोक्ष की अवस्था में एक प्रकार के गौरव का विषय तथा अलंकार (आभूषण) है, ऐसा कहा गया है; किन्तु उक्त अवस्था नैतिक विधान के नियमों का उल्लंघन करने के लिए कोई आभूषण नहीं है। किसी भी अवस्था में उक्त मोक्ष की दशा को नैतिकता की उपेक्षा के लिए प्रोत्साहन न मानना चाहिए। मुक्तात्मा ऊपर उठकर निरपेक्ष परमब्रह्म के साथ एक इस प्रकार के निकट-सम्बन्ध में आ जाता है कि उसके लिए पापकर्म करना असम्भव हो जाता है। यथार्थ में पापकर्म करने के यह सर्वथा अयोग्य हो जाता है। शंकर के उक्त विचार का ईसाई धर्म के स्वेच्छाचारी सम्प्रदाय द्वारा प्रचारित विचार के साथ मिश्रण न करना चाहिए। यह निश्चित सत्य है कि “मुक्तात्मा के सम्मुख कोई उद्देश्य पूरित के लिए शेष नहीं रहता क्योंकि वह सब कुछ प्राप्त कर चुका होता है”,<sup>5</sup> तो भी वह संसार के कल्याण के लिए कर्म करता है। इसके अतिरिक्त, जहाँ एक ओर शंकर का यह मत है कि मुक्तात्मा के लिए नैतिक बन्धन का कुछ अर्थ नहीं है, वे यह नहीं कहते कि वह नैतिक गुणों का परित्याग कर देता है।<sup>6</sup> नैतिक पूर्णता नैतिकता का अन्त नहीं, अपितु नैतिक व्यक्तित्व का ही अन्त करती है। सदाचार के नियमों का महत्त्व उसी समय तक रहता है जब तक हम अपने अन्त स्थ पशुभाव के साथ ऊपर उठने के लिए

जो जगत् के किसी एकान्त कोने में समाधि लगा ले और उसी में बँधा रहे?” गुरु वसिष्ठ ने उत्तर में कहा ‘समाधि केवल उस अन्तरिक शान्ति का नाम है जो इस संसार तथा उन गुणों को, जो इस संसार की सृष्टि के कारण हैं, अनात्म रूप में जानकर प्राप्त होती है। इस प्रसादगुणयुक्त शान्ति को अपने अन्दर से इस निश्चय के साथ प्राप्त कर लेने पर कि ‘भुजे पदार्थ से कुछ प्रयोजन नहीं है, योगी चाहे तो संसार में रहे, चाहे अपने ही संसार से विरत करके समाधिसुख ही जाए। हे राम! शीतों ही एक समान कर्म-प्राणकारी है यदि इच्छास्वी अग्नि उनके अपने अन्दर टण्डी हो गई है’ (योगवाशिष्ठ, जीवन्मुक्तिनिवेद्य में उद्धृत 1 और 4)।

1 तुलना करें, निर्वैगुण्ये पवि विचरता को विधि को निषेध ?

2 न च नियोगाभावात् सम्यग्दर्शिनो यथेष्टचेष्टाप्रसंगः सर्वज्ञाभिमानस्यैव प्रवर्तकत्वात् अभिमानाभावाच्च सम्यग्दर्शनम्. (शंकरभाष्य, 2, 3, 48)।

3 देखें शंकरभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद् प्रस्तावना।

4 भगवद्गीता पर शंकरभाष्य, 4 : 21।

5 भगवद्गीता पर शंकरभाष्य, 5।

6 सुरेश्वर कहता है “ऐसे पुरुष के लिए, जिसके अन्दर सर्वोपरि ब्रह्म का साक्षात्कार उदय होता है, अद्वैत तथा अन्य गुण एक प्रकार से स्वभाव रूप बन जाते हैं, जिसके लिए किसी प्रयत्न की आवश्यकता नहीं। अब के ऐसे गुण नहीं रहते जिनको प्राप्त करने के लिए इच्छापूर्वक प्रयत्न करना पड़े” (नैपथ्यसिद्धि, 4 : 69)।



सघर्ष करते रहते हैं। जब कभी बुरे मार्ग पर जाने का भय हो तो वे हमें यथोचित मार्ग पर चलाने में सहायक होते हैं। जिस प्रकार हत्या तथा चोरी आदि के समान अपराधों के सम्बन्ध में बनाए गए नियमों का विधान एक सम्यक् सुशिक्षित पुरुष के लिए नहीं है, उसी प्रकार धर्मात्मा पुरुष परम्परागत नैतिकता के नियमों से बंधा हुआ नहीं है।

#### 41 शंकर के नीतिशास्त्र पर किए गए कुछ आरोपों पर विचार

शंकर के नैतिक विचार अत्यधिक आलोचना के विषय रहे हैं और इसलिए हम उनमें से अनेक आरोपों पर यहां विचार करेंगे।<sup>1</sup> यदि समस्त अस्तित्व रूप जगत् ब्रह्म है तथा अनेकत्व विनिष्ट जगत् केवल आभासमात्र है तो फिर पुण्य व पाप में कोई वास्तविक भेद नहीं हो सकता। यदि जगत् केवल छाया-मात्र है तो पाप छाया से भी मृत्यु है। तब भी क्यों न मनुष्य पाप के साथ क्रीड़ा करके पाप का आनन्द भोगे, क्योंकि वे सब भी तो छायामात्र हैं। ऐसी अवस्था में यदि हम जगती पशुओं से मुक्त करने: हम जीवन-रूप स्वप्न में धर्म के अन्वेषण के लिए अपने हितों का स्वार्थत्याग करें तो हमें क्या साम होगा? यदि नैतिक भेद प्रामाणिक है तो जीवन भी यथार्थ है। यदि जीवन धर्मयार्थ है तो वे भी प्रामाणिक नहीं। उक्त सब प्रकार के आरोप स्वयं निरर्थक सिद्ध हो जाते हैं यदि हम संसार के केवल भ्रान्तिभूत स्वरूप को अस्वीकार कर दें। धर्म और अधर्म का नैतिक महत्त्व सर्वोपरि उद्देश्य के दृष्टिकोण से ही है।

जीवात्मा तथा ब्रह्म का आध्यात्मिक एकरव मान लेने पर, यह कहा जाता है कि नीतिशास्त्र के आदेश-पत्र के लिए फिर कोई स्थान नहीं रह जाता। यदि ब्रह्म ही सब कुछ है तो फिर नैतिक पुरुषार्थ की कोई आवश्यकता नहीं। इस आरोप का आधार यथार्थता और जीवन के मध्य भेद न करने से तथा नित्य और लौकिक के मन्दर भेद न करने से उत्पन्न होता है। शंकर ने यह कभी नहीं कहा कि लौकिक बटनाओं की निदिबन्ध रूप में अपूर्ण तथा दोषयुक्त भृंशला तथा शय एवं अकाल ब्रह्म एक ही हैं। ब्रह्म की एकता का आध्यात्मिक सत्य लौकिक व्यवहार के स्तर पर किमी भी प्रकार से नैतिक भेदों की यथार्थता के ऊपर प्रभाव नहीं डाल सकता। शंकर कहते हैं: "अग्नि एक ही है तो भी हम उसी अग्नि से बचते हैं जिसमें शत्रु को जलाकर भस्मसात् किया है, अन्य किसी अग्नि से नहीं; इसी प्रकार सूर्य भी एक ही है तो भी हम उसके प्रकाश के केवल उम भाग से बचते हैं जो अपवित्र स्थानों के ऊपर पड़ता है किन्तु उस भाग से नहीं जो पवित्र स्थानों को प्रकाशित करता है। मिट्टी की कुछ वस्तुओं की हम कामना करते हैं, जैसे हीरे तथा पत्थर आदि, जब कि अन्य वस्तुओं से जो उन्हींके सामान मिट्टी से बनी हैं जैसे मृत् शरीर आदि से हम दूर भागते हैं।"<sup>2</sup> ठीक इसी प्रकार यद्यपि परमार्थरूप में सब वस्तुएँ ब्रह्म ही हैं तो भी उनमें से कुछ वस्तुएँ ऐसी हैं जिनका हम त्याग करते तथा अन्य ऐसी हैं जिनकी हम कामना करते हैं। "मैं ब्रह्म हूँ" (अहं ब्रह्मास्मि) इस कथन का तात्पर्य यह नहीं है कि त्रिधा-शील आत्मा का परमार्थरूप ब्रह्म के साथ सीधा तादात्म्य है,<sup>3</sup> किन्तु उन मिथ्या उपा-

1. मरुत वेदान्त के नीतिशास्त्र की तीव्र आलोचना के लिए तथा द्रुमन के उस नीतिशास्त्र के पुनः सूत्रीकरण के लिए देखें, प्रोफेसर होम का लेख, 'बदलत एण्ड एथिक्स' जो महात्म विन्चियन डालेजिंग्टन, दिसम्बर 1916 में प्रकाशित हुआ है।

2. शाररभाष्य, 2. 3, 48।

3. मुख्यसामानाधिकरण्य।

धियो के दूर हो जाने पर, जो यथार्थरूप आत्मा अवशिष्ट रहती है उनका परस्पर तादात्म्य भाव है।<sup>1</sup> नैतिक समस्या इसलिए खड़ी होती है कि आत्मा के अनन्त रूप तथा उसके सीमावद्ध चोले में, जो इसने स्वयं धारण किया है, निरन्तर सघर्ष होता रहता है। वस्तुतः मनुष्य की स्वाभाविक दशा है तो अखण्डता की ही, किन्तु वर्तमान भ्रष्टता की अवस्था उपाधियों के बल से उक्त दशा से पतन हो जाने के कारण है।<sup>2</sup> अपूर्णता के साथ हमारे सघर्ष का कुछ अर्थ नहीं होगा, यदि हम ऐसे दृष्टिकोण तक उठ सके जिससे हम यथार्थ सत्ता का दर्शन करते हैं। यह सघर्ष तब तक बराबर चलता ही रहेगा जब तक कि अनन्त से पृथक्त्व का सर्वथा ही उच्छेद नहीं कर दिया जाता। जब तक सीमित आत्मा यह नहीं जान लेती कि वह ब्रह्म है, वह अपने अन्दर ही वेचन रहती है तथा अपने आदिनिवास तक पहुँचने के लिए तड़पती रहती है। हम चूँकि परिमित शक्ति वाले कर्ता हैं इसलिए हमारे अपने निश्चित कर्तव्य तथा गन्तव्य स्थान है। प्रत्येक व्यक्ति अपने कर्म का उत्तरदाता स्वयं है और किसी एक व्यक्ति द्वारा किए गए कर्म को कोई दूसरा व्यक्ति पूरा नहीं कर सकता।<sup>3</sup>

शाकर के नीतिशास्त्र को बुद्धिपरक कहा जाता है, क्योंकि अविद्या अथवा अभेद ही बन्धन का कारण है।<sup>4</sup> जीवन का मिथ्याज्ञान ही समस्त अनुभव तथा क्रियाशीलता का आधार है; सम्यक् ज्ञान अथवा एकत्व का ज्ञान ही हमें मोक्ष की ओर ले जाता है।<sup>5</sup> चूँकि सर्वोच्च आत्मा तथा जीवात्मा के अन्दर भेद मिथ्या ज्ञान में है,<sup>6</sup> हम सत्य ज्ञान के द्वारा ही इससे मुक्त हो सकते हैं। इस सबसे एक व्यक्ति यह विश्वास करने लगता है कि मोक्ष केवल आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि का ही परिणाम है, नैतिक पूर्णता का परिणाम नहीं। ब्रह्मसूत्र अद्वैत वेदान्त की इस विशिष्टता को इसके 'भूलभूत अभाव' का नाम देता है। वह कहता है "वेदान्त ठीक ही सत् के अपने अन्दर के सत्य ज्ञान को, अर्थात् हमारी अपनी ही आत्मा को एकमात्र स्रोत मानता है जिसके द्वारा हम सत्य ज्ञान तक पहुँच सकते हैं, किन्तु यह भूल से ऐसी आकृति में आकर ठहर जाता है जिसमें यह साक्षात् हमारे चैतन्य को एक ज्ञाता के रूप में उचिकर हो सकता है, यहाँ तक कि चाहे हम समस्त बौद्धिक सामग्री को पृथक् कर देने पर भी अर्थात् लौकिक जगत् इसे अनात्म के साथ सम्बद्ध कर दे, ठीक वैसे कि यह सर्वथा उचित रूप में सर्वोच्च आत्मा का निबाम, डेकार्टे की भाँति, मस्तिष्क को नहीं अपितु हृदय देव को संकेत करता है।<sup>7</sup> यदि एकाकी तथा एकमात्र सत्ता, अर्थात् ब्रह्म, पहले से ही पूर्ण तथा निर्दोष है और हमें इसके अतिरिक्त और कुछ करने को नहीं है कि इसकी यथार्थता की स्वीकार करें तथा अन्य सब वस्तुओं

1 कथासामान्याधिकरण्य ।

2 एतद्वाट पृथक्ता हे मनुष्य को इसके क्या लाभ कि यदि वह राजा होकर भी अपने राजा हीन का ज्ञान नहीं रखता ?" स्वर्ग का राज्य एक छिना हुआ क्षेत्र है ।

3 शाकरभाष्य, 3 3 53 । और भी देखें 3 2, 9 ।

4 शाकरभाष्य, 2 3, 48 ।

5 शाकरभाष्य, 1 2—8 । और भी देखें, 3 2, 25 और 4 2 8, शाकरभाष्य 1 3, 19 ।

6 मिथ्याज्ञानरूप एव जीवपरमेश्वरयोर्भेदो न वस्तुकृत (शाकरभाष्य, 1 3, 19) । देखें, रीशपाद की कान्ति पर भाव रभाष्य, प्रस्तावना ।

7 तुलना करें ज्ञान बिना मोक्षो न सिद्धयति (आत्मबोध) । विवेकाविवेकमात्रेणैव (शाकर भाष्य 1 3 19) । और भी देखें अपरोक्षानुभूति, पृष्ठ 14 ।

8 ब्रह्मसूत्र सिस्टम आफ दि वेदान्त, अग्रजी-अनुवाद, पृष्ठ 59 ।

की यथायंता का निषेध करें, तो फिर नैतिक कर्म के लिए किसी प्रकार की भी प्रेरणा नहीं रह जाती। यदि अनित्यता के दोषों से बचने का एकमात्र उपाय उनका निषेध कर देना ही है तब फिर किसी गम्भीर नीतिशास्त्र के लिए कोई स्थान नहीं रहता। हमें द्वेष-भाव को दमन करने अथवा अपने स्वभाव में परिवर्तन करने के लिए तत्पर होने की आवश्यकता नहीं। किन्तु हमें स्मरण रखना होगा कि अविद्या, यद्यपि यह प्रधानतः एक तांत्रिक विचार है, तो भी संसार की अब्यात्मविद्या में जीवन की सम्पूर्ण मनः स्थिति का चोन्क है। "अविद्या एक प्रकार का अभिमान है कि 'मैं' शरीर रूपी हूँ। इसलिए शरीर की पूजा उपजती है, जो 'राग' है, और इसको तुच्छ समझना ही द्वेष है, इसको चोट लगने के विचार भय-आदि को उत्पन्न करते हैं" आदि-आदि।<sup>1</sup> भिव्याज्ञान समस्त स्वार्थपरक इच्छा तथा क्रियाशीलता का आधार है।<sup>2</sup> अविद्या सीमित जीवात्मा का प्रतिबन्ध है जो उसे इच्छा और सर्पण का जीवन व्यतीत करने के लिए बाध्य करती है और जो इस कारण से है कि वह ब्रह्म के साथ एकत्व के विषय में अज्ञान रखता है। चरित्र के दोष न केवल मूर्खता तथा भूल हैं चरन् इच्छा शक्ति का विपर्यास भी है तथा ईश्वर की वाणी का उल्लंघन है। शंकर बार-बार एक समस्त पद 'अविद्याकामकर्म' का प्रयोग करते हैं,<sup>3</sup> जिसमें अविद्या से अभिप्राय है बोध-सम्बन्ध भूल, जिसके कारण जीवात्माओं की विविधता को यथायं मान लिया जाता है;<sup>4</sup> काम से अभिप्राय है प्रमेय विषय के प्रति भावुकतापूर्ण प्रतिक्रिया और कर्म से अभिप्राय है, इसे प्राप्त करने अथवा छोड़ने के लिए क्रियात्मक चेष्टा। यही समूचा विचारक्रम व्यक्तित्वभावपूर्ण कर्म का है जो यथायं और यथायं के अममजस में जड़ जमाए हुए है और इसीसे संसार की नींव पड़ती है।<sup>5</sup> कर्म की उत्पत्ति अविद्या से है, और कर्म काम का परिणाम है। मोक्ष की अवस्था में भूल का निवारण, सत्य सकल्यों की फिर से प्राप्ति तथा सब प्रकार के स्वार्थमय प्रयत्नों का दमन रहता है।<sup>6</sup> नैतिक जीवन के अनुशासन में स्वार्थपरक कार्यकलाप का दमन, सत्य कामनाओं का विकाम और लौकिक व्यक्तित्व के भाव पर विजय सम्मिलित है। जब तक अन्तिम कार्य सम्पन्न नहीं होता तब तक हमारे स्वरूप में पूर्णता नहीं आ सकती। हम अपने काम का दमन कर सकते हैं, हम जगत के कल्याण के लिए भी कर्म कर सकते हैं किन्तु फिर भी इसकी ओर सर्वथा निश्चिन्त नहीं हो सकते कि जीवन के किसी अन्य क्षण में हम असत्य इच्छा अथवा स्वार्थपूर्ण कर्म करने के प्रलोभन का कभी शिकार न होंगे; निश्चय ही जब तक हम उत्सुकतापूर्ण इच्छा तथा तुच्छ अहंकार के मूल का सर्वथा ही उच्छेदन तथा अविद्या का लीप नहीं कर देंगे हम निश्चिन्त नहीं हो सकते कि हम कभी सत्यप्रकाश के व्यक्तित्वहीन मनोभाव को प्राप्त कर सकेंगे। नैतिक पुण्य संयोगवशा उदासीन होता

1 देहादिव्यतात्मस्वहृत्तमोत्यात्मबुद्धिरविद्याः ततस्तत्पूजनादी रायः, तत्परिभवादी द्वेषः, तदुच्छेददर्शनाद् भयम्, इत्यादि शांकरभाष्य, 1 : 3, 2)।

2 शांकरभाष्य, केनोपनिषद् पर प्रस्तावना, संसारबीजम् अज्ञान काम-व्यंभृत्कारणम्। आगे कहा गया है - "अविद्याकामकर्मलक्षण संसारबीजम्" (केनोपनिषद् पर शांकरभाष्य 4 : 9)।

3 मुण्डकोपनिषद् पर, शांकरभाष्य, 3 : 1, 1।

4 अविद्यावन्निपुण लोकाग्रिमिदं जीवभेदम् (शांकरभाष्य, 2 : 1, 14; 1 : 3, 19)।

5 अनात्मदर्शिनो ह्यनात्मविषय कायः; कामयमानश्च करोति कर्माणि; ततस्तत्कनोप-भोगाय शरीराद् उपादानवशात्, संसारः (शांकरभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद्, 1 : 11)।

6 सर्ववामनाक्षय सर्वकामविनाशन सर्वकर्मप्रवित्तयम्।

है, किन्तु सन्तपुस्य सदा अपने सत्य-प्रकाश के बल पर उदासीन है।<sup>1</sup>

शकर परोक्ष ज्ञान तथा अपरोक्ष ज्ञान अर्थात् अनुभव मे भेद करते है। परोक्ष ज्ञान तर्क के द्वारा प्राप्त वह ज्ञान है जिसे हम पुस्तको तथा शिक्षको से प्राप्त करते हैं; अर्थात् सर्वोपरि आत्मा तथा जीवात्मा एक है। अपरोक्ष ज्ञान एक ऋषि का अनुभव है जिसने अपने पृथक्त्व के भाव को सदा के लिए त्याग दिया हे और सर्वोपरि आत्मा के साथ अपने एकत्व का साक्षात्कार कर लिया है।<sup>2</sup> शकर हमे वतलाते हैं कि परोक्ष ज्ञान हमे दन्धन से छुडाने मे असमर्थ है। बृहदारण्यक उपनिषद् पर भाष्य करते हुए<sup>3</sup> शकर कहते हैं कि मनुष्य क्रमशः केवल पाण्डित्य की दशा से वाल्यकाल की सरलता की ओर उठना चाहिए<sup>4</sup> और उससे मौन धारण किए मुनि की दशा को, और सबसे अन्त मे एक सच्चे ब्राह्मण की दशा तक उठने का प्रयत्न करना चाहिए, जो भाव-रूप मे भी अपनी समस्त सम्पत्ति तथा सुखो को, जो ब्रह्म से भिन्न है और जो हमे फिर से दासत्व मे घसीट सकते हैं, त्याग देता है। अद्वैत दोनो ही है, अर्थात् दर्शन तथा धर्म। ज्ञान के प्रकाश का परिणाम साक्षात् तथा निरिचत अनुभव है।<sup>5</sup> यह किसी दूरस्थ आदर्श की खोज नही है।

उसी भाव से यह भी माना गया है कि आध्यात्मिक साक्षात्कार के लिए चित्त-शुद्धि भी पूर्व रूप मे आवश्यक है। इसके लिए सत्त्व गुण की अधिकाधिक प्रधानता तथा रजोगुण एव तमोगुण का दमन होना चाहिए, इसका सम्पादन अनावित भाव से कर्म करने तथा योगान्यासादि के द्वारा होता है। यह नैतिकता का अतिरुमण नही करता किन्तु उसका सेकेत करता है। 'जब और जिस किसी के के लिए व्यक्तिगत अहंभाव के विचार का जो 'मैं' अथवा 'अह' शब्द से सूचित होता है, और वैयक्तिक सम्पत्ति का, जो 'मेरी' (मम) शब्द से सूचित होती है, यथार्थ प्रतीत होना समाप्त हो जाता है, तब वह 'आत्मा' को जाननेवाला होता है।'<sup>6</sup> जब तक स्वार्थपरक इच्छा (काम) का दमन नही होता तब तक अविद्या का मूलोच्छेद नही हो सकता। ज्ञान शब्द का प्रयोग अंग्रेजी के 'नॉलेज' शब्द की अपेक्षा अधिक व्यापक अर्थों मे होता है। यह सत्य-ज्ञान है, अर्थात् जीवन का सर्वोच्च विस्तार है।<sup>7</sup> यह किसी प्रचलित दृष्टि की स्वीकृति नही है किन्तु एक सजीव अनुभव

1 देखे, पोफेसर हिरियन्ना का अत्यन्त सुझावपूर्ण लेख इस प्रश्न के ऊपर, प्रोसीडिंग्स आफ दि इण्डियन ओरियण्टल कांफ्रेंस, पूना, खण्ड 2 मे प्रकाशित। सत्यज्ञान तय सौन्दर्य सम्बन्धी आनन्द के अन्तर जो भेद है उसके विषय मे कहते हुए वे लिखते हैं 'शकर के अन्दो मे काम व कर्म की सदा बार बार आनेवाली श्रुतिला अथवा रुचि और क्रियाशीलता ही जीवन का निर्माण करते हैं। काम और कर्म का निष्कासन, जब कि उनका कारण अविद्या गुप्त रूप मे निरन्तर दनी रहती है, सौन्दर्य रूप मनोवृत्ति का लक्षण है। अविद्या का त्याग इस अन्तर्लान अवस्था मे भी सग्त भी मनोवृत्ति का लक्षण है।' (पृष्ठ 241)।

2 तुलना करें, बराहोपनिषद् •

अस्ति ब्रह्मो ऽस्ति चेद्वेद परोक्षज्ञानमेव तत् ।

अह श्रुतो ऽस्ति चेद्वेद साक्षात्कार स उच्यते ॥

3 3 8 10। छान्दोग्योपनिषद् भी देखें, 4 1, 7।

4. तुलना करें, सेण्ट मैथ्यू, 18 3।

5. अनुभवाद्भु एव च विद्याफल न क्रियाफलवत् कालान्तरभावि (शाकरभाष्य, 3 4, 15)।

6 उपदेशसाहस्री, 14 29। और भी देखें 14 141। और भी देखें, केन उपनिषद् पर शाकरभाष्य प्रस्तावना।

7 देखें प्लेटो 'टाइमियस', पृष्ठ 90, अरस्तू 'निकोमैकियन एथिक्स' 10 7।

है जिसका बुद्धि के द्वारा ग्रहण केवलमात्र बाह्य प्रतीक है। शंकर की दृष्टि में अमूर्त एवं भावात्मक प्रज्ञा का कुछ विशेष महत्त्व नहीं है। उनके अनुसार इस विषय का ज्ञान कि केवल बुद्धि ही पर्याप्त नहीं है, सबसे उच्च ज्ञान है। यह सत्य है कि अविद्या का नाश लक्ष्य है; किन्तु केवल इसकी यथार्थता का निषेध करने से ही हम अविद्या से मुक्त नहीं हो सकते। केवल ब्रह्म का एक कल्पनात्मक विचार रखने से ही यह नहीं कहा जा सकता कि हम ब्रह्म को जान गए। नित्य के अन्दर मूलरूप में अपने विद्यमान रहने का आध्यात्मिक साक्षात्कार ही ब्रह्मज्ञान है और यही स्थिर निधि है तथा हमारे अपने यथार्थ मत् या एक अक्षर है।

कहा जाता है कि शंकर के दर्शन की यह एक निर्वलता है कि वह नैतिक गुणों के महत्त्व को परमार्थ रूप में यथार्थ नहीं मानता। नैतिक भेदों का तभी तक कुछ महत्त्व है जब तक हम अपने अहम्भाव को उस समस्त जगत् से पृथक् रूप में लक्षित करते हैं जो अपने शरीर से बाह्य दैहिक सत्ता रखता है और अपने काल-सम्बन्धी अनुभव से परे है। नैतिक जगत् का सम्बन्ध, जो अपने सदस्यों के पृथक्त्व तथा स्वातन्त्र्य को स्वतःसिद्ध मान लेता है लौकिक जगत् के साथ है। ऐसे कर्तव्य जिनका पालन करना आवश्यक है तथा ऐसे अधिकार जो पूरे होने चाहिए दोनों ही एक समान मनुष्यों के वैयक्तिक व्यवहार हैं। कर्तव्य और अधिकार परिमित शक्ति वाले जीवात्माओं की स्वतन्त्रता की कल्पना के ऊपर आश्रित हैं। जब तक हम वैयक्तिक नैतिकता के दृष्टिकोण को अपनाए हुए हैं, हम सामाजिक जगत् में हैं जिसमें सकट भी हैं और कठिनाइयाँ भी हैं। वैयक्तिक दृष्टिकोण में क्रमशः सुधार ही नैतिक उन्नति है और जब यह सुधार पूर्णता तक पहुँच जाता है, नैतिक अपने रूप में निःशेष हो जाता है। और जब तक नैतिक विद्यमान है तब तक आदर्श अप्राप्त ही रहता है। नैतिकता के अन्त का तात्पर्य है अपने को निजी व्यक्तित्व के ऊपर उठाकर अगरीरी विदवात्मा के साथ एकत्व प्राप्त कर लेना। किन्तु जब तक नैतिक विषय के साथ लेखमात्र भी व्यक्तित्व का भाव लगा रहेगा, यह ऊपर उठना केवल आशिक ही है। सान्त का आश्रय लेकर अनन्त के साथ एकत्व प्राप्त करना स्पष्टतया एक अनम्भव कार्य है। आदर्श की प्राप्ति के लिए हमें नैतिक जीवन के भी परे जाना होगा और ऐसे आध्यात्मिक साक्षात्कार तक उठना होगा जो सीमित संपर्क तथा पुद्गलार्थ के जीवन से अतीत है। इस प्रकार शंकर बार-बार बलपूर्वक कहते हैं कि नैतिक सदाचार और सीमित शक्ति का पुरुषार्थ जहाँ तक पूर्णता के आदर्श का सम्बन्ध है अपर्याप्त है। कर्म हमें मोक्ष की ओर नहीं ले जा सकता। सान्त को अपनी मान्यता से ऊपर उठने की आवश्यकता है। अविद्या के ऊपर, जो समस्त सीमित जीवन का आधार है, विजय पाना अत्यावश्यक है। सर्वोपरि आत्मा के साथ अपने एकत्व को पहचानने के लिए हमें संसार-चक्र, अज्ञान, आमन्त्रित तथा कर्म (अविद्याकामकर्म) का उच्छेद करना है। हम कितने भी नैतिक क्यों न हों, जब तक केवल सदाचार हमें सान्त जगत् से परे नहीं ले जा सकता और अविद्या की रुकावटों को दूर नहीं करता, तब तक पूर्णता हमसे परे है। इस प्रकार शंकर का तर्क है कि हम कितना पुरुषार्थ भी क्यों न करें मोक्ष को प्राप्त नहीं कर सकते; क्योंकि सब प्रकार का कर्म, चाहे वह वैदिक क्रियाकलाप का पालन हो अथवा ईश्वरभक्ति हो, सान्त को सान्त रूप में ही स्थिर रखता है और हमें संसार में लिप्त रखता है अथवा अनन्त की प्राप्ति के लिए परिमित शक्तिवाले जीवात्मा का यह संपर्क बहुत समय तक रहेगा जिसका कहीं अन्त नहीं है। इस निरन्तर घूमने वाले संसार-चक्र में मुक्ति केवल ज्ञान के द्वारा ही प्राप्त होती है अथवा ऐसी अन्तर्दृष्टि के द्वारा, जो हमें

अपने व्यक्तित्व से ऊपर उठाकर अनन्त के साथ एकत्व प्राप्त करा दे।<sup>1</sup> नैतिकता का स्वरूप विकास का है और इसलिए वह सत्य ज्ञान की प्राप्ति नहीं करा सकती, क्योंकि सत्य स्वतः सत् है। यदि नैतिक उन्नति मनुष्य के जीवन की मुख्य विशेषता है तो ऐसी कोई अवस्था न होगी कि जब वह यह कह सके कि उसने उद्देश्य की प्राप्ति कर ली और अपने स्वरूप को प्राप्त कर लिया। यदि ईश्वर मनुष्य का स्वरूप है, तब नैतिक उन्नति का कुछ मतलब ही नहीं है विशेषतः जब कि मनुष्य यह कह सकता है कि 'मैं ईश्वर हूँ।' ऐसा मनुष्य जो नैतिक नियमों के अनुकूल कार्य करता है यह अनुभव नहीं कर सकता कि उसने अपनी आत्मा के यथार्थ स्वरूप को जान लिया। यदि नैतिक जीवन ही सब-कुछ होता तो अत्यन्त वैभवशाली जीवन एक निरर्थक वस्तु समझी जाती, प्रेम एक क्षणभंगुर भ्रान्तिरूप होता और सुख सदा ही पीछे हटने वाला लक्ष्य बन जाता। संत पाल<sup>2</sup> आग्रह-पूर्वक कहते हैं कि विधान (कानून) के द्वारा मोक्ष-प्राप्ति असम्भव है। हम चाहे जो कुछ भी कर किन्तु जब तक हम अपनी स्वार्थपरता को सर्वथा नहीं छोड़ देते, हम त्राण नहीं पा सकते। हम अपने स्वार्थ की प्रेरणा से प्रेरित होकर भी नैतिक विधान की पूर्ति कर सकते हैं, किन्तु इसका अधिक नैतिक महत्त्व न होगा। अपनी पापपूर्ण प्रकृति से मुक्त होने के लिए, जिसे शंकर अविद्या के नाम से पुकारते हैं, संत पाल कहते हैं कि श्रद्धा व विश्वास की आवश्यकता है, और शंकर के मत में ज्ञान की आवश्यकता है, क्योंकि एकमात्र वही हमें अपनी सीमितता से एव पाप से ऊपर उठा सकता है। मुक्ति अन्वेषणा अथवा रचना का प्रश्न नहीं है, वरन् तथ्य के प्रकाशन अथवा अनावरण का विषय है। नैतिकता का सम्बन्ध सदा ही किसी ऐसी वस्तु से होता है; जा उससे परे है, किन्तु ज्ञान अथवा केवल मात्र दर्शन अथवा साक्षात्कार अपने-आप में पूर्ण है। इसमें कोई त्रुटि नहीं और न इसका कोई लक्ष्य अथवा प्रयोजन है। श्रुति की घोषणा है कि स्वतःसिद्ध नित्य मोक्ष कर्म के द्वारा प्राप्त नहीं किया जा सकता।<sup>3</sup>

यदि हम व्याख्या की इस निर्दोष धार्मिक व्यवस्था को याद रखें कि किसी धार्मिक मन्त्र का यथार्थ तात्पर्य जानने के लिए सबसे उत्तम मार्ग यह है कि जिन पाखण्ड-धर्मों का वह निराकार करना चाहता है उनपर विचार किया जाए, तो हम इस विषय के

1. स्वर्गीय प्रोफेसर बोसेवेट की इस प्रश्न के विषय में सम्मति (शंकर की सम्मति के सदृश है, और श्रद्धा के द्वारा औचित्य की उनके द्वारा की गई व्याख्या ज्ञान-मार्ग से मोक्ष-प्राप्ति के सम्बन्ध में शंकर के विचार के समान है। तुलना करें, "हम श्रद्धा ही के बल पर पूर्ण इकाई के समान हैं, कर्मों के द्वारा नहीं। यहा हमारी अपूर्णता नष्ट हो जाती है। यही 'मोक्षदायक अनुभवों' का तात्पर्य है। हम अपने को विश्व की ऊर्जा के ऊपर छोड़ देते हैं और उसके साथ एकत्व के भाव में एक प्रकार की पूर्णता पाते हैं जो हम सीमित क्षमतिवाले कर्त्तव्यों के लिए आरम्भविरोधी है" (दि मीटिंग थाफ एनसट्रीम्स इन कटपरेरी फिलासफी, पृष्ठ 173)। और भी देखें 'माइड', न्यायसूत्र, पृष्ठ 30, पृष्ठ 98।

2. 'एपिसल टू दि रोगन्ध,' 3, 8, 10, 13, और 'दि एपिसल टू दि ग्लेंडियन्स,' 2 और 3।

3 "नास्त्यकृतं कृतेन।" शंकर ने इसका भाष्य यो किया है—अकृतो मोक्ष. कृतेन कर्मणा नास्तीति। और भी देखें, शाबरभाष्य तैत्तिरीय उपनिषद् पर, प्रस्तावना। आगे चलकर: "अमं वह है जिनको करने का विधान विद्यमान वस्तुओं के स्वभाव से भिन्न रूप में और किसी व्यक्ति के चित्त के ऊपर आश्रित रूप में किया गया हो।" ज्ञान प्रमाणों के द्वारा प्राप्त होता है (प्रमाणजन्यम्) जिनके विषय समार की विद्यमान वस्तुएँ हैं और ज्ञान सर्वथा उन वस्तुओं के ऊपर ही निर्भर है (वस्तुतन्त्रम्) न कि वैदिक कर्मों या मनुष्य के चित्त पर" (शांकरभाष्य, I, J, 4)। और भी देखें, शांकरभाष्य, 4, 22। माध्यमिक लोग ज्ञान की सामग्री (ज्ञानसम्भार) को नितान्त म्वातन्त्र्य (धर्मताय) को प्राप्त करने वाला मानते हैं किन्तु पुण्य की सामग्री (पुण्यसम्भार) को आनन्दमय देह (सभोगकाय) को प्राप्त करनेवाला मानते हैं (माध्यमिकावतार, 3 : 12)। देखें, कीथ : युधिष्ठि फिलासफी, पृष्ठ 277।

महत्त्व को समझ सकेंगे कि पूर्णता के लिए, अन्तिम लक्ष्य तक पहुंचने के लिए, धर्ममार्ग की विकसतता पर अंकर ने क्यों अनावश्यक रूप में बल दिया है। उन्होंने अनुभव किया कि मोक्षमार्ग को तेज धोषणा करते हुए कर्मपथ के धनुष को आवश्यकता में अधिक भूखा दिया कि केवल कर्मकाण्डपरक क्रियाकलाप हमारी आत्मा को मोक्ष प्राप्त कराने के लिए पर्याप्त है। इसलिए अंकर ने जो मोक्ष-प्राप्ति के लिए कर्मों को अपर्याप्त बताया, वह यौमासबो के द्वारा वैदिक क्रियाकलाप के ऊपर जो अतिशयोक्तिपूर्ण बल दिया गया था उसकी प्रतिक्रिया थी। अन्तिम मोक्ष अज्ञान के निवारण के अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं है। "उच्चतम सत्ता की प्राप्ति केवल-मात्र अविद्या को दूर करना ही है।" "ब्रह्म के स्वरूप के विषय में जो अज्ञान है उसके दूर हो जाने पर जीवात्मा अपने निजी स्वरूप में अवस्थित होता है और सर्वश्रेष्ठ लक्ष्य को प्राप्त कर लेता है।" "ब्रह्म का ज्ञान किसी ऐसी नई वस्तु को प्राप्त करना नहीं है जो हमारे पास नहीं थी वरन् अपने उस सत्यस्वरूप को पहचान लेना है जिसमें हम पहले अनभिज्ञ थे। अविद्या का नाश हो जाने पर विद्या स्वयं प्रकाश देती है, ठीक जिस प्रकार एक रस्ती के टुकड़े का उम समय धयायं ज्ञान हो जाता है जब कि 'यह हांप है' इस प्रकार का मिथ्या विचार खण्डित हो जाता है।" केवल-मात्र कर्म, जिसके कार्य जणमंगूर घटनाएँ हैं, हमें नित्य मोक्ष की ओर एक लक्ष्य है, प्राप्ति नहीं करा सकता। कर्म अविद्या का नाश नहीं कर सकता, क्योंकि दोनों परस्पर एक-दूसरे के प्रतिद्वन्धी नहीं हैं। जब कहा जाता है, कि ज्ञान कर्म का पूर्वगामी है तो यह वह उच्चतम आध्यात्मिक दृष्टि का ज्ञान नहीं है, किन्तु किसी न किसी विषय का बाह्य ज्ञान है। कर्म सदा किसी इच्छा की पूर्ति के लिए किया जाता है। मोक्ष इच्छा की उपस्थिति के साथ संगति नहीं रखता। जब तक कोई व्यक्ति अपने कर्तृत्व में विश्वास न रखे तथा अपने को प्रेमय विषय से भिन्न न समझे, तब तक कर्म का कुछ अर्थ है ही नहीं।<sup>15</sup> किन्तु जब तक ये भेद बने हैं, मोक्ष की प्राप्ति नहीं हो सकती। "भेद के दर्शन से मोक्ष असम्भव है और कर्म भेद के दर्शन के बिना अनसम्भव है।"<sup>16</sup> ऐसी आज्ञा की जाती है कि कर्मों का अग्रलिखित से से कोई-न कोई परिणाम होगा चाहिए। "एक नई वस्तु की उत्पत्ति, अवस्था में परिवर्तन (विकार) सत्कार और क्षति" मोक्ष इनमें से किसी एक श्रेणी में भी नहीं जाता।<sup>17</sup> कर्म का महत्त्व साध-सज्जा तैयार करने में है। किन्तु यह एक आंशिक विचार पर आश्रित है और इसलिए अपने-आपमें यह अन्तिम लक्ष्य की प्राप्ति नहीं करा सकता। ज्ञान अथवा आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि ही मोक्ष का साधन है।<sup>18</sup> इस तथ्य के ऊपर सभी-कभी शंकर अनावश्यक रूप में बल देते हैं। "यह सोचना अशुक्तियुक्त है कि ब्रह्म ज्ञान को जिसके आगे कार्यों के भेद, कर्ता और कृत आदि के सब प्रकार के विचार विद्युत् हो जाते हैं, अपनी प्राप्ति के लिए किसी बाह्य वस्तु की सहकारी या सहायक के रूप में आवश्यकता

1. शांकरभाष्य, मुख्यवैशेषिक 1 : 5। "अविद्यापव एव हि वत्प्राप्तिः। अविद्यानिवृत्तिरेव मोक्षः।"

2. शांकरभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद्, प्रस्तावना। "अविद्यानिवृत्ती स्वात्मव्यवस्थान पर-प्राप्तिः।"

3. शांकरभाष्य, 3 : 2, 21।

4. शांकरभाष्य, 2 : 1, 14।

5. शांकरभाष्य, द्वादशोऽथ उपनिषद्, प्रस्तावना।

6. शांकरभाष्य, श्वेन उपनिषद्, प्रस्तावना।

7. शांकरभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद्, 2 : 11।

8. आत्मबोध, पृष्ठ 203।

हो सकती है और न ही इसके फलस्वरूप मोक्ष को ऐसी किसी वस्तु की आवश्यकता हो सकती है। इसलिए ज्ञान को अपने किसी सगत कर्म की सहकारी रूप में आवश्यकता नहीं होती।<sup>1</sup> शकर स्वीकार करते हैं कि कर्तव्य कर्मों (नित्यानि कर्माणि) का पालन हमें पूर्वजन्म के पापों के फलों को नष्ट कर देने में सहायक होता है, किन्तु ऐसे पुरुष जो विशेष पदार्थों की अभिलाषा रखते हों, उनकी प्राप्ति के लिए नियत कर्मों (काम्य कर्मों) को कर सकते हैं। ये दोनों प्रकार के कर्म मनुष्य की इच्छाओं की पूर्ति कुछ समय के लिए कर सकते हैं किन्तु इनमें से कोई भी उसे नित्य जीवन की प्राप्ति में सहायक नहीं हो सकते। भीमासक का मत है कि यदि हम स्वार्थयुक्त तथा निषिद्ध कर्मों से दूर रहे यदि ऐसे कर्मों को, जिन्होंने अपना फल देना प्रारम्भ कर दिया है, उनके फलों का उपभोग करके निशेष कर दें तथा यदि कर्तव्य कर्मों के न करने रूपी पापों को हटा सकें, तो बिना किसी प्रयत्न के मोक्ष की प्राप्ति हो सकती है। उत्तर में शकर का कहना है कि कितने ही ऐसे कर्म हैं कि जिन्होंने फल देना अभी प्रारम्भ नहीं किया और जिनके फलों को एक जन्म के अन्दर भोगकर निशेष करना भी संभव नहीं हो सकता, ये कर्म हमारे अन्य जन्म के बंधन के कारण धरेंगे और इसके कारण नये कर्म बढ़कर एकत्र होते जाएंगे। इसलिए जब तक हम ऐसी इच्छाओं को नहीं त्याग देते जो कर्मों को उत्पन्न करती हैं, तब तक हमारे लिए कोई आशा नहीं हो सकती। इच्छाओं का कारण अविद्या को बताया गया है और इस प्रकार केवल विद्या ही जो अविद्या का नाश करती है, हमें कर्म के पाण से मुक्ति दिला सकती है।<sup>2</sup> ब्रह्मविद्या इन सब बाह्य कर्तव्यपालनों के आधार ही को नष्ट कर देती है।<sup>3</sup> जिसका महत्त्व है वह बाह्य आचरण नहीं अपितु आन्तरिक जीवन है। इसकी बुखदायी समस्याओं का समाधान नियमों के द्वारा नहीं हो सकता। हमारे रहस्यमय हृदय, हमारी प्रार्थनाएँ तथा ध्यान आदि हमें जीवन की समस्याओं को हल करने में सहायक होते हैं। इसलिए उच्चतम नैतिकता उचित भाव के विकास में ही है। नैतिक प्रतिभा का रहस्य हमारे चैतन्य को धार्मिक रूप देने में ही है। नैतिक जीवन आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि का आवश्यक परिणाम है। जब तक आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि प्राप्त हो, नैतिक नियमों का पालन एक बाह्य आचार के रूप में करना ही होगा।

दूसरे अर्थों में नैतिक कर्तव्य व्यक्ति की अवस्था के अनुसार सापेक्ष होते हैं। आधुनिक जगत् में नैतिकता को भ्रम से प्रायः सामाजिक महत्त्वों के साथ मिला दिया जाता है, किन्तु सामाजिक महत्त्व सम्पूर्ण महत्त्वपूर्ण नहीं है। समाज के विषय में जो हमारे विचार हैं केवल वे ही नहीं, अपितु ईश्वर विषयक जो हमारे विचार हैं, उनका

1 देखें, शाकरभाष्य, केन उपनिषद्।

2 शाकरभाष्य 1. 1, 4। तुलना करें, प्लेटो "ऐसे पुरुष जिन्होंने प्रचलित तथा ऐसे सामाजिक धर्मों का अभ्यास किया है जो स्वभाव तथा अभ्यास से आते हैं और जिनके लिए किसी दण्ड अथवा तक की आवश्यकता नहीं, जन्म जन्म के चक्र में सबसे अधिक सुखी रहते हैं न्यायिक यह सम्भव है कि वे अपने ही समान नम्र और सामाजिक रूप में फिर वापिस आ जाएँ, जैसे कि मधु-मखियों में, मिठों में अथवा चींटियों में, और वे मनुष्य-शरीर के रूप में भी आ सकते हैं और उन्हीं के अन्दर से योग्य नागरिक बन सकते हैं। किन्तु दार्शनिक अथवा सत्यज्ञान के प्रेमी के अतिरिक्त, जो सत्यानुदात्ता हैं, अन्य किसी को इस सत्य लोक से जाकर देवताओं की कोटि में जाने का अधिकार नहीं है। (फोडो, पृष्ठ 82)।

3 श्वानी कर्मोपादानहेतुपरिहारयय ब्रह्मविद्या प्रस्तुयते शाकरभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद्, प्रस्तावना)।



ग्रहत्व है। कोई रोचिन्मन ज्ञप्ती किसी निर्जन द्वीप में अपने साथी फ़ाइडे के अभाव में भी गुणों को धारण करने की क्षमिलापा कर सकता है।

शंकर का मत है कि अन्तरात्मा का ज्ञान कर्म का विरोधी है और स्वप्न में भी इसके साथ नहीं रह सकता। यदि धर्मशास्त्रों में लेखबद्ध किए गए ऐसे दृष्टान्त हैं जिनमें कर्म करने वाले गृहस्थ पुरुष भी पवित्र ज्ञान रखते थे और उन्होंने उस ज्ञान को अपने शिष्यों तक पहुंचाया तो इस प्रकार के कथन एक प्रत्यक्ष तथ्य का प्रत्याख्यान नहीं कर सकते क्योंकि "प्रकाश तथा अन्धकार को संकटों नियमों के द्वारा भी एक साथ नहीं रखा जा सकता। और फिर इस प्रकार के संकेतों का तो कहना ही क्या है।"<sup>1</sup> यह कुन वियाद-विषय कर्म शब्द के सन्दिग्ध प्रयोग से ओतप्रोत है। यदि कर्म से तात्पर्य ऐसी क्रिया से है जो एक व्यक्ति अपने किसी न किसी निजी उद्देश्य की पूर्ति के लिए स्वीकार करता है तो यह आध्यात्मिक जन्तर्दृष्टि से भिन्न तथा असंगत है। इसके विपरीत ध्वस्तभाव से विहीन कर्म, अन्तर्दृष्टि प्राप्त करने के अनन्तर यदि कोई पुरुष सामान्य उद्देश्यों की पूर्ति के लिए स्वीकार करता है तो यह कर्ता के बन्धन का कारण नहीं होता और न उसके सांसारिक जीवन का कारण बनता है। पहले अर्थों में कर्म आध्यात्मिक जन्तर्दृष्टि के साथ-साथ नहीं रह सकता।<sup>2</sup> यदि ज्ञान और कर्म प्रकार तथा अन्धकार के समान एक-दूसरे के विरोधी हैं तो यहाँ कर्म से तात्पर्य स्वार्थपरक क्रिया से है और ज्ञान में तात्पर्य है निस्वार्थ ज्ञान से। शंकर के अनुसार मुक्तात्मा जो कर्म करता है उसे कर्म ही न करना चाहिए। मुक्तात्मा का कर्म, जो लोकसंग्रह के लिए है, वास्तविक अर्थों में कर्म नहीं है। मुण्डकोपनिषद् के उक्त वाक्य का भाष्य करते हुए, जो इस प्रकार है "आत्मा के अन्दर कीड़ा करता हुआ, अपने अन्दर तथा दैनिक कर्मों को करता हुआ जो प्रसन्नता प्राप्त करता है वह उन पुरुषों में सर्वोत्तम है जो ब्रह्म को जानते हैं,"<sup>3</sup> शंकर कहते हैं कि इस प्रकार का विचार कि वह उपनिषद्-वाक्य कर्म तथा ज्ञान के संयोग का आदेश देता है केवल 'अज्ञानियों का प्रलाप मात्र' है।<sup>4</sup> किसी न किसी प्रकार की क्रिया होनी चाहिए यह स्वीकार किया गया है, इससे निषेध नहीं किया जाता। शंकर जो कुछ मानते हैं वह यह है कि वह क्रिया नहीं है जिसे हम साधारणतः कर्म कहते हैं क्योंकि कर्म का आधार अहंकार है।<sup>5</sup> एक अन्य वाक्य में वे कहते हैं, "ऐसे पुरुष के लिए जो शान्ति है कोई कर्म आसक्ति का कारण नहीं बन सकता यदि जीवन भर भी वह कर्म करता रहे—इससे पता लगता है कि ज्ञान की महत्ता है।"<sup>6</sup> कर्म उस सब क्रिया को कहते हैं जो सांसारिक जीवन की निरन्तरता की ओर ले जाती है और इसका सत्यज्ञान से विरोध है। अन्य किसी प्रकार की क्रिया को कर्म नहीं कहना चाहिए, क्योंकि यह काम अथवा स्वार्थपरक इच्छा की प्रेरणा से नहीं होती है। मुक्तात्मा अपनी स्वार्थपरक इच्छा को दमन कर लेता है (अकायमान)। दूसरी ओर कुछेक वाक्यों में,

1 वियादकर्मविरोधान्च न हि ब्रह्मात्मैकत्वम् — — — — —

गृहस्थेषु ब्रह्मविद्यासंग्रहाम्भुत्वानिलिष न तत्

उदःप्रसन्नयोरेकस्य सम्भवः अस्मिन् कर्तुम् । कि

प्रस्तावना) ।

2 देखें, शंकरभाष्य, ईजोपनिषद्, 18 ।

3. 3. 1, 4 ।

4 असाप्रसन्नितयेवेनत् । देखें शंकरभाष्य, छान्दोग्य उपनिषद्, प्रस्तावना ।

5 कर्महेतुः कामः स्वार्थः (शंकरभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद्, प्रस्तावना) ।

6 शंकरभाष्य, 3 : 5, 14; और भी देखें, शंकरभाष्य, छान्दोग्य उपनिषद्, 2 : 23, 1 ।

जहा उनका तात्पर्य मुक्तात्मा के ससार की बाधाओं से उन्मुक्त होने पर बल देने में ही है, वे कहते हैं चूँकि समस्त क्रियाशीलता का अन्त दुःखमय है इसलिए मुक्तात्मा के लिए कोई भी क्रियाशीलता सम्भव नहीं है।<sup>1</sup>

शकर के नीतिशास्त्र के विरुद्ध बार-बार यह आरोप लगाया जाता है कि यह वैराग्य का उपदेश करता है। शकर अनेक प्रकार से बलपूर्वक कहते हैं कि लौकिक जीवन में कभी भी ऐसा कुछ नहीं है जिस पर आचरण किया जा सके।<sup>2</sup> रोग और मृत्यु हमें आते हैं, यदि आज नहीं तो कल और वे जिनसे हम प्रेम करते हैं एव इम लोक में जिनको हम प्यार करते हैं, उन सब का धूल और राख के अतिरिक्त और कुछ शेष नहीं रह जाता। इस लोक में मनुष्य की आत्मा को कोई भी वस्तु निश्चित आधार प्राप्त नहीं करा सकती। ससार की निष्फलता तथा इससे आसक्ति का निर्वेश एक यात्री की प्रचलित कहानी में दिया गया है जो जगली जानवरों से अपने को बचाने के लिए, जो उसका पीछा करते हैं, एक सूँचे कुएँ में उतर जाता है। किन्तु उस कुएँ के नीचे के भाग में अपना मुख खोले उसे निगलने के लिए एक नाग बैठा है। वह यात्री जगली जानवरों के डर से बाहर नहीं निकल सकता, न नीचे तक उतरने की ही हिम्मत कर सकता है और इसलिए वह कुएँ की दीवारों में उगे हुए एक जगली पौधे की शाखा को पकड़ लेता है। वह यक जाता है और अनुभव करता है कि शीघ्र ही उसका विनाश होने वाला है यद्यपि मृत्यु दोनों ओर उसकी प्रतीक्षा कर रही है तो भी वह शाखा को खूब मजबूती से पकड़े हुए है। किन्तु देखो ! दो चूहे निकलते हैं, जिनमें से एक श्वेत वर्ण का, दूसरा काला है जो उस जगली पौधे के तने को काट रहे हैं। यह तना शीघ्र ही टूट जाएगा और यात्री मृत्यु के मुख में जाने से नहीं बच सकता। ठीक इसी प्रकार हम, जो ससार-चक्र के ऊपर घुमा कर रहे हैं, अपने जीवन के फवों को जानते हैं, यह भी जानते हैं कि जिन वस्तुओं से हम चिपटे हुए हैं वे अवश्य ही नष्ट हो जाएगी, किन्तु इस सबके होते हुए भी हमें कुछ जगली पौधों के पत्तों पर पडी मधु की कुछ बूँदें दिखाई पडती हैं और हम उन्हें चाटने में प्रवृत्त हो जाते हैं। यद्यपि हम जानते हैं कि मृत्युरूपी नाग हमारी प्रतीक्षा में है, एव यह जानते हुए भी कि दिन और रात रूपी दो श्वेत तथा काले चूहे उस शाखा को काट रहे हैं जिसे हम पकड़े बैठे हैं, तो भी जीवन-रूपी वृक्ष का मोह हमसे नहीं छूटता। नाग उपस्थित है किन्तु फिर भी हमें उसकी परवाह नहीं क्योंकि मधु जो मीठा है। हम वृक्ष को सत्य समझे बैठे हैं और इस भयकर तथ्य का सामना नहीं करना चाहते कि ससार में ऐसी कोई वस्तु नहीं जो मनुष्य के अन्त स्थ अन्त के लिए सन्तोषप्रद हो सके। शकर हमें बतलाते हैं कि सर्वोपरि त्याग का परिणाम तथा पुरस्कार सर्वोपरि पूति है। इसकी प्राप्ति तभी होती है जब कि इच्छा का नाश तथा सुख और दुःख दोनों को एक समान दूर कर दिया जाए। आध्यात्मिक पूर्णता के लिए अत्यन्त पूर्ण गुण और ऊँचे से ऊँचा बौद्धिक दृष्टिकोण भी अपर्याप्त है। शकर आत्मत्याग के जीवन पर बल देते हैं और हमें आदेश देते हैं कि हम देह के प्रति आसक्ति से अपने को मुक्त करें।

1 शाकरभाष्य, 2: 3 40।

2 तुलना ४२, पद्यम जॉन 2: 15 17। "जगत से प्रेम मत करो और न उससे ही जा कुछ जगत में है, यदि कोई जगत से प्रेम करता है तो उसने बन्दर अपने पिता के प्रति प्रेम नहीं है। क्योंकि जगत में जो कुछ भी है अर्थात् शरीर की कामना और आसों की इच्छा तथा जीवन के गौरव का अधिमान यह सब पिता वा नहीं जगत् का है, और ससार धणधगुर है और अपनी इच्छा के साथ ही नष्ट हो जाता है, किन्तु जो ईश्वर की इच्छा का पालन करता है वह सदा के लिए स्थिर रहता है" (मोफेट कृत अर्थो जी अनुवाद)।

आत्मा का सन्तु शरीर स्वयं इतना नहीं है जितना शरीर के प्रति हमारा नयन तथा 'भेदे-पत' का भाव है।<sup>1</sup> मरण से पूर्व मृत्युदम का अपना शरीर रहता है किन्तु शरीर की उपस्थिति आत्मा के मोक्ष के साथ सम्बन्धित नहीं रहती। चूंकि साधारण मनुष्य में शरीर आत्मा की स्वच्छन्द उन्नति में सहस्रो बाधाएँ उपस्थितकरता है इसीलिए हम शरीर को इन प्रकार का तर्क करते हुए पाते हैं कि भौतिक शरीर के संयोग से आध्यात्मिक जीवन में निरोध तथा बाधा उपस्थित होती है। वैराग्य के अभाव का कारण यह है कि शरीर ने बार-बार विषयवस्तु तथा शरीर की वासनाओं और तात्सुओं को दमन करने का उपदेश दिया है।

यह कहा जाता है कि शंकर के जगत् के निराकारपरकदर्शन में सामाजिक जीवन अथवा नागरिक कर्तव्य का कुछ अर्थ ही नहीं है। यदि यह संसार मिथ्या है तो हमें ज्ञाने किंचि शिष्टमाने की कोई आवश्यकता ही नहीं है। यह भी कहा जाता है कि शंकर प्रसार

करते हैं।

वेते हैं।

अपना

ज्ञानी बुद्धि नहीं जैसी कि प्रतीत होती है, यह स्वयं शंकर के जीवन से ही स्पष्ट है और संत आर्य का स्पष्ट अर्थ है कि अस्तित्वयुक्त जगत् की आवश्यकता अपनी संस्थाओं समेत एक ऐसी वस्तु है जिससे अपना चाहिए। उनका समस्त दर्शन इस कल्पना का अर्थ है कि व्यक्तित्व पुनरुत्थ पर आश्रित है। मनुष्य को जगत् के समस्त रूपों से अपने को पवित्र बनाना है, सब प्रकार के साधनों को उतार फेंकना है, और प्रत्येक अशुभ वस्तु को दूर छोड़ देना है। संत अपने-पन, वासना तथा इन्द्रिय-समूह की दासता का पर्यन्त शीघ्र फेंकना चाहिए। अपने निजी मनोभावों तथा पसन्दों को दृढतया के साथ त्याग देना, सब कुछ त्याग कर प्रतीतिरूप में शुद्धता का नाव, 'एकाकी से एकाकी और' एक उद्दान, इन सब का तात्पर्य है निरपेक्ष जीवन। शंकर के दर्शन में संसार से अवकाश प्राप्त कर लेने पर बल नहीं है किन्तु आत्मा संस्था के ऊपर है। संसार से भागना नहीं भागना है किन्तु आत्मा से भागना उतना आसान नहीं। शंकर इसके अपनी स्वार्थपरता का दमन करने के लिए कहते हैं और इस कार्य के लिए यदि एकजन्मवत् तथा अथवा अथवा की आवश्यकता है तो उद्देश्य की सिद्धि के लिए साधन के रूप में उन्हें अपनाते का सादर देते हैं। ऐसे पुण्य के लिए, जिसने अपने को स्वार्थ-परता से मुक्त कर लिया हो, सामाजिक जीवन व्यतीत करने की छूट है। उसकी पनी-वृत्ति व ही संसार को प्राप्त करने की और न इससे भागने ही की होगी, वरन् संसार को मोक्ष प्राप्त कराने की होगी। पुण्य को प्राप्त मनुष्य केवल अपने लिए जाता और शरणा नहीं, वरन् मनुष्यता के लिए जाता और शरणा है, तो भी यह सत्य है कि शंकर हमें संसार के अन्दर रहने को तो कहते हैं किन्तु संसार का अन्दर रहने को नहीं। जैसे ही जैसे कि वस का एक विन्दु कमलपत्र के ऊपर रहता है किन्तु उसके अन्दर निपट नहीं हो जाता। ज्ञान का कार्य अपनी ज्यों की रक्षाकर स्वयं देखना है, अर्थात् संसार में बिना निपट हुए किन्तु उसके प्रति किसी प्रकार का द्वेषभाव भी लिए बिना जीवनयापन करना।<sup>2</sup>

1. राममोक्षी, पृष्ठ 15।

2. मोक्षद्वार के इन शब्दों का कि "उपनिषदों के अध्ययन ने मुझे जीवन ॥ वास्तव प्रदान की और वही मुझे मनु-मनुष्य के ही जीवन प्रदान करेगा", उद्धृत करते हुए देवगुप्तार कहता है : "मोक्षद्वार नवीनतम शोध विधाने वही शब्दों में नहीं था और न वह ऐसा व्यक्त था अथवा

इस प्रकार की समालोचना, कि यदि मोक्ष की व्याख्या में ऐसा कहा जाए कि यह शान्ति का स्वर्ग है, जहाँ जाकर समस्त जीवन मौन हो जाता है एवं चैतन्य और व्यक्तित्व का दमन हो जाता है और ऐसे मोक्ष को हम केवल मानवीय जीवन छोड़कर ही प्राप्त कर सकते हैं, तो हमें उपस्थित विषय से दूर एक अधिक महान् प्रश्न की ओर ले जाती है, और वह प्रश्न यह है कि अनन्त का सान्त के साथ क्या सम्बन्ध है, क्योंकि नैतिकता का क्षेत्र सान्त वस्तुओं की व्यवस्था ही हो सकती है। तार्किक दृष्टिकोण से अन्तर्दृष्टि का बुद्धि के साथ क्या सम्बन्ध है, एवं आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि का तार्किक ज्ञान के साथ क्या सम्बन्ध है, इस विषय का यह प्रश्न है। चूँकि तार्किक ज्ञान आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि के ऊपर आश्रित है, हम नहीं जानते कि ये दोनों ठीक-ठीक किस प्रकार परस्पर सम्बद्ध हैं। लौकिक जगत् ब्रह्म के ऊपर आश्रित है किन्तु हम यह नहीं कह सकते कि किस प्रकार आश्रित है। ठीक इसी प्रकार नैतिक जीवन का सम्बन्ध आध्यात्मिक मोक्ष के साथ है किन्तु किस प्रकार का यह सम्बन्ध है यह हम नहीं कह सकते। एक से दूसरे का सम्बन्ध-विच्छेद करना, अर्थात् अन्तर्दृष्टि का बुद्धि से, ब्रह्म का जगत् से, धार्मिक साक्षात्कार का नैतिक जीवन से सम्बन्ध-विच्छेद करना, इस प्रकार की समालोचना को औचित्य प्रदान करना है कि शंकर की दृष्टि में ससार एक भ्रांति है, हमारा ज्ञान अलीक है और हमारा नैतिक जीवन एक उपहास है। किन्तु शंकर बार-बार घोषणा करते हैं कि जगत् का मूल ब्रह्म में है। जगत् से परे जाने के लिए हमें लौकिक जगत् के अन्दर से गुजरना होगा। जिस प्रकार यथार्थ तक पहुँचने का मार्ग लौकिक जगत् के अन्दर से है, इसी प्रकार पूर्णता-प्राप्ति का मार्ग नैतिक जीवन के अन्दर होकर है। यद्यपि अन्तिम लक्ष्य एक ऐसी वस्तु है जिसमें नैतिक से परे जाना होता है, इसका तात्पर्य यह नहीं है कि आध्यात्मिक का नैतिक के साथ कोई सम्बन्ध नहीं है। खोजने वाले को कभी भी सासारिक कर्तव्यों को त्याग देने अथवा ईश्वरभक्ति के विरुद्ध प्रोत्साहन नहीं दिया गया। नैतिक परिस्थिति की अयथार्थता केवल तभी उत्पन्न होती है जब कि नैतिकता का कर्तव्य पूरा हो जाता है। अन्तिम निश्चय दूर नहीं है किन्तु नैतिक सघर्ष यहाँ एक भूल और निष्फलता का क्षेत्र है। इसकी यही और अभी प्राप्ति हो सकती है। यह कहना कि नैतिक पुरुषार्थ सापेक्ष है, उसके अन्दर जो आदर्श का अंश है उसे पहचान लेना है। यह विचार कि पाप व पुण्य के अन्दर भेद हमारे सीमित स्तर की अपेक्षा रखता है, इस क्रियात्मक जगत् में इसके पालन को अनुचित नहीं ठहराता है। ऐसे पुरुषों के लिए भेद की अयथार्थता का कोई अर्थ नहीं है जो अपने को स्वार्थपरता की शृंखलाओं में जकड़े हुए हैं और इस प्रकार सीमावद्ध जीवन को दीर्घकालिक बनाते हैं। शंकर विधान या नियम को सर्वथा त्याग्य नहीं मानते, अपितु उनका मत है कि मोक्ष का मार्ग विधान

तथाकथित अगम्यवादी और अव्यक्त विचारों के ऊपर अपने को अचेतनावस्था में जाने दिया ही। और भय ऐसा कहने में न तो कोई भय है और न लज्जा ही है कि मैं उसके वेदान्त के प्रति उसाह में उसने माप हिंसा घटाने को उद्यत हूँ और अपने को इस जीवन में से पुखरते हुए जो कुछ सहायता इससे मुझ मिली है उसने लिए मैं वेदान्त का श्रेणी हूँ। वस्तुतः प्रत्येक मनुष्य के लिए यह आवश्यक नहीं है कि वह क्रियात्मक जीवन में अवश्य ही भाग ले चाहे देश की रक्षा में अथवा उसके शासन में धन संचय करने में अथवा मजदूरी करने में, किन्तु जो पुरुष चिन्तनात्मक तथा शान्तिमय जीवन निवाह करने के योग्य है उनमें लिए वेदान्त से बढकर सामग्री अन्यत्र न मिलेगी। एक मनुष्य प्लेटों के समान आदर्शवादी होते हुए भी एक उत्तम नागरिक तथा क्रिश्चियन हो सकता है और यही बात मैं यदाती के लिए भी कहता हूँ।”

के द्वार से होकर ही है। बुद्धि का माध्यम अन्तर्दृष्टि है और नैतिक जीवन का आधार आध्यात्मिक मोक्ष है। यह वह अक्षर है जिसके अन्दर से पूर्णता का फूल विकसित होता है।

## 42. कर्म

शांकर ने कर्म के विधान को स्वीकार किया है। व्यक्तित्व, अर्थात् पुरुषत्व, कर्म के कारण है और अविद्या की उपज है।<sup>1</sup> इस प्रकार का जगत् जिसमें हम उत्पन्न हुए हैं केवलमात्र कर्ता के ऊपर उसके पूर्व कर्मों का प्रतिदान है।<sup>2</sup> मनुष्य का धारीरिक संगठन एक कार्य करने वाला यन्त्र-समुच्चय है,<sup>3</sup> जिसका प्रयोजन उस प्रतिदान को कर्मों तथा उनके फलों के रूप में, जो दुःख एवं सुख के रूप में होते हैं, उत्पन्न करना है। कभी-कभी किसी एक जीवन के कर्मों का प्रतिदान अनेक जन्मे वाले जन्मों में मिलता है। ठीक जैसे कि मृतपूर्व कर्म का परिशोधन पूर्ण होता है तो नये कर्म एकत्र हो जाते हैं, "इस प्रकार परिशोधन रूप यद्यो बराबर ऊपर-नीचे चक्र-रूप में चलती रहती है।"<sup>4</sup> नैतिक जीवन एक अविद्याम, क्रियाशील तथा शक्तिपूरक है, जो कभी भी सर्वथा निःशेष नहीं होता। मानवीय जीवन की अवस्थामों की मांगों की मानाविधता के अनुसार यह भी अनन्त आकार धारण करता है। यह प्रशिया बराबर के लिए चलती रहती है जब तक कि पूर्ण ज्ञान की प्राप्ति नहीं हो जाती और यह कर्म के बीज को भस्म कर देती है तथा पुनर्जन्म को अक्षरमय कर देती है। कर्म के विधान की अर्थविधता से मुक्तिपाना मानवीय जीवन का सक्षय है। अविद्या से छुटकारा पाना ही कर्म-विधान से मुक्त होना है। किन्तु जब तक जीवार्था सीमावद्ध है तब तक वह कर्म-विधान के अधीन है, अर्थात् वह सदा ऐसे आदर्शों को प्राप्त करने के लिए श्रम करती है जिस तक वह कभी नहीं पहुँचती। नैतिकता एक प्रकार का सीढ़ी का पत्थर है किन्तु विद्याम स्थान नहीं है। ऐसे सब कर्म, जो फल की आकांक्षा से किए जाते हैं, कर्म-विधान के अनुसार ही अपने फल देते हैं; किन्तु ऐसे कर्म जो, निःस्वार्थभाव अर्थात् ईश्वरार्पण के भाव से किए गए हैं, मन को पवित्र करते हैं।

किन्तु इसका तात्पर्य यह नहीं है कि हम अपने पूर्व कर्मों की रिसियों से छीने जाकर कठपुतलियों की भाँति कार्य करते हैं। यह पहले कहा जा चुका है कि व्यक्ति अपने कर्मों के लिए उत्तरदायी है और ईश्वर केवल सहायक के रूप में मध्यस्थता कार्य करता है एवं उसके कर्मफलों को सुरक्षित बनाए रखता है।<sup>5</sup> ईश्वर किसी को विवश नहीं करता कि तुम ऐसा नहीं ऐसा कर्म करो; महसूस कि ऐसी प्रवृत्तियों के ऊपर भी जिनसे हम बड़ हैं, हम इच्छामग्नित के द्वारा विजय पा सकते हैं,<sup>6</sup> योगवासिष्ठ में बसिष्ठ राम को स्वतन्त्र पुरुषार्थ के द्वारा उस श्रुतला को सोढ फेंकने का आदेश देते हैं जो हृदये बन्धन में जकटे हुए है।<sup>7</sup> मनुष्य का स्वभाव प्रेरणापरक है जिसके कारण उसमें राग तथा द्वेष

1 शांकरभाष्य 3 : 2, 9।

2 नियामकरूपफलम्।

3 कार्यकारणतत्त्वात्।

4 'इदूतन्त मिष्टम अन्त दि वेदान्त,' ज्योती अनुवाद, पृष्ठ 354।

5 शांकरभाष्य, 2 : 3, 42।

6 मधवद्वीता पर शांकरभाष्य, 3 : 3, 4।

7 देवें, जीवनमुक्तिविवेक, अध्याय 1।

उत्पन्न होते हैं।<sup>1</sup> मनुष्य, यदि प्राकृतिक स्वभाव के अनुसार चले जिसे लेकर उसने जन्म ग्रहण किया है तो सर्वथा अपनी अन्त प्रेरणाओं के अधीन रहता है, और जब तक उसकी क्रियाएँ इन अन्त प्रेरणाओं से संचालित होती हैं वे क्रियाएँ स्वतन्त्र नहीं हैं। किन्तु मनुष्य केवलमात्र अपनी अन्त प्रेरणाओं का ही पुत्र नहीं है। उसके अन्दर अनन्त का निवास है। आत्मा कारणकार्य-भावरूपी शक्ति के रूप में व्यावहारिक शृंखलाओं के बाहर विद्यमान रहती है और उनका निर्धारण करती है। मनुष्य का इतिहास केवलमात्र कठपुतली का तमाशा नहीं है। यह एक रचनात्मक विकास है।

### 43 मोक्ष

मोक्ष एक ऐसी सत्ता के साक्षात्कार का विषय है जो अनन्त काल से विद्यमान है, यद्यपि वह हमारे दृष्टि के क्षेत्र से परे है। जब प्रतिबन्ध दूर हो जाते हैं तो आत्मा मुक्त हो जाती है। यह जहाँ थी और जो कुछ है और अनन्त काल से है तथा वस्तुमात्र के मूलतत्त्व रूप में वही ही वर्तमान रहती है। यह वह शान्ति है जो ससार नहीं दे सकता। न उसे हर सकता है, यह सर्वश्रेष्ठ तथा अद्वितीय स्वर्गीय सुख है। "वह जो परम अर्थों में यथार्थ है, निर्विकार है, नित्य है, आकाश के समान सर्वान्तर्यामी है, हर प्रकार के परिवर्तन से मुक्त सर्वसन्तोषप्रद, अविभक्त, जिसका स्वरूप ही उसका अपना प्रकाश है, और जिसके अन्दर न तो भला है न बुरा, न कोई प्रभाव है, न भूत, न वर्तमान और न भविष्यत को कोई स्थान है—इस अलौकिक को मोक्ष कहा गया है।"<sup>2</sup> जब अविद्या का लोप हो जाता है तो यथार्थ आत्मा स्वतः प्रकाशित रह जाती है ठीक जिस प्रकार असर करने वाली मलिनताओं के छूट जाने पर सुवर्ण में चमक आ जाती है अथवा जैसे मेघ शून्य रात्रि में तारे प्रकाश देने लगते हैं जब कि उन्हें अभिभूत करने वाला दिन छिप जाता है।<sup>3</sup> मनुष्य का अपने समस्त स्वनिर्मित बन्धनों से वास्यविमोचन एक ऐसा ऐश्वर्य है, जो विचार के क्षेत्र से सर्वथा परे है, एक ऐसी शान्ति जो हमारे सब प्रकार के पुरुषार्थों का प्रयोजन है, हमारे अपन निकटतम चैतन्य से भी अधिकतर समीप विद्यमान है। शंकर हमारे सम्मुख एक ऐसे स्वर्ग का चित्र प्रस्तुत नहीं करते जो इस लोक से पृथक् अथवा इस लोक के अनुभव की व्यवस्था से भिन्न प्रकार का है, अपितु एक ऐसा स्वर्ग है जो सर्वदा यहाँ उपस्थित है, यदि केवल उसे हम देख सकते। यह किसी काल्पनिक भविष्य के गर्भ में अवस्थित नहीं जो वर्तमान जीवन की समाप्ति पर आने वाले लोक में निरन्तर स्थायी जीवन हो, अपितु यह यद्यत्तत्त्व के साथ एकरूप (तदात्म्य) की एक अवस्था है जो इसी लोक में है और वर्तमान काल में भी है।<sup>4</sup>

मुक्तात्मा अपने यथाथस्वरूप को धारण कर लेते हैं (स्वात्मन्यवस्थानम्)।<sup>5</sup>

1 भगवद्गीता पर शंकरभाष्य 8 18 3 33।

2 इदं तु पारमार्थिकम् कूटस्थम् नित्यम् व्योमधत्तं मन्वभ्यापि सन्धिविधियारहितम् नित्यं तृप्तम् निरवययम् स्वयम्बोधि स्वभावम् यद्वा घमाद्यर्गा सह नायैर्ण कालत्रयं च नोपायतत तद आत्मीयं मोक्षाद्यपि (शंकरभाष्य 1 1 4)।

3 शंकरभाष्य 1 3 19।

4 इसकी नांजाजुन के मन से तुलना करें जिमक अनुभार निर्वाण की न उत्पत्ति है न विनाश है, यत्र न एक है और न अनेक है न गतिरहित अथवा गति का अभाव है न नित्य है और न विनश्यत है और यद्वा कि वह ससार के सद्गुण है (माध्यमिक कारिका 25 19)।

5 शंकरभाष्य 4 4 13। तुच्छा कर अत्यं प्रेशविशं निवृत्ति (अद्वैततद्वातिदि)।

आत्मा के विलोप का नाम मोक्ष नहीं है, अपितु चैतन्य के विस्तार तथा प्रकाश के द्वारा अपनी अनन्तता और निरपेक्षता का साक्षात्कार कर लेने का नाम मोक्ष है। चित्सुखाचार्य का कहना है कि आनन्दमय का साक्षात्कार ही मोक्ष है।<sup>1</sup> आत्मा के तात्त्विक स्वरूप को, जो परमानन्द है, दुःख आवृत कर लेता है और अज्ञान इसमें सहायक होता है। अज्ञान के अभाव में दुःख लुप्त हो जाता है और आत्मा का स्वरूप, जो विशुद्ध आनन्द है, अपने को व्यक्त कर देता है। मोक्ष-प्राप्ति कोई ऐसी प्रक्रिया नहीं जिससे हम समस्त जगत् को नष्ट करने का प्रयत्न करते हैं। यह इस प्रकार की कोई प्रक्रिया नहीं “जैसे कि घी को आग के ऊपर रखकर उसके कड़ेपन का विनाश किया जाता है।”<sup>2</sup> समस्त संसार के विनाश-जैसा महान् कार्य केवल एक मनुष्य के द्वारा होना असम्भव है। यदि मोक्ष से तात्पर्य अनेकत्व का विनाश हो, तब पहले-पहल जब किसी एक मनुष्य ने मोक्ष प्राप्त किया होगा तभी समस्त जगत् को विनष्ट हो जाना चाहिए था।<sup>3</sup> सत्य ज्ञान की प्राप्ति से तात्पर्य अनेकत्व का विनाश नहीं है किन्तु केवलमात्र अनेकत्व के भाव का अभाव है।<sup>4</sup> यह एक प्रकार की अन्तर्दृष्टि है जो जगत् के चित्र को ही बदल देती है और ‘सब वस्तुओं का नये सिरे से निर्माण करती है।’ यह अन्तर्दृष्टि, जीवन तथा इसकी घटनाओं के प्रति इस प्रकार का परिवर्तित दृष्टिकोण मोक्ष की अवस्था नहीं, अपितु साक्षात् मोक्ष है।<sup>5</sup> संसार की अन्त न होनेवाली यह शृङ्खला अपने ऊँच-नीच के साथ बराबर चलती रहेगी, किन्तु उसके प्रति जो मुक्तात्मा की आभक्ति है वह समाप्त हो जाती है।

अविद्या शब्द का प्रयोग स्थिति के सारतत्त्व का प्रतिपादन करने के लिए किया गया है। मोक्ष की प्राप्ति से संसार में तो कोई भी परिवर्तन नहीं होता, केवल इसके प्रति जो हमारा दृष्टिकोण है वह परिवर्तित हो जाता है। इसकी क्षणभंगुर वस्तुएँ, जो अल्पमति व्यक्तियों के लिए एक प्रकार का मोहक आकर्षण रखती हैं, मुक्तारामा को सर्वथा आकृष्ट नहीं करती। दुःख का कारण केवल मिथ्याज्ञान की भ्रांति है,<sup>6</sup> और भ्रांति से मुक्ति पा जाने पर दुःख से भी मुक्ति मिल जाती है। इस प्रकार मोक्ष ममार का विलय नहीं है बरन् केवल एक मिथ्या दृष्टिकोण का मिट जाना-मात्र है। मुक्तात्मा की फिर से लौकिक जगत् में वापस आने की सम्भावना नहीं रहती; इस सिद्धान्त का प्रतिपादन करने की उत्सुकता से शकर बार-बार सुझाव देते हैं कि मुक्ति के अन्दर समस्त व्यावहारिक विभागों व गुण तथा विषय-विषयी के भेदों का भी पूर्णरूप से विलय हो जाना आ जाता है।<sup>7</sup>

1 अनवच्छिन्नानन्दप्राप्ति (सिद्धान्तलेशग्रह)।

2 शाकरभाष्य, 3 : 2, 21। और भी देखें, बृहदारण्यक उपनिषद्, 4 : 5, 13।

3 एकेन चादिमुक्तेन पृथिव्यादिप्रलय कृत इतीदानीं पृथिव्यादिशून्य जगत् अभविष्यत्। (शाकरभाष्य, 3 : 2, 21)।

4 जाते ह्यंत न विद्यते।

5 तुलना करें, शूद्र ब्रह्माश्रयविषयम् एकमेव ज्ञान तन्नाश एव च मोक्षः। कृष्णानन्द, जिसने सिद्धान्तलेश पर टीका की है, लिखता है : चैतन्यस्याज्ञानगम्बन्धो बन्धस्तदसम्बन्धो मोक्षो न तु तन्निवृत्तिः। पद्मपाद का मत है कि मिथ्याज्ञान के अभाव का नाम मोक्ष है : मिथ्याज्ञाननिवृत्ति-मात्रम् मोक्षः।

6 मिथ्याभिमानप्रगतिमित्त एव दुःखानुभव (शाकरभाष्य, 2 : 3, 46)।

7 सुरेश्वर कहता है : “अब अनन्त प्रकाशका साक्षात्कार अन्तर्दृष्टि के द्वारा प्राप्त कर लिया जाता है तब समस्त प्राणी हस्त से निकर नीचे वनस्पति-जगत् तक स्वप्नावस्था के समान एक प्रकार की भ्रांति में परिणत हो जाते हैं (मानसोल्लास, 1)।

इस प्रकार की आपत्ति की, कि यह जगत् केवल एक भ्राति-मात्र है, इस प्रकार के विचार से पुष्टि होती है कि यह आनुभविक जगत्, आत्मा, वस्तुएँ तथा ईश्वर आदि भेदो सहित ऐसे व्यक्ति के लिए, जो ब्रह्म तथा आत्मा के एकत्व को जान जाता है, विलुप्त हो जाता है।<sup>1</sup> शंकर ने ऐसे असरय वाक्य आते हैं जो बलपूर्वक कथन करते हैं कि जिस प्रकार रस्ती का ज्ञान हो जाने पर साप-विषयक मिथ्या ज्ञान दूर हो जाता है तथा जाग जाने पर स्वप्नावस्था की रचनाएँ स्वतः नष्ट हो जाती हैं, ठीक इसी प्रकार मुक्ति प्राप्त होने पर ससार का अस्तित्व मिट जाता है। हमारी सीमित अन्तर्दृष्टि को जगत् जिस रूप में प्रतीत होता है, वह रूप आत्मा तथा ब्रह्म के एकत्व को जान लेने पर परिवर्तित हो जाती है। निरपेक्ष ब्रह्म के अन्दर वे वस्तुएँ, जिन्हें हम इस क्रियात्मक जीवन में अपनी परिस्थितियों की कथावस्तु के रूप में जानते हैं उस रूप में अपना अस्तित्व नहीं रखती।<sup>2</sup> शंकर नाना प्रकार से इस तथ्य के ऊपर बल देते हैं कि परब्रह्म के लिए यह जगत् उस प्रकार का अस्तित्व नहीं रखता जिस प्रकार का कि हमारे लिए रखता है। ब्रह्म के भी शंकर के समान ही निश्चय है कि प्रतीतिस्वरूप-जगत् का भेदसम्पन्न स्वरूप परब्रह्म के अन्दर जाकर नहीं रहता। ये सब किस प्रकार से यथार्थ सत्ता में जाकर विलीन हो जाते हैं, हम प्रश्न का समाधान ब्रह्म लेने तो 'किसी न किसी प्रकार से' कहकर दिया है और शंकर ने इसे 'अनिर्वचनीय' नाम दिया है। ब्रह्म लेने में जो इसके लिए 'रूपान्तरकरण' शब्द का प्रयोग किया है उसपर शंकर ने आपत्ति की है, यहाँ तक कि अपूर्ण के अर्थ प्रतिक्रिया जो कि उक्त शब्द के द्वारा प्रकट होती है, परब्रह्म की अपरिवर्तनीय पूर्णता के साथ संगति नहीं खा सकती। तार्किक सूक्ष्मता के लिए अत्यधिक रुचि के कारण ही शंकर के कथन कुछ-कुछ भ्रामक रूप प्रतीत होने लगते हैं जैसे कि 'जगत् कुछ नहीं है।' हम जब 'प्रतीति-रूप के यथार्थसत्ता के अन्दर रूपान्तरकरण' की बात करते हैं तो बौद्धिक विभागीकरण का प्रयोग कर रहे होते हैं, अथवा यह एक प्रकार का अनादि अनत सामञ्जस्य में साकेतिक चिह्नों का 'सम्मिश्रण' है। ये सब शंकर की सम्मति में परब्रह्म में अनेकत्व और लौकिक भेदों को प्रविष्ट करने का प्रयास करते हैं जिसके लिए कोई आध्यात्मिक प्रमाण नहीं है। यथार्थसत्ता सब प्रकार के सम्बन्धों से ऊपर है। परब्रह्म सदा एक ऐसी वस्तु रहेगा जिसका आख्यान हम अपने पारिभाषिक शब्दों के द्वारा नहीं कर सकते। सापेक्ष का सापेक्षरूप में परब्रह्म के अन्दर कोई स्थान नहीं है। जब वह वस्तु जो निरपेक्ष परब्रह्म को सापेक्ष का रूप देती है, नष्ट हो जाती है तो जो कुछ शेष बचता है वह निरपेक्ष परब्रह्म है। 'माण्डू-क्योपनिषद्' पर भाष्य करते हुए शंकर कहते हैं कि 'तुरीय' अथवा चतुर्थ अवस्था (अविकल अनुभव) की प्राप्ति अन्य तीन अवस्थाओं अर्थात् जाग्रत्, स्वप्न तथा सुषुप्ति अवस्थाओं के उन्मेषे एकत्रीकरण के द्वारा होती है। सबसे ऊर्चा अवस्था में शेष तीनों सम्मिलित हैं और वह उन तीनों से ऊपर है।<sup>3</sup> 'प्रपञ्चोपशम' की परिभाषा के प्रयोग से तात्पर्य है जगत् का ब्रह्म के अन्दर विलीन हो जाना, किन्तु यह जगत् का निराकरण नहीं है। हमारे अन्दर इतनी शक्तियुक्त विद्यमान हैं जो सत्य की व्यवस्था के अनुसार कार्य करने में समर्थ हैं और जिनका प्रयोग हमारे विश्व के समस्त स्वरूप में ही परिवर्तन उत्पन्न कर सकता है। जब हम तुरीय अवस्था को प्राप्त करते हैं हम एक अन्य दृष्टिकोण से एव एक प्रकाश

1 गृहीते त्वात्मकत्वे बन्धमोक्षादिव्यव्यवहारपरिसमाप्तिरेव स्यात् (शांकरभाष्य, 1: 2, 6)।

2 शांकरभाष्य, 1: 2 12, 1: 2, 20।

3 त्रयाणां विन्वादीनां पूर्वपूर्वप्रविलापनेन तुरीयस्य प्रतिपत्तिः प्रविलयः शब्दः नन्मिलिनः हा जाने का समेत करता है किन्तु निराकरण अथवा निषेध नहीं।



के द्वारा भासित यथार्थमत्ता को पाते हैं। केवल यही दृष्टिकोण तथा यही प्रकाश निरपेक्ष है। जब हम इस दृष्टिकोण से यथार्थमत्ता का बोध करते हैं तो हमें ज्ञात होता है कि जगत् का यथार्थ तत्त्व स्वयं ब्रह्म ही है।<sup>1</sup> जिसका हम निराकरण करते हैं वह एक भ्रांतिमय दावा है और जो धोप बचता है वह अपने-आपमें यथार्थ है।<sup>2</sup> मुक्तात्मा के ऊपर आवरणस्वरूप माया का कोई वश नहीं है। जब अनुभव के द्वारा ब्रह्म तथा आत्मा के एकत्व तक हम पहुँच जाते हैं तो वह बन्धन जो हमें नानारूपों से जकड़े हुए है बट जाता है और स्वतंत्ररूपों के अपने अन्दर कोई आवरण नहीं रह जाता। वे रह सकते हैं और रहेंगे जब तक इन्द्रिया लीवित रूप में विद्यमान हैं और बुद्धि क्रियाशील है किन्तु उन्हें अन्तर्दृष्टि द्वारा ज्ञान ब्रह्म के साथ मम्बद्ध करने की कोई आवश्यकता नहीं। जब मृगतृष्णिका की भ्रांति संश्लेषिक ज्ञान के द्वारा मिट जाती है तो भ्रांतिजनक प्रतीति रहती अवश्य है; किन्तु अब यह हमें आगे से भ्रांति में नहीं डाल सकती। हम उन्मी आभास को देखते हैं किन्तु अब उसका महत्त्व भिन्न प्रकार का ही होता है। जब भ्रांति की भ्रांतिमत्ता प्रत्यक्ष हो जाती है तो यह भ्रांति नहीं रह सकती। चाहे भिन्न-भिन्न रूप (आकृतियाँ) निराकार के अन्दर अपने की विलीन कर दें भयवा अपने की केवलमात्र ब्रह्म की प्रतीतियों के रूप में प्रदर्शित करें, दोनों में से किसी भी दृष्टिकोण से यह व्यक्त केवल भ्रांतिमय नहीं है।

शंकर ने अनेक वाक्यों में यह घोषणा की है कि मुक्ति का स्वरूप ब्रह्म के साथ एकत्व का है<sup>3</sup> और यहाँ तक कि ब्रह्म अनुभव के सब प्रकार के विभागों से ऊपर उठा हुआ है। इस प्रकार मोक्ष की अवस्था का वर्णन हमारे ज्ञान के शब्दों में नहीं किया जा सकता। चूँकि हमारा ज्ञान देश, काल, कारण और कार्य, व्यक्तियों तथा वस्तुओं एवं कर्मों तथा बुद्धि, में सम्मिलित रहने वाले भेदों का प्रतिपादन करता है, इसलिए यह कहा जाता है कि इनमें से कोई भी भेद मोक्ष की अवस्था में लागू नहीं होता। यह नहीं कहा जा सकता कि मुक्तात्मा पुरुष किसी एक भौगोलिक क्षेत्र में निवास करते हैं जिसका नाम स्वयं भयवा ब्रह्मलोक है; और न यही कहा जा सकता है कि वे अनन्तकाल तक रहते हैं। क्योंकि शंकर अरस्तू के साथ इस विचार से सहमत है कि "अनन्त काल की अवधि न तो उत्तम को उत्तमतर बना सकती है और न श्वेत को अधिक श्वेत ही बना सकती है।"<sup>4</sup> हम मोक्ष की अवस्था की निरन्तर क्रियाशीलता की अवस्था के रूप में नहीं मान सकते। यह सर्वोन्नत अनुभव है जो सब प्रकार की क्रियाशीलता से अतीत है और यहाँ तक कि इस अवस्था में आत्मचैतन्य भी मिटा दिया जाता है। आत्मा ससारचक्र से ऊपर उठकर जिसके माध्य विकार और क्षय, जन्म और पुनर्जन्म का सदा चलते रहने वाला प्रवाह लगा हुआ है, ऐसे नित्यत्व के अनुभव को प्राप्त कर लेती है जिसका लक्षण करते हुए वीथियस ने कहा है कि यह "अनन्त जीवन की सम्पूर्ण रूप में तथा क्षणमात्र के अन्दर प्राप्ति है।"<sup>5</sup> मोक्ष की अवस्था विद्यात्मा के माध्य सर्वोत्तमभाव प्राप्त करना है, अर्थात् उन्म ब्रह्म के साथ जो कि व्यावहारिक जगत् के समस्त भेदों से ऊपर उठा हुआ है।<sup>6</sup> मोक्ष की अवस्था अपने निजी ब्रह्मरूपी आन्तरिक रूप के अतिरिक्त अन्य कोई वस्तु

1. माकरपाप्य 1 : 3, 1।

2. माकरपाप्य, माहृत्स्योपनिषद्, 2 : 7।

3. ब्रह्म हि मुक्तावस्था।

4. 'निर्धोर्मिचय एचिन्स,' 1 : 6।

5. 'एवेनिन अष्टरहित कृत जेकोषोल ओ टोको' के पृष्ठ 245 पर उद्धृत।

6. स सर्वोत्तममाय नवंससारप्रमाजितब्रह्मस्वरूपन्म् एव (माकरपाप्य, तीसरीय उ०

नहीं है और स्वर्ग की भांति कोई उपाजित अवस्था भी नहीं है। शास्त्रो (श्रुति) में शिक्षा दी गई है, और यही तर्कसम्मत भी है, कि ब्रह्म का एक ही रूप है और इसलिए मोक्ष भी एक ही प्रकार का है, चाहे उसे ब्रह्म प्राप्त करे चाहे मनुष्य। सालोक्य (ब्रह्म के साथ एक ही लोक में निवास) और अन्य प्रकार के विशिष्ट मोक्ष जिनका वर्णन आता है चूँकि अजित परिणाम हैं इसलिए भिन्न-भिन्न कोटियों की पूजा के कारण उनमें श्रेष्ठता आदि का भेद हो सकता है, किन्तु 'मुक्ति' उस स्वरूप की नहीं है।<sup>1</sup> चूँकि ब्रह्म "सर्व स्थानों में उपस्थित है, हर एक वस्तु के अन्दर है, और सब वस्तुओं की आत्मा है, यह सर्वथा असंभव है कि यह गति की प्रक्रिया का लक्ष्य बन सके। क्योंकि जिस पर हम पहले से ही पहुँच गए हैं उसके प्रति चलने का कुछ अर्थ नहीं है। अनुभव हमें बताता है कि मनुष्य अपने से पृथक् की ओर जाता है।"<sup>2</sup>

शरीरधारी ईश्वर के उपासक तो ब्रह्मलोक को जा सकते हैं किन्तु उन्हें नहीं जाना होता जिन्होंने मोक्ष प्राप्त कर लिया है।<sup>3</sup>

मोक्ष का वर्णन निषेधात्मक रूप में ऐसी स्वतन्त्रता की अवस्था के रूप में किया गया है कि जहाँ न दिन है न रात है, जहाँ काल की धारा का प्रवाह रुक गया है, और जहाँ सूर्य तथा तारे आकाश से दूर कर दिए गए हैं। ज्ञान के भेद इसके अन्दर कोई गति नहीं रखते।<sup>4</sup> यह ईसाइयों के स्वर्ग के समान है, जो भ्रष्टाचार से घृण्य है, अकल्पित है और कभी क्षीण नहीं होता। किन्तु इससे यह परिणाम निकालना चाहिए कि यह नितान्त अभाव की अवस्था है। मुक्तात्मा किसी अन्य को नहीं देखता, वरन अपने को सबके अन्दर देखता है।<sup>5</sup> ठीक जिस प्रकार ब्रह्म हमारे लौकिक दृष्टिकोण से केवल घृण्य मात्र प्रतीत होता है इसी प्रकार मोक्ष की अवस्था सर्वथा हानि-रूप ही प्रतीत होती है, अर्थात् विलुप्त होते-होते विस्मृति में परि त हो जाती है। यह एक प्रकार से प्रकाश का वृष्ण जाना एवं क्षीण हो होकर अभावरूप में परिणत हो जाना है, जैसा कि जार्ज इलियट ने अपने 'दि लीजेंड आफ जुवल' में प्रस्तुत किया है। "एक दुग्धी हुई सूर्य की लहर जो मर्त्यभाव को छोड़ते हुए अपने अन्तिम विश्राम-स्थान उन सर्वस्रष्टा के सान्निध्य में रहने को प्रस्थान करती है।" चूँकि जिस प्रकार शकर डम विचार का विरोध करते हैं कि ब्रह्म केवल दुर्बलात्माओं को असद् रूप में प्रतीत होता है उसी प्रकार वे तर्क करते हैं कि हमारे लौकिक दृष्टिकोण से यह महान् सर्वात्मा के मात्र एकत्व की प्राप्ति भी ऐसी प्रतीत तो होती है मानो अन्त में मृत्यु-मूल में चली गई और फिर जीवित न होगी, किन्तु यथार्थ में यह ऐसा नहीं है। ऐसे वाक्य भी आए हैं जिनमें यह प्रतिपादन किया गया है कि मोक्ष की प्राप्ति पर चैतन्य रहता है। डम प्रकार के वाक्य को लेकर शकर तर्क करते हैं कि इस अवस्था में वैयक्तिक चेतना (विशेष-विज्ञान) सुप्त होती है, समस्त चैतन्य नहीं। आत्मा का विशुद्ध सारतत्त्व (विज्ञानघनात्मा) विद्यमान रहता है।<sup>6</sup> इसी प्रकार उनका मत है कि मोक्ष में केवल

1 शाकरभाष्य, 3, 4, 52।

2 शाकरभाष्य, 4, 3, 14 और भी देखें 3, 31।

3 शाकरभाष्य 4, 3, 7-8।

4 दर्शनादिव्यवहारभाव (शाकरभाष्य 1, 3, 9)।

5 मुक्तत्मापि सर्वकल्पात् भगानो द्वितीयाभाव (शाकरभाष्य, छान्दोग्य उपनिषद्, 8

12, 3)

6 शाकरभाष्य 1, 4, 22। उन्होंने बृहदारण्यक उपनिषद् (4, 3, 30) को भी शाकर-भाष्य (1, 3, 19), में उद्धृत किया है और इस प्रकार टीका की है "विशेषविज्ञान विना तत्र प्रायमथ न विनातृचिनात्माविश्रायम।"

प्रतिबन्ध उत्पन्न करने वाले सहायक नष्ट हो जाते हैं किन्तु स्वयं आत्मा नष्ट नहीं होती।<sup>1</sup> मोक्ष निजंन प्रदेश में विलुप्त हो जाना नहीं है। हमारे लिए अपने सीमित दृष्टिकोण से जीवात्मा अपने शरीर, इन्द्रियों, चित्त तथा बोधशक्ति तक ही सीमित दृष्टिकोण से यथार्थ है; और वह मुक्तात्मा, जिसने विश्वात्मा के साथ अपने एकत्व को साक्षात् कर लिया है, काल पर विजय प्राप्त कर ली है, और नित्य जीवन को प्राप्त कर लिया है, यथार्थ प्रतीत होता है। हम शरीरिक जीवन के अर्थों में एक निरन्तर रहने वाले अमरत्व के जीवन की अभिलाषा करते हैं। शंकर ऐसी आत्मा को उन्नत प्रकार का जीवन प्रदान करते हैं जिसका दृष्टिकोण शरीर, इन्द्रियों तथा चित्त से परे नहीं जाता। शंकर केवल ऐसी आत्मा को एक विनिष्ट एवं प्रतीतिनय वस्तुओं में से एक आभास मात्र मानते हैं, जो उत्पन्न होती तथा नष्ट हो जाती है। किन्तु जब ये सब वस्तुएं जो सीमित को सीमित बना देने वाली हैं नष्ट हो जाती हैं और जब यह शरीर जो सीमितता का प्रतीक है, विनष्ट हो जाता है, अर्थात् जब सीमित अनन्त के स्तर तक ऊंचा उठा दिया जाता है, तब हम यथार्थ निश्चय की अवस्था को यही और वर्तमान काल में प्राप्त कर लेते हैं। इसकी ठीक-ठीक विषय-वस्तु क्या है, यह वर्णन करना कठिन है। यह मस्य है कि इसको आँसों ने नहीं देखा, न कानों ने सुना और न ही इसने मनुष्य के हृदय में प्रवेश पाया और न कभी उस दिव्य ज्योति के भावमात्र का भी विचार किया जिसकी अभिव्यक्ति अवश्य कभी न कभी होकर रहेगी। तो भी यदि मोक्ष का हमारे लिए कोई महत्त्व है तो हमें अमरत्व के विचार को काल-सम्बन्धी भाषा में रखकर इसे 'सर्वात्म भाव' के नाम से पुकारना चाहिए।<sup>2</sup>

इसी प्रकार ऐसे भी वाक्य हैं जिनमें शंकर ने बलपूर्वक कहा है कि जीवात्मा का सत्य स्वरूप वही है जो सर्वोपरि प्रभु का है, "सर्वोच्च प्रभु की आत्मा शरीरधारी जीवात्मा का यथार्थ स्वरूप है; और शरीर-रूपी बन्धन की अवस्था प्रतिबन्ध करने वाले सहायको के कारण है।"<sup>3</sup> अर्थात् कि काल्पनिक ताप अविद्या के दूर हो जाने पर रस्ती के वास्तविक रूप में जा जाता है इसी प्रकार भासमान जीवात्मा का, जो कर्तृत्व और अनुभव, राग, और द्वेष तथा अन्य वृत्तियों के कारण दूषित है और अधिकतर पाप के अधीन है, ज्ञान के द्वारा उस सर्वोच्च ईश्वर के निष्पाप मारतत्त्व में रूपान्तरण हो जाता है जो इन सब अपूर्णताओं के प्रतिकूल है।<sup>4</sup> अप्ययदीक्षित इस वाक्य को उद्धृत करते हुए कहता है कि शंकर स्पष्ट रूप में मोक्ष के ईश्वर के साथ एकत्व सम्बन्धी विचार का मनर्पण करते हैं।<sup>5</sup> और स्वयं भी वह इसे मानता है।<sup>6</sup>

1 उपाधिप्रलयमेवाय नात्मप्रलयम् (2. 1, 14)।

2 सर्वात्मभावो मोक्ष उक्तः (शांकरभाष्य, बृहदारण्यक उप०, 4 : 4, 6)।

3 पारमेश्वरम् एव हि शरीरस्य पारमार्थिक स्वरूपम्, उपाधिज्ञं तु शरीरत्वम् (3. 4, 8)। आगे चलकर, एव मिथ्याज्ञानवृत्त एव जीवपरमेश्वरबोधो न बन्धुतो व्योमवद् भवत्यस्य विज्ञेयम् (शांकरभाष्य, 1. 3, 19)। और भी देखें, शांकरभाष्य, ईशोपनिषद्, 14।

4 यदि विद्याप्रत्युत्पादितमपारमार्थिक ईश रूप कर्तृत्वबोधात्तरागद्वेषादिदोषकमुत्पितम् अनेहानर्पयोगि तद्विचारेण तद्विपरीतम् अपहृतपाप्मात्प्राप्तिसुखं पारमेश्वर स्वरूप विद्या प्रतिपाद्यते सर्वादिबन्धनेनैव रज्ज्वादिना (शांकरभाष्य, 1 : 3, 19) उसके सम्बन्ध में 'कल्पवृक्ष' और 'परिमल' भी देखें।

5 भाष्यकारीप्रतिषेधत् मुक्तस्य मनुष्येश्वरभावात्तिसु ग्राहः।

6 देखें, सिद्धान्तेश, 4। यह सुझाव दिया जाता है कि बनेक जीववाद के अनुसार मुनि ईश्वर के साथ एकत्व का नाम है जब तक कि सब मूल नहीं हो जाते, और उस समय यह शब्द के साथ वादात्म्य का रूप धारण करता है। देखें, सिद्धान्तेश, 4, और इसके ऊपर ब्रह्मानन्द भी व्याख्या।

ऐसा कहा गया है कि मुक्तात्मा को सर्वोच्च सत्ता से भिन्न नहीं किया जा सकता (अविभाग) ।

इस प्रकार के अभेद की व्याख्या नाना प्रकार से की जाती है । जैमिनी<sup>1</sup> के अनुसार मुक्तात्मा में अनेक गुण विद्यमान रहते हैं, यथा पाप से निर्लिप्तता, विचार की सत्यता एवं सर्वज्ञता तथा सर्वशक्तिमत्ता । औडुलोमि को इसमें आपत्ति है और अपना मत वह यो प्रकट करता है कि मुक्तात्मा में केवल एक विद्यात्मक गुण, अर्थात् आध्यात्मिक चैतन्य, और निषेधात्मक गुण, अर्थात् पाप से निर्लिप्तता, रहता है ।<sup>2</sup> अन्य गुण, जो जैमिनी ने मुक्तात्मा में बताए हैं, उपाधियों के कारण हैं । बादरायण इन दोनों मतों में किसी प्रकार का परस्पर-विरोध नहीं पाता है ।<sup>3</sup> शंकर भी बादरायण से सहमत है । औडुलोमि ने हमारे आगे आध्यात्मिक सत्य को प्रस्तुत किया है जिसे निचोड़कर लौकिक विभागों में नहीं रखा जा सकता, किन्तु यदि हमारा आग्रह लौकिक विवरण के ही ऊपर हो तो हमें अवश्य ही जैमिनी का विचार स्वीकार करना होगा । इस प्रकार जैमिनी और औडुलोमि मोक्ष की एक अवस्था का बौद्धिक तथा अन्तर्दृष्टि सम्बन्धी विवरण प्रस्तुत करते हैं । बादरायण यह कहते हुए कि लगभग अनन्त शक्ति और ज्ञान, जो मुक्तात्मा को मोक्ष-अवस्था में प्राप्त हो जाते हैं, यह भी कहता है कि चाहे जो कुछ भी क्यों न हो सृष्टिरचना, शासन करने तथा विश्व के नाश करने की शक्ति ईश्वर के अतिरिक्त किसी मुक्तात्मा को प्राप्त नहीं होती, क्योंकि ये शक्तियाँ केवल ईश्वर को ही प्राप्त हैं ।<sup>4</sup> मध्व के साथ इस विचार की सगति है, जिसका मत है कि निम्नपदस्थ आत्माओं के लिए ईश्वर जैसी अनन्त शक्ति तथा स्वातन्त्र्य प्राप्त करना असम्भव है । रामानुज के सामने अपने ब्रह्म के आन्तरिक भेदों तथा मुक्तात्मा एवं ईश्वर के बीच के शाश्वत भेदों के कारण कोई समस्या नहीं है । शंकर इस विचार को उपनिषदों के बार-बार दोहराए गए विचारों, जैसे "मुक्तात्मा विशुद्ध सत्ता के साथ अस्यन्त समानता प्राप्त कर लेता है", "वह जगत् का स्रष्टा ही जाता है," आदि के साथ असंगत पाते हैं । तो भी बादरायण कहता है कि वह ससार का शासक नहीं हो सकता । शंकर स्थिति को स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि परममुक्ति की दशा में न तो विषयी रहता है और न विषय रहता है, न आत्मा रहती है और न जगत् रहता है और इस प्रकार शासन अथवा सृष्टिरचना का प्रश्न उत्पन्न ही नहीं होता, किन्तु जब तक हम ईश्वर के तथा आत्माओं और ससार के स्तर पर हैं तब तक परमार्थभाय से मोक्ष प्राप्त नहीं हुआ और इस प्रकार, उस अवस्था में वह सत्य है कि मुक्तात्मा में सृजनशक्ति आदि को छोड़कर ईश्वर के सब गुण हैं ।<sup>5</sup> शंकर के अनुसार ऐसा पुरुष जिसमें आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि है, ब्रह्म के साथ एकत्व प्राप्त कर लेता है, यद्यपि इस दशा को हम केवल ईश्वर के सादृश्य के रूप में

1 शंकरभाष्य, 4 4, 5, छान्दोग्य उपनिषद भी देखें, 8 1, 6, 8 7, 1 ।

2 शंकरभाष्य, 4 4 6, बृहदारण्यक उपनिषद भी देखें, 4 5, 13 ।

3 शंकरभाष्य, 4 4, 7 ।

4 वैशेषिकसूत्र 4 4, 17 ।

5 बादरायण तथा उपनिषदों में जो प्रकटरूप में परस्पर-विरोध है और बादरायण ने भी कुछ कथनों में जो विरोध है (4 2 13 और 16 तथा 4 4, 17 और 21), उसका शंकर इस प्रकार दूर कर देते हैं ।



मौलिक रूप में समा जाना। ऐसा मत भी प्रकट किया गया है कि जहाँ विशुद्ध आत्मा ईश्वर और जीव दोनों की पृष्ठभूमि में रहती है वहाँ जीव ईश्वर का एक प्रतिबिम्ब रूप है। इस विचार के आधार पर मोक्ष ब्रह्म के साथ एकत्व का नाम नहीं है, वरन् ईश्वर के साथ एकत्व का नाम है और यह तब तक रहेगा जब तक कुछ जीव मोक्ष-प्राप्ति के बिना विद्यमान रहेंगे। जब एकमात्र मुख कई दर्पणों में प्रतिबिम्बित होता है तो किसी एक दर्पण के हटा देने से जहाँ तक मौलिक का सम्बन्ध है प्रतिबिम्ब उसमें समा जाना होता है। किन्तु मुख का अपना विशिष्ट मूलभूत रूप नष्ट नहीं होगा जब तक कि सारे दर्पण न टूट जाएँ। तदनुसार, जब तक मुक्ति रहित आत्माएँ हैं तब तक मोक्ष का तात्पर्य है ईश्वर के साथ एकत्व, किन्तु जब सब आत्माएँ मुक्त हो जाएँगी तब ईश्वर भी अपना बिम्ब अथवा मूलस्वरूप खो देगा और लौटकर ब्रह्म के अन्दर समा जाएगा, और इस प्रकार समस्त मुक्तात्माओं के लिए ब्रह्म के साथ एकत्व प्राप्त हो जाएगा। किन्तु चूँकि सनातन अद्वैत के अनुसार ससार का अन्त नहीं है, मोक्ष से तात्पर्य ईश्वर के साथ एकात्मता है।

सचयी ज्ञान के स्वरूप के विषय में एक मनोरञ्जक प्रश्न उठाया जाता है। जब तक ज्ञान है मोक्ष की प्राप्ति नहीं होती, किन्तु जब तक हम ब्रह्म का ज्ञान प्राप्त नहीं कर लेते, मोक्ष हो नहीं सकता। तो क्या यह ब्रह्मज्ञान, ज्ञान के रूप में अन्तिम फलोपभोग के साथ असंगत नहीं है? यह मान लिया गया है कि परम अवस्था में कोई ज्ञान नहीं होता और सर्वोच्च ज्ञान का नाश अपने-आप में असख्य दृष्टान्तों के द्वारा उत्पन्न होता है जिस प्रकार 'कतक' के फल का चूरा गदले पानी में डाले जाने पर वह उसकी सारी मलिनता को साथ लेकर तली में बैठ जाता है, जिस प्रकार पानी की एक बूद लाल तपे हुए लोह के गोले पर डाली जाने पर उसकी ऊष्मा के एक भाग को ले लेती है और उसके साथ स्वयं भी लोप हो जाती है, जिस प्रकार अग्नि एक घास के ढेर को जलाने के बाद अपने-आप ही बुझ जाती है, इसी प्रकार ब्रह्म का ज्ञान भी हमारे अज्ञान को तो नष्ट करता है किन्तु स्वयं भी नष्ट हो जाता है।<sup>1</sup>

शकर क्रममुक्ति को स्वीकार करते हैं। प्रश्नोपनिषद् के एक वाक्य के ऊपर भाष्य करते हुए ओम् के ध्यान के विषय में वे कहते हैं कि इस प्रकार का ध्यान ब्रह्मलोक की ओर ले जाता है जहाँ हम क्रम से पूर्ण ज्ञान प्राप्त करते हैं।<sup>2</sup> एक अन्य स्थान पर वे तर्क करते हैं कि शरीरवारी ईश्वर की उपासना का उद्देश्य पापकर्मों से मुक्ति (दुःख-क्षय), ऐश्वर्य प्राप्ति अथवा क्रमिक मुक्ति है।<sup>3</sup> ब्रह्मलोक में आत्मा अपना पृथक् अस्तित्व स्थिर रखती है। शकर की दृष्टि में अन्य सब रहस्यवादियों की भाँति एक ऐसे स्वर्ग का विचार कि जहाँ पर आत्मा ईश्वर और केवल ईश्वर ही के ऊपर एकनिष्ठ रहती है, आदर्श से न्यून है। यह हो सकता है कि आत्मा ईश्वर के माझात् दर्शन करती है और उसकी उपस्थिति से प्लावित हो जाती है किन्तु नो भी आत्मा तथा उसके विषय

1 देखें सिद्धान्तेश 3।

2 शाकरभाष्य 1 3 13।

3 शाकरभाष्य 3 2 21।

में परस्पर भेद अवश्य है। आत्मा दर्शन का विषय नहीं है और इसका सीमित उत्पत्तियुक्त रूप इसके विषय बनने में बाधा देता है।

शंकर ने जो जीवमुक्ति का वर्णन किया है उससे यह स्पष्ट हो जाता है कि भौतिक मृत्यु के पश्चात् शाश्वत जीवन कोई जीवन की अवस्था नहीं है। जब अन्तर्ज्ञान का सूर्योदय इसी लोक में हो जाता है तो मोक्ष की प्राप्ति हो गई। ऐसी अवस्था में मृत्यु-पर्यन्त शरीर की विद्यमानता प्रवचना का कारण नहीं बन सकती है। जिस प्रकार मिट्टी का पात्र बन जाने पर भी कुम्हार का चक्र कुछ समय तक चमता ही रहता है ठीक इसी प्रकार मोक्ष के बाद भी जीवन बना रहता है। क्योंकि पहले से जो गति इसने प्राप्त कर ली है, उसे रोकने का कोई कारण उसके अन्दर नहीं है।<sup>1</sup> शंकर एक ऐसे मनुष्य का भी दृष्टान्त देते हैं जो चन्द्रमा को उसके द्विगुण रूप में देखता है क्योंकि उसकी आंख में कुछ धोप है और यह जानते हुए भी कि वस्तुतः चन्द्रमा एक है वह अपने को इस प्रकार देखने से रोक नहीं सकता।<sup>2</sup> मुक्तात्मा अपने समस्त कर्मों को ब्रह्मार्पण समझकर करता है।<sup>3</sup>

#### 44. परलोक

केवल सत्य को जानने वाला मनुष्य शाश्वत जीवन प्राप्त करता है जो कि मरणोत्तर जीवन से भिन्न है और जो उसके अतिरिक्त अन्य सब मनुष्यों के हिस्से में जाता है।<sup>4</sup> जब तक शाश्वत जीवन प्राप्त नहीं होता, हमारा जीवन संसार के साथ अथवा अन्तर्विहीन परिणमन के धकाने वाले चक्र के साथ बंधा रहता है। यह संसार काल की प्रक्रिया का व्यक्त रूप है और जीवों को इस अन्तर्विहीनचक्र में परलोक जीवन का तब तक के लिए निश्चित भरोसा दिया गया है जब तक कि वे काल से ऊपर उठकर आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि द्वारा शाश्वत जीवन प्राप्त नहीं कर लेते। शाश्वत (निरप्य) की उपस्थिति काल की परिभाषा में अपने को अन्तर्विहीन निरंतरता के रूप में प्रदर्शित करती है। प्लेटो के 'टाइमियस' नामक ग्रन्थ के प्रसिद्ध शब्दों में "काल नित्यता की गतिशील प्रतिकृति है।" परलोक के सत्य को प्रमाणित करने के लिए शंकर ने कोई नया तर्क उपस्थित नहीं किया। ऐसा माना जाता है कि जब यह भौतिक शरीर क्षयता को प्राप्त हो जाता है तो समके पीछे एक बीज शेष रह जाता है जो उसी जाति के एक नये सुसंगठित शरीर को जन्म देता है। शंकर भौतिकवादियों के इस मन का खण्डन करते हैं कि जीवात्मा

1 शांकरभाष्य, 4 1, 15।

2 शांकरभाष्य, 4 1, 15।

3. परवर्ती अर्थात् वे भिन्न भिन्न प्रकार के विचार प्रस्तुत किए गए हैं, जैसे : (1) मोक्ष की अवस्था में जोड़ितावस्था में बाधा अथवा अपनी विशेष गति को कुछ विधिल कर देती है; (2) अविद्या का प्रभाव इसके विनाश के पीछे भी कुछ समय तक बना रहता है; (3) आद्य अविद्या जाने हुए रूपों के समान निर्बीज अवस्था में रहती है, और (4) मुक्तात्मा के लिए यह अणु, जिसमें शरीर आदि सम्मिलित है, अपनी सत्ता को देता है। देखें, सिद्धान्तलेख, 4।

4 शांकरभाष्य, बृहदारण्यक उपनिषद्, 1 : 1, 1। सर्वज्ञानात्ममुनि इस सर्वलोक में मुक्ति का अस्तित्व नहीं मानता, यद्यपि अन्य सम्प्रदाय सभी अर्थात्वादी जीवन्मुक्ति के विचार का समर्थन करते हैं।

ही शरीर है और शरीर के विलयन के साथ आत्मा भी नष्ट हो जाती है।<sup>1</sup> किन्तु आत्मा शरीर की अनाश्रित है और इसका अस्तित्व ही स्मृति आदि को सम्भव बनाता है।<sup>2</sup> यद्यपि हमारा शरीर छिन्न-भिन्न होकर राख में परिणत हो जाता है तो भी एक ऐसी वस्तु हमारे अन्दर है जो मरण के उपरान्त भी रहती है, और यही वह वस्तु है जो हमारे भविष्य-जीवन का निर्णय करती है। ऐसा ज्ञान जिसे हमने प्राप्त किया है और हमारा चरित्र, जिसे हमने बनाया है, हमारे दूसरे जीवनो में साथ-साथ जाएंगे।<sup>3</sup> नैतिक तथा धर्मात्मा मनुष्य तराजू के पलड़े पर ऊँचे उठेंगे और अनैतिक तथा पापी नीचे आएंगे। भविष्य-जीवन का स्वरूप भूतपूर्व जीवन की नैतिक कोटि के ऊपर निर्भर करता है। जन्म और मृत्यु केवल-मात्र जीवात्मा के शरीर के साथ संयोग तथा वियोग से सम्बद्ध हैं।<sup>4</sup>

शाकर के अनुसार वैदिक देवता भी अमर नहीं हैं क्योंकि "देवताओं के अमरत्व का तात्पर्य केवल-मात्र एक दीर्घ समय तक जीवित रहना है, ठीक जैसे कि वे सब प्रभु भी आत्मनिर्भर न होकर केवल ईश्वर के उपहार हैं।"<sup>5</sup>

शाकर मृत्यु के उपरान्त शरीर से आत्मा के प्रस्थान करने का विस्तृत रेखा-चित्र प्रस्तुत करते हैं। ऋग्वेद में बताया गया है कि सत्पुरुषों की आत्माएँ यम के प्रकाशमय स्वर्ग में चली जाती हैं, जहाँ वे पितरों के मध्य एक आनन्दमय जीवन व्यतीत करती हैं<sup>6</sup>; और दुरात्मा पुरुषों की आत्माएँ, जिनके लिए स्वर्ग का द्वार बन्द है, निम्नतर श्रेणी के अन्धकार में गिरती हैं।<sup>7</sup> उपनिषदों में हम अध्ययन करते हैं कि प्रज्ञावान् देवायान मार्ग से ऊपर ब्रह्मा तक ले जाए जाते हैं जहाँ पट्टचक्र फिर पुनर्जन्म नहीं होता। कर्म करने वाले पुरुषों की आत्माएँ पितृयान मार्ग से ऊपर की ओर ज्योतिर्मय चन्द्रलोक में जाती हैं तथा वहाँ अपने कर्मों के फलों का उपभोग करती हैं और तब एक नये जीवन में आने के लिए

1 यदि इस तथ्य के आधार पर कि आत्मा के गुण तब तक रहते हैं जब तक शरीर रहता है, ऐसा अनुमान किया जाए कि ये शरीर के गुण हैं तो उत्तर में ऐसा तर्क उपस्थित किया जा सकता है कि वे शरीर के गुण नहीं हैं, क्योंकि मृत्यु के समय शरीर यद्यपि रह जाता है किन्तु ये गुण नहीं रहते। हम ऐसा नहीं कह सकते कि चूँकि अग्नि में प्रत्यक्ष ज्ञान को अपने अस्तित्व के लिए एक दीपक की आवश्यकता होती है इसलिए यह दीपक का गुण है। इसी प्रकार दीपक के समान शरीर केवल साधन-मात्र है। इसके अतिरिक्त शरीर के सहयोग की सदा ही आवश्यकता नहीं होती, क्योंकि शरीर जब निद्रा में होता है तो भी हम अनेक वस्तुओं का प्रत्यक्ष करते हैं। शरीर के गुणों, जैसे आश्रुति इत्यादि जो सबके प्रत्यक्ष में आते हैं तथा आत्मा के गुणों में भेद है जो उस रूप में प्रत्यक्ष नहीं होते। यह रूप है कि शरीर के अस्तित्व से चैतन्यमय गुणों की उत्पत्ति प्रमाणित की जा सकती है किन्तु शरीर की अनुपस्थिति से चैतन्यता के विषय में कुछ नहीं कहा जा सकता। यह अन्वय शरीर में प्रवेश करके रह सकती है। यदि चैतन्य भौतिक तत्त्वों तथा उनसे उत्पन्न वस्तुओं का एक गुण है तो उत्पन्न वस्तुएँ चैतन्य का विषय नहीं हो सकती। चूँकि तत्त्वों तथा उनसे उत्पन्न वस्तुओं का अस्तित्व डम तथ्य से अनुमान किया जाता है कि वह प्रत्यक्ष देखी जाती है, हमें अवश्य यह परिणाम निकालना चाहिए कि प्रत्यक्ष उनसे भिन्न है।

2 शाकरभाष्य, 3 : 3, 54।

3 शाकरभाष्य, 3 : 4, 11, और बृहदारण्यक उपनिषद् 4 : 4, 2। और भी देखें, शाकर-भाष्य, 3 : 1, 5, 6।

4 शाकरभाष्य, 2 : 3, 16-17।

5 शाकरभाष्य, 1 : 2, 17।

6 10 : 14, 10।

7. 10 : 152, 4।



नीचे उतरती हैं, जिसका निर्णय भूतकाल के जन्म के द्वारा होता है। और वे, जो न ज्ञान और न कर्म में निरत रहे होते हैं, एक तीसरा स्थान पाते हैं और निम्नतर श्रेणी के पशुओं तथा वनस्पति के अन्दर जन्म लेते हैं जिन्हें चन्द्रलोक के आनन्द का रस नहीं प्राप्त होता।<sup>1</sup> शंकर उक्त तीनों को ससार के चक्र में तीन भिन्न पड़ावों के रूप में मानते हैं, किन्तु मोक्ष का अपना ही सबसे पृथक् रूप है और उक्त तीनों से भिन्न है। जहां एक ओर पितृपान फिर से लौकिक अस्तित्व की ओर ले जाता है, वहां दूसरी ओर देवयान ब्रह्मलोक को प्राप्त कराता है, जहां से फिर इस ससार में लौटना नहीं होता। छान्दोग्य उपनिषद् के विवरण में<sup>2</sup> केवल दो ही मार्ग बताए गए हैं, अर्थात् देवयान और पितृपान। और ये सब जो ज्ञान से रहित हैं, सज्जन ही अथवा दुर्जन हों, उन्हें पितृपान से जाना होता है। शंकर अनौत तथा नये जन्म में द्विगुण प्रतिशोध के सिद्धान्त को स्वीकार करते हैं जिससे कि वेद तथा उपनिषदों के विचारों में समन्वय किया जा सके।<sup>3</sup> एक प्रयास इस विषय में भी किया गया था कि वैदिक कर्मकाण्ड, जिसका पुरस्कार परलोक में कर्मकर्ता को मिलता है, तथा नैतिक जीवन में परस्पर भेद किया जाए, क्योंकि नैतिक जीवन का फलोपभोग इसी लोक में होता है।<sup>4</sup> वे आत्माएँ, जो परम्परागत नैतिक आधार का पालन करती हैं तथा यज्ञ-यागादि करती हैं, बिना किसी सत्य ज्ञान के पितरों के मार्ग का अनुसरण करती हैं और घुममय क्षेत्र से गुजरते हुए चन्द्रलोक में पहुंचती हैं और वहां अपने कुछ कर्मों का फलोपभोग करने के पश्चात् एक नये जीवन में प्रवेश करने के लिए इस लोक में वापस लौट आती हैं, जब कि अन्य; जो शरीरधारी ईश्वर की उपासना करते हैं और ज्ञानपूर्वक कर्म करते हैं, देवयान मार्ग में ऊंचे-ऊंचे सूर्यलोक के मध्य से गुजरते हुए ब्रह्म लोक में पहुंचते हैं।<sup>5</sup> शरीरधारी ईश्वर की पूजा करने वाला अपनी शक्तियों और प्रभुत्व का भाग प्राप्त करता है, यद्यपि "उत्तमा अपकार अभी तक दूर नहीं हुआ" और जमी अविद्या भी अभी तक नष्ट नहीं हुई। वे जो निम्न-श्रेणी के देवताओं की पूजा करते हैं वे भी अपना पुरस्कार पाते हैं, यद्यपि इस प्रकार की पूजा उन्हें मोक्ष के उच्चतम मार्ग पर नहीं ले जा सकती।<sup>6</sup> वे जो अनैतिक जीवन व्यतीत करते हैं, नीचे गिरते हैं।<sup>7</sup> किन्तु इनमें से कोई भी ईश्वर के प्रेम से बचिंत नहीं रहता एवं निर्जन शून्यता में नहीं उतारा जाता।<sup>8</sup>

मृत्यु के अवसर पर इन्द्रियों मन के अन्दर समा जाती हैं और मन मुख्य-प्राण

1 मुहूर्तारम्भक उच०, 6. 2; ऋग्वेदोपनिषद्।

2. 5 : 3, 10, देवे, शंकरभाष्य, 3 : 1, 12-21।

3 शंकरभाष्य, 3 - 1, 8।

4 शंकरभाष्य 3 1, 9-11।

5 शंकरभाष्य, 4 : 3, 1-6।

6 शंकरभाष्य, 4. 1, 4; 4 : 3, 15-16।

7 शंकरभाष्य छान्दोग्य उपनिषद् पर, प्रस्तावना। और भी देखें, 3 : 1, 1-7, 18।

8 एक शक्तिप्रण उन आत्माओं को अवस्था के सम्बन्ध में उठाया जाता है जिन्होंने देवयान मार्ग द्वारा ब्रह्मलोक में प्रवेश किया है। वास्तविकता यह है कि उनके शरीर संपर्क नहीं होने किन्तु रीतिनीति का मत है कि उनके शरीर होते हैं और अन्तर्दृश्य इन दोनों में यह व्यवस्था देकर कि वे अनिष्ट प्रभूता है अपनी शक्ति के अनुसार चाहें तो शारीरिक और चाहें शरीररहित रूप में रह सकते हैं (शंकरभाष्य, 4 4, 8-22)।

मे लीन हो जाता है। यह मुख्यप्राण अपने क्रम मे आत्मा के नैतिक यान द्वारा सूक्ष्म शरीर मे समा जाता है। आत्मा, जिसके प्रतिबन्धक तथा सहायको मे अविद्या, धर्म तथा पूर्वजन्म के अनुभव हैं, अपने सूक्ष्म शरीर के साथ शरीर को छोड जाती है।<sup>1</sup> इस सूक्ष्म शरीर को सूक्ष्म इसलिए कहा जाता है क्योंकि कहा गया है कि यह नाडियो के मार्ग से शरीर को छोडता है। इस सूक्ष्म शरीर मे विस्तार (तनुत्व) है जिससे सचार तथा पारदर्शिता (स्वच्छत्व) सम्भव होते हैं जिसके कारण इसे मार्ग मे कोई बाधा नहीं रोकती और कोई इसे देख भी नहीं सकता।<sup>2</sup> यह सूक्ष्म शरीर मोक्ष से पूर्व कभी विलय को प्राप्त नहीं होता।

### 45 धर्म

प्राय कहा जाता है कि शकर का अद्वैत बुद्धि की एक विलक्षण रचना तो अवश्य है किन्तु इससे धार्मिक पवित्रता के लिए प्रेरणा नहीं मिल सकती। शकर का निरपेक्ष परब्रह्म आत्मा के अन्दर उत्कट प्रेम तथा भक्ति के भावो को प्रज्वलित नहीं करता। ऐसे निरपेक्ष परब्रह्म की हम पूजा नहीं कर सकते जिसे किसी ने नहीं देखा, अथवा न कोई देख सकता है और जो ऐसे प्रकाश मे निवास करता है जिसके समीप कोई पहुच नहीं सकता। इसलिए निराकार परब्रह्म का चिन्तन 'साकार' रूप मे किया जाता है जिससे कि उसकी पूजा की जा सके। ईश्वर की पूजा का मिथ्यात्व के साथ जानबूझकर सहयोग नहीं है, क्योंकि ईश्वर ही एक ऐसा रूप है जिस रूप मे सीमित मानवीय मन निरपेक्ष परब्रह्म का चित्रण कर सकता है। सर्वोच्च यथार्थसत्ता ऐसे जीवात्मा के समक्ष, जिसने ब्रह्म की अपने रूप के साथ एकता का अनुभव नहीं किया है, अनेको पूर्णताएँ लिए हुए प्रकट होती है।<sup>3</sup> शरीरधारी ईश्वर का भाव उच्चतम तार्किक सत्य का अगाध धार्मिक श्रद्धा के साथ सम्मिश्रण है। यह शरीरधारी ईश्वर यथार्थ पूजा तथा आदरभाव का विषय है किन्तु ऐसा कोई नैतिक आचारविहीन देवता नहीं है जो मनुष्य की आवश्यकताओ तथा भय की आशकाओ के प्रति सबंधा उदासीन हो। उसे विश्व के स्रष्टा, शासक और न्यायाधीश के रूप मे माना गया है, जिसके अदर शक्ति तथा न्याय, न्यायनिष्ठता, दया, सर्वव्यापकता, सर्वशक्तिमत्ता तथा सर्वज्ञता के गुण हैं। शकर द्वारा प्रतिपादित ईश्वर के मुख्य लक्षणो मे आचार की पवित्रता तथा नैतिक सौन्दर्य हैं। मानवीय जीवात्मा के साथ उसका सम्बन्ध ऐसा है जैसा कि प्रेमी का अपनी प्रेमिका के प्रति स्वामी का भृत्य के प्रति, पिता का अपने पुत्र के प्रति तथा मित्र का अन्य मित्र के प्रति होता है। आध्यात्मिक अमूर्त भावो की कठोरता वहा शिथिल पड जाती है जहा शकर दैवीय गुणो की विविधता के विषय मे प्रतिपादन करते हैं जिसके द्वारा अन्त ब्रह्म अपने अन्दर उन वस्त्वो की भावना को भरता है जिन्हे उसने बनाया है। शकर की दृष्टि मे धर्म कोई सिद्धान्त अथवा अनुष्ठान नहीं है अपितु जीवन तथा अनुभव है। इसका प्रारम्भ आत्मा की अनन्त-सम्बन्धी भावना से होता है और इसके अनन्त बन जाने मे जाकर अन्त होता है। जीवन का लक्ष्य है साक्षात्कार अथवा यथार्थसत्ता का अन्तर्ज्ञान। यथार्थ भक्ति अपने सत्य स्वरूप

1 2 2 1—5।

2 4 2 9—11।

3 शकरनाथ्य 3 3, 12।

को खोज निकालना ही है।<sup>1</sup> ऐसी अनेकों विधाएं अथवा चिन्तन की विधियां हैं जिनका उपनिषदों में समर्थन किया गया है।<sup>2</sup> और प्रत्येक व्यक्ति को इनमें से अपनी प्रवृत्ति के अनुकूल किसी एक का चुनाव करना होता है।<sup>3</sup> जहां तक प्रमेय विषय का सम्बन्ध है वह सबके लिए एक ही है यद्यपि उस तक पहुंचने के मार्गों में भिन्नविधता है। धार्मिक पूजा के साधारणतः दो प्रकार हैं अर्थात् शरीरधारी ईश्वर की सगुण ब्रह्म के रूप में पूजा और दूसरी प्रतीक की पूजा।<sup>4</sup> जब उपासक ईश्वर को अपने से बाह्य समझकर पूजा करता है तो यह पूजा प्रतीक की पूजा है।

उपासना करने वाले व्यक्ति तथा उपास्य विषय के मध्य जो सम्बन्ध है यह इस विषय का संकेत करता है कि दोनों में भेद है।<sup>5</sup> सर्वश्रेष्ठ पूजा हमें ब्रह्मलोक की प्राप्ति कराती है जहां कि जीवात्मा तथा सर्वोपरि ब्रह्म का भेद अभी भी विद्यमान रहता है। और उस अवस्था से केवल क्रमिक रूप में मुक्ति प्राप्त होती है। प्रचलित विचार के अनुसार धर्म एक ऐसी वस्तु है जिसे अतीन्द्रिय होना चाहिए। यह एक अपूर्ण अनुभव है जो अभी तक रहता है जब तक हम मयार्थसत्ता के मयार्थबोध के ग्रहण में अग्रसर रहते हैं। इसका विज्ञान निश्चित है, क्योंकि "जब वह जो पूर्ण है प्राप्त हो गया तब वह जो केवल अक्षरूप है अदृश्य ही समाप्त हो जाएगा।" शंकर परमपरायण श्रद्धियों के वाक्यों का उद्धरण देते हैं जो जीवात्मा तथा परमात्मा की एकता का व्याख्यान करते हैं : यथा, 'मयार्थ मे दू मैं हू, हे पवित्र ईश्वर, और जो मैं हूँ वह तू है।'<sup>6</sup> धर्म का प्रतिपादन करने वाले प्रत्येक दर्शन को इस प्रकार के कथनों का कुछ न कुछ समाधान देना ही होता है, यथा 'मैं ब्रह्म हूँ' (अहं ब्रह्मास्मि), 'वह तू है' (तत् त्वमसि), जिनके अन्दर स्रष्टा तथा निर्मित जीव के भेद को धुँस कर दिया गया है। शंकर इन सब का समाधान यह कहकर करते हैं कि धार्मिक चैतन्य अपने समस्त भेदों के साथ सत्य की प्राप्ति हो जाने पर स्वतः समाप्त हो जाता है। एक 'साकार ईश्वर' का कुछ अर्थ क्रियात्मक धार्मिक चैतन्य के लिए हो सकता है किन्तु उच्चतम साक्षात्कार के लिए नहीं।<sup>7</sup> सीमित जीवात्मा को, जिसके आगे परदा पड़ा हुआ है, निरपेक्ष परब्रह्म व्यवस्थित तथा अपने से पृथक् प्रतीत होता है। दर्शन तथा मुक्ति का कुछ अर्थ सीमित जीव के लिए हो सकता है जिसका चैतन्य शूललावण्य है और जिसका दमन निम्नतर प्रकृति में कर रखा है। यदि शरीरधारी ईश्वर जीवात्मा से अतिरिक्त ही सबसे ऊंचा होता तो योगविद्या के अनुभवों का तात्पर्य ही समझ में नहीं आ सकता और हमें एक सीमित ईश्वर तक ही संतोष रखना होता। ईश्वर यदि सर्वोत्तम नहीं तो वह ईश्वर ही नहीं; किन्तु यदि वही सर्वोत्तम है तब धार्मिक

1 स्वामिन्सानुत्तमान् भवितरिति अभिधीयते (विवेकचूडामणि, पृष्ठ 31) ।

2 3 : 3, 5 ।

3 शांकरभाष्य, 3 : 3, 59 ।

4 शांकरभाष्य, 4 : 1, 3 ।

5 उपास्योपासकभावोऽपि भेदाधिष्ठान एव (शांकरभाष्य, 1 : 2, 4) ।

6 एव वा महमस्मि मयसो देवने, अहं वै त्वमसि मयसो देवते (शांकरभाष्य, 4 : ), 3) ।

7 तुलना कर, बँकने : 'मेरी दृष्टि में' ।

निरपेक्ष परब्रह्म ईश्वर नहीं है। मेरे लिए धार्मिक चैतन्य से बाह्य ईश्वर का मूढ़ अर्थ नहीं है और वह तात्त्विक रूप से क्रियात्मक है। मेरी दृष्टि में निरपेक्ष ब्रह्म ईश्वर नहीं हो सकता, क्योंकि अन्त में निरपेक्ष का सम्बन्ध किसी के साथ नहीं रहता तथा इनके मौलिक मन्त्र के अन्दर कोई क्रियात्मक सम्बन्ध नहीं हो सकता। जब आप निरपेक्ष सत्ता की अथवा विश्व की पूजा करना प्रारम्भ करते हैं और इसे धर्म का विषय बनाते हैं तो आपने उस साथ सत्ता स्थापना कर दिया" ('द्रुप एण्ड रियलिटी', पृष्ठ 429) ।

जीवन सबसे ऊँचा नहीं ठहरता ।<sup>1</sup> यदि ईश्वर का रूप पूर्ण है तो यह ऐसा हो नहीं सकता जब तक कि मनुष्य का अपूर्ण रूप उसके अतिरिक्त अपना अस्तित्व रखता है । और यदि यह पूर्ण नहीं है तब यह ईश्वर का स्वरूप नहीं । इस प्रकार धार्मिक जीवन में एक मौलिक मतभेद है और यह स्पष्ट सकेत करता है कि इसका सम्बन्ध अविद्या के क्षेत्र से है ।

कर्मकाण्ड की स्वीकृति के साथ-साथ वैदिक देवताओं के अस्तित्व को भी मानना आवश्यक है । शंकर ने, जो इस सम्बन्ध में परम्परागत विचार को ही मान लेते हैं, उन्हें केवल प्राकृतिक तत्त्वों के ही नहीं, अपितु प्राकृतिक शक्तियों के भी चेतनामय प्रतिरूप माना है । ' देवताओं के आदित्य इत्यादि नाम, यदि यह भी मान लिया जाए कि, प्रकाश इत्यादि का सकेत करते हैं, श्रुतियों के अनुसार हमें उनकी ऐसे आध्यात्मिक प्राणियों के रूप में कल्पना करने के लिए बाध्य करते हैं, जो तत्त्वों के अनुकूल हैं और जिन्हें ऐश्वर्य का वरदान मिला हुआ है क्योंकि उनका प्रयोग वैदिक ऋचाओं और ब्राह्मणों में हुआ है ।'<sup>2</sup> ये देवता जीवन के भिन्न-भिन्न अनुष्ठानों में अधिष्ठाता के रूप में अध्यक्ष होते हैं ।<sup>3</sup> कहा गया है कि अग्नि वाणी का सहायक है, वायु द्वास का और आदित्य चक्षु का । जीवात्माओं के अनुभवों का देवताओं के ऊपर कोई असर नहीं होता ।<sup>4</sup> मृत्यु के समय ये देवता जीवित इन्द्रियों के साथ भटकते नहीं फिरते, वरन् केवल अपनी सहायक शक्ति को हटा लेते हैं । सर्वोपरि ब्रह्म देवताओं, मनुष्यों तथा पशुओं की सृष्टि उनके पुण्य व पाप के अनुसार करता है । देवताओं का अमरत्व तो अपेक्षाकृत है, किन्तु वे ससार में लिप्त होने के कारण क्षणिकता के भी वश में रहते हैं ।<sup>5</sup> उन्हें भी मोक्षप्राप्ति सम्बन्धी ज्ञान की आवश्यकता होती है और वे सर्वोपरि प्रभु के आश्रित हैं । हमें धर्मशास्त्रों में ब्रह्मविद्या सीखते हुए देवताओं के वृष्टान्त मिलते हैं । इस प्रकार की आपत्ति का कि यदि ये देवता व्यक्तिरूप हैं तो वे जीवन तथा मरण के भी वशीभूत हैं और यह तत्त्व वेदों के नित्यस्थायी रूप पर भी असर डालेगा, इस आधार पर निराकरण किया जाता है कि वेद के शब्द व्यक्तियों का सकेत नहीं करते, सामान्य भावनाओं का सकेत करते हैं । 'इन्द्र' शब्द से तात्पर्य किसी व्यक्ति-विशेष से नहीं, वरन् श्रेणियों में विभक्त प्राणियों की सत्ता की एक विशेष उपाधि (स्थानविशेष) से है । उस स्थान पर जो भी अधिष्ठित होता है वह उक्त नाम धारण करता है । आपत्ति की जाती है कि उनका व्यक्तित्व न तो यथार्थ है, क्योंकि यज्ञों में उनके दर्शन नहीं होते और न ही संभव है क्योंकि एक व्यक्ति एक ही समय में अनेक स्थानों में विद्यमान नहीं हो सकता जैसा कि यज्ञाहुतियों ग्रहण को करने के लिए होना चाहिए । शंकर उक्त आपत्ति का उत्तर देते हुए कहते हैं कि देवता इसलिए नहीं दिखाई देते क्योंकि उनके अन्दर अपने को अदृश्य बनाने की शक्ति रहती है और योगियों की भाँति वे अपने शरीरों को सहस्रगुणा कर सकते हैं ।

यद्यपि शंकर के धार्मिक मत की किन्हीं मन्दिरों अथवा मठों की आवश्यकता नहीं है और न किसी क्रिया-बलाप की ही आवश्यकता है, तो भी उन्हें एक इतिहासज्ञ के समान पर्याप्त अनुभव था, जिसके आधार पर उन्होंने, ऐसे व्यक्तियों के लिए जिन्हें इनकी आवश्यकता है, इनका भी विधान किया ।<sup>6</sup> वेदान्त के अन्य कितने ही व्याख्या-

1 देखें, ब्रह्मले : 'टुथ एण्ड रियलिटी', पृष्ठ 436 और आगे ।

2 द०, 'दयूसन्त सिस्टम आफ दि वेदान्त', पृष्ठ 65—66 ।

3 ऐतरेय उपनिषद् 1 2 4 ।

4 जा ही एकात्म भोना है जगत् देवता 'भोगावधारणभूत' हैं ।

5 शान्तराम्य 1 3 28 ।

6 ऐसा कहा जाता है कि शंकर ने मन्दिरों में बार-बार जाने के लिए अपनी मृत्युशय्या पर धामाचान्तनी पी, क्योंकि ऐसा करके उन्होंने मानों एक प्रकार से ईश्वर की सर्वव्यापकता का निषेध किया ।

कारों के विपरीत शंकर धर्मसम्बन्धी विषयों में ईश्वर ज्ञान-सम्बन्धी प्रवृत्तियों से भिन्न दार्शनिक प्रवृत्ति को ही अंगीकार करते हैं। एक अध्यात्मवादी सामान्यतः एक विशेष साम्प्रदायिक आधार का आश्रय लेता है। एक विशेष धार्मिक समुदाय का सदस्य होने के कारण वह अपने सम्प्रदाय के सिद्धान्तों को क्रमबद्ध करने, विस्तृत रूप देने तथा उनका समर्थन करने में उत्सर्ग रहता है। वह अपने मन को सत्य समझ लेता है और उसके साथ ही उसका धर्म स्थिर रहता अथवा नष्ट होता है। किन्तु दूसरी ओर, एक दार्शनिक होने के नाते अपने को किसी एक धर्मविशेष के क्षेत्र में सीमित नहीं रखता वरन् धर्म को धर्म के स्वतन्त्र रूप में अपना क्षेत्र बताता है एवं उसका आग्रह यह भी नहीं होता कि जिस धर्म में वह उत्पन्न हुआ अथवा जिस धर्म को वह अंगीकार किए हुए है वही एकमात्र सत्य धर्म है। शंकर हमारे साथ उस सर्वग्राही तथा सहिष्णुप्रकृति हिन्दू धर्म के एक महान्तम व्याख्याकार के रूप में प्रकट हुए, जो सदा ही विजातीय मतों को अपने अन्दर समाविष्ट कर लेने के लिए उद्यत रहते हैं। सहिष्णुता की उक्त प्रकार की प्रवृत्ति न तो उसके अन्धविश्वास का परिणाम थी और न ही एक समझौते का साधन मात्र थी, अपितु उसके क्रियात्मक धर्म के एक अनिवार्य अंग के रूप में थी। उसने सब मतों की सीमितता को पहचाना और संबंधितमान् ब्रह्म को उन मतों की परिधि के अन्दर धवाकर रखने से निषेध किया। कोई भी विषेकी व्यक्ति ऐसा नहीं मोच सकता कि उसके सम्प्रदाय ने ईश्वर का भार लिया अथवा उसकी रचना को माना और इस प्रकार की अपनी प्रक्रिया के परिणामस्वरूप कोई अपना ऐसा पृथक् सम्प्रदाय बनाया जिसे उसने निर्दोष घोषित किया हो। प्रत्येक मत एक प्रकार का धार्मिक विश्वास सम्बन्धी साहसिक कार्य होता है और यह धारमानुभव के समीप पहुँचने का मार्ग है। यह एक ऐसा साधन है जो हमें जीवित धार्मिक अनुभव की ओर ले जाता है और यदि धार्मिक अनुभव की घटापटा ऐसे व्यक्ति के लिए कोई अर्थ रखती है जो सत्यनिष्ठा के साथ ईश्वर के पास किसी भी मार्ग से पहुँचने का प्रयत्न करता है तो हमारे लिए उससे अपना निजी मत परिवर्तित करने के लिए आपह करना सर्वथा अनुचित है। शंकर ऐसे कट्टरपंथी नहीं थे कि वे उन व्यक्तियों के धार्मिक अनुभवों में शंका उठाते जो अपनी श्रद्धा तथा प्रेम के उपहार द्वारा ईश्वर के साथ सीधा सम्पर्क रखने का दावा करते हैं। यदि नितान्त भिन्न विचार रखनेवाले व्यक्ति नैतिक स्पन्दन, मानसिक शान्ति और प्रधान भाष्यात्मिक यथार्थसत्ता के साथ सारूप्यसम्बन्धी एक समान परिणामों तक पहुँचने में समर्थ हो सकते हैं तो शंकर उन्हें अपने-अपने विचार रखने की पूरी स्वतंत्रता देते हैं। अर्थात् कि संसार के एक महान् धार्मिक मेधावी ने कहा है कि "उनके फलों से," किन्तु उनके मन्तव्यों से नहीं, "तुम उन्हें जानने का यत्न करो।" इसमें कुछ अन्तर नहीं आता कि हम ईश्वर की पूजा चाहे किसी भी नाम से करें किन्तु हमारी आत्मा ईश्वर की भावना से ओतप्रोत हो तथा उसमें सेवा-भाव के लिए उत्साह हो, यह आवश्यक है। एक ही यथार्थ सत्ता का मनुष्यों के मतभेद के कारण विविध प्रकार से व्याख्यान किया जाता है।<sup>1</sup> जब हम उसको प्रकट करने का प्रयत्न करते हैं जो इस प्रतीति-रूप जगत् से परे है तो हम ऐसे प्रतीक दूढ़ लेते हैं जो हमारी आवश्यकताओं के अधिक से अधिक अनुकूल सिद्ध हो सकें। शंकर ने धार्मिक भ्रान्तियों से सर्वथा मुक्त होने के कारण तथा अपने अन्तस्तल में मानवीयता को लिये हुए, मनुष्यों के स्वप्नों पर भी ध्यान दिया क्योंकि ये ही इस मायात्मक जगत् में एकमात्र किसी महत्त्व की वस्तुएं प्रतीत होती हैं।

उन्होंने अपने को किसी मत-विशेष का प्रचारक बनने से एव अपने धार्मिक उपदेश के क्षेत्र का विस्तार करने के विचार से अपने दार्शनिक मानदण्ड को भी गिराने से निषेध किया। शकर के अनुसार, हिन्दूधर्म अपने क्षेत्र के अन्दर समस्त विचारों के भिन्न-भिन्न रूपों तथा मानसिक प्रवृत्तियों के लिए स्थान रखता है। उन्हें 'षट्मतस्थापनाचार्य' की उपाधि दी जाती है, अर्थात् वे एक ऐसे आचार्य थे, जिन्होंने छ मतों की स्थापना की।<sup>1</sup> धार्मिक विषयों में ऊँची उड़ान वाली आदर्शपरक विचारपद्धति को अपनाना आसान है जिनमें इस भूलोक के मव तथ्यों को दृष्टि से ओझल कर दिया गया हो, जिस प्रकार ऐसी असंस्कृत यथार्थवादी पद्धति को अपनाना भी उसी के समान आसान है जो अन्य सब आदर्शों का खण्डन करती हो, किन्तु एक विशद दृष्टिवाले यथार्थवाद को आदर्श के प्रति एक दृढ़ भक्ति के साथ संयुक्त कर देने का कार्य बठिन है और यही कार्य था जिसे करने का प्रयत्न शकर ने किया। एक धर्मप्रचारक के लिए छ भिन्न-भिन्न प्रकार की धार्मिक पद्धतियों का औचित्य सम्पादन करना एक अनुपम घटना है और यह घटना हिन्दूधर्म के माननेवाले भारतवर्ष में ही सम्भव हो सकती है। जैसा कि विद्यारण्य ने कहा कि मनुष्यों ने मव प्रकार के पदार्थों को अथात् अन्तर्यामी आत्मा से लेकर स्थावर एव वृक्षों तक को, ईश्वर का रूप दे दिया।<sup>2</sup> जिस समय वैष्णवमत, शैवमत और शाक्यमत आदि के अनुयायी एक-दूसरे से लड़ रहे थे, शकर ने इन प्रचलित मतों को केवलमात्र वादा-मुवाद की धूलि से ऊपर उठाकर वास्तव सत्य के निर्मल वातावरण में खड़ा कर दिया। उन्होंने प्रचलित विधियों को एक सर्वसामान्य आधार प्रदान किया और उन सबका सम्बन्ध एक प्रधान समन्वयकारक विचार के साथ जोड़ दिया। उन्होंने सत्यधर्म के ऊपर बल दिया जिसका मूलाधार आध्यात्मिक आन्तरिकता में है। समस्त धर्मों का उद्दिष्ट सत्य आत्मा है? और जब तक हम यथार्थसत्ता के साथ अपनी आत्मा के एकत्व को नहीं पहचान लेते, जो इन सब अपूर्ण वस्तुओं से अतीत है, तब तक हम ससार-चक्र में घूमते रहेंगे। अपने दार्शनिक दृष्टिकोण से वे कहते हैं कि यद्यपि निरपेक्ष परब्रह्म का दर्शन अनेक प्रकार से हो सकता है किन्तु उन सबकी पृष्ठभूमि में यथार्थसत्ता वही एव है। यथार्थसत्ता के अन्दर तो कोई धर्माकरण नहीं है, यद्यपि सत्य के अन्दर श्रेणी विभाग, यथार्थसत्ता के बोधग्रहण के प्रकारभेद के कारण हो सकता है। उन्होंने सहमा ऐसा परिणाम निकालना उचित नहीं समझा कि ईश्वर है ही नहीं, क्योंकि अगर होता तो ईश्वर विषयक विचार में मनुष्यों का परस्पर मतभेद न होता। मतभेद मनुष्यों के प्रतिग्रन्थों के कारण है।<sup>3</sup> इस प्रकार वे मझयवाद तथा हठधर्मिता दोनों से ही उन्मुक्त

1 शैव वैष्णव और शक्य गणपत्य और कापालिक मत।

2 ल'नयार्थमिनिम आरम्भ म्थावरात्मैवादिन (पंचदमी 6 121)। और भी देख 6 206—209।

3 शक्यरामाय 1 1 20। वैरन फान ह्यूगेल की नवीनतम लुति में एक सधम है जो प्र'उत प्रना म शकर व दृष्टिकोण को प्रवट करता है। स्पष्ट है कि प्रत्यक्षत अनन्त नित्यताए जा रिम पृथघम तथा अय पृथघम के मध्य म या किनी एव मन तथा अय मन क मध्य म 'हती हैं, अथवा जा क्रमण एक ही तम व 'अदर या किनी एक मन क अद' दोख पढती हैं, जो सचमुच अधिरा'न' स्वचित्तयो और धर्मों के द्वारा अभिव्यक्त और मत अनुभव और उत्क विषय की अजिष्ट मृगता दिखाती हैं, इस स्थिति की आलोचना नहीं करती कि एक ही महान विषयी अतीत अतिमानव सत्ता वन प्रवार इन मभूदा या पुष्पो द्वारा विभिन्न उय न और अपूणत यद्यपि यथायत समनी जाती है। इन सत्ता को जा जगत में विद्यमान है जो जगत क भीतर और उत्तम ऊपर वाय कर रही है जा मानव-आत्मा से भिन है तथा मानव-आत्माया के भीतर तथा ऊपर वाय कर रही है, मनुष्य की ईश्वर को पान की सम्बन्धी और लगातार खाज का निधारक निमित्त, विषय तथा कारण

रहने में अद्वितीय थे। उन्होंने अपनी उक्त धारणा के प्रति सत्यनिष्ठा का प्रमाण देते हुए भिन्न-भिन्न देवताओं की स्तुति में श्लोको की रचना की। ये श्लोक ऐसे हैं जिनकी प्रेरणापरक शक्ति अनुभव है। किन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि उन्होंने सब प्रकार के अन्धविश्वास तथा मूर्तिपूजा को उचित ठहराया। उन्होंने बड़े प्रबल रूप में कुछ ऐसी घातक क्रियाओं का खण्डन किया जो धर्म के नाम पर प्रचलित थी। अपने अद्वैत मिद्धान्त को जनसाधारण के मस्तिष्क में बैठकर उन्होंने ईश्वर के आध्यात्मिक महत्त्व की व्याख्या का धर्म समझने में मनुष्य-समाज की सहायता की। उन्हें विश्वास था कि मन में सत्य को ग्रहण करने की शक्ति है, यदि हम अपने सर्वोत्तम प्रकाश के अनुसार उसे ग्रहण कर सकें। उनकी वृत्ति उस समय के प्रचलित धर्मों के प्रति सहानुभूतिपूर्ण तथा समालोचनात्मक दोनों ही रूप की थी। शंकर का ध्येय नये युग के आगे हिन्दूधर्म की व्याख्या इस रूप में करना था जिससे उक्त धर्म के विशिष्ट सम्बन्ध की रक्षा तो हो ही सके, किन्तु आगे से अधिकतर विशदरूप में वह साधारण जनता पर अपना अधिकार जमा सके। इस अधिक विस्तृत एवं उदार आशय के अन्दर सम्भवतः हम इस देश के निवासियों को एकता के सूत्र में बाधने के विचार को भी लक्ष्य कर सकते हैं। किन्तु इस एकत्व को सम्पन्न करने के लिए उन्होंने किसी विशेष ब्राह्म संगठन अथवा आन्तरिक विश्वासों का आग्रह नहीं किया। उन्होंने उक्त प्रकार की एकता को सम्पन्न करने के लिए एक विस्तृततर धार्मिक सहिष्णुता का आशय लिया। धार्मिक जीवन के व्यक्तिगत रूप के ऊपर बल देकर उन्होंने आध्यात्मिक रूप लिये हुए हिन्दूधर्म को अत्यन्त उदारता का रूप दिया।

हिन्दू विचार की पुनः नये सिरे से व्याख्या करने में उन्होंने किसी स्थान पर हमके अन्दर ऐसे अंशों को भी पाया जो प्रकटरूप में उनके अपने विचारों के साथ सगति नहीं खाते थे।

शास्त्रार्थ-काल के क्षीभ तथा हलचल के पश्चात् शंकर का अद्वैत आया जिसमें मौलिक स्थिरता थी तथा जनसाधारण में युक्तिपूर्ण दृढ विश्वास उत्पन्न कराने की समर्थता भी थी। यह न तो अधिकारपूर्ण रूप में आज्ञा ही देता है और न किमी छुड़ि की ही स्थापना करता है, फिर भी इसकी प्रभावशाली तथा पूर्ण निश्चयात्मक घोषणाओं में नैतिक प्रयत्न तथा परिपक्व चिन्तन का मुख्य पाया जाता है। यह धार्मिक यथार्थता को मनुष्य के चैतन्य केन्द्र के अन्दर दृढतापूर्वक जमा देता है जहाँ से हमका उच्छेद नहीं किया जा सकता। मनुष्य का एकमात्र आध्यात्मिक व्यापार यथार्थ मत्ता की खोज में निहित है न कि उसमें जो हमारे लौकिक उद्देश्यों की पूर्ति करता है। और इस यथार्थमत्ता की खोज तभी हो सकती है जब कि मनुष्य के निरर्थक तथा अपने महत्त्व के प्रति अत्यधिक अभिमान का सर्वथा परित्याग करने में अहंकारी और आत्म-केन्द्रित दृष्टिकोणों को पूर्णरूपेण छोड़ दिया जाय। हमें ईश्वर की परिकल्पना अपने सीमित ज्ञान और अनुभव की परिभाषा में करने के सब प्रयत्नों को त्याग देना होगा। सबने प्रथम तो, ईश्वर का अस्तित्व अपने लिए है वह केवल हमारे लिए ही नहीं है। हमारे तर्कशास्त्र तथा नीतिशास्त्र, दोनों ईश्वर को हमारे अपने उद्देश्यों को आगे

माना जा सकता है। इन्ने मनुष्य की धार्मिक अनुभूतियों की गहराई और सूक्ष्मता के न्यूनिक विकास का, धार्मिक अनुभूति और निश्चय में मनुष्यों की पूर्ण शान्ति तथा स्थायी आधार पाने का और मनुष्य के निःशयम् की अव्ययता तथा इस वास्तविक अनुभूत मत्ता को अभिव्यक्त करने वाली समस्त मानवीय वर्णगाथों और परिभाषाओं की अपर्याप्तता के प्रति एक साथ अधिक जागरूक होने का कारण माना जा सकता है" (फिलासफी आफ रिचीजन' पृष्ठ 44—45) ।

बढ़ाने के लिए एक साधन मात्र बना लेते हैं। ईश्वर के सम्बन्ध में इस प्रकार का विचार जिसे मनुष्य का दुर्बल मन अपनी क्षुद्र योजनाओं को आगे बढ़ाने के लिए बना लेता है, मनुष्य के लिए भले ही प्रतिष्ठादायक सिद्ध हो सके किन्तु उससे ईश्वर की प्रतिष्ठा नहीं बढ़ती। शकर एक प्रकार में स्पिनोजा के ही इस सिद्धान्त वाक्य को पुष्ट करते हैं कि वह जो यथार्थ में ईश्वर से प्रेम करता है, यह अभिलाषा नहीं रख सकता कि बदले में ईश्वर भी उससे प्रेम करे।

यदि शकर का अद्वैत हमें अमूर्त भाववाचक प्रतीत होता है तो इसका कारण यह है कि हम एक ऐसे स्तर पर ही रहकर सन्तोष कर लेते हैं जो सर्वोच्चसत्ता से कहीं नीचे है और यही हमारे लिए सम्भव भी है। समुणोपासना के प्रति शकर के विरक्तिभाव के कारण उनको धर्म कुछ-कुछ नीरस प्रतीत होता है। किन्तु यदि हम निरपेक्ष परम आत्मा में सकल्प तथा ज्ञान का अभाव मानते हैं तो इसे उस निरपेक्ष की उपाधि अथवा प्रतिबन्ध न मानना चाहिए, अपितु यह उसकी पूर्णता के कारण है। शकर में धार्मिक भावना की किसी प्रकार भी न्यूनता नहीं थी। उनके नेत्रों में उच्च भावना की स्थान-स्थान पर अभिव्यक्ति पाई जाती है जो प्रायः मन को छूने वाली है और कभी-कभी तो यह धार्मिक व्यग्रता के स्तर तक पहुँच जाती है। किन्तु हमारे प्रचलित धार्मिक विचार उनकी तर्कपूर्ण समीक्षा में नहीं बचे रह सके और हमारे ईश्वर-सम्बन्धी विचारों को ऐसा ही अस्थायी और क्षणभंगुर बताया गया है जैसे कि हम स्वयं हैं।

ऊपर जो कुछ कहा जा चुका है उसके अतिरिक्त यह भी है कि हमें ज्ञात होता है कि शकर ने अन्तःस्तल में प्रविष्ट होने वाली देवीय वस्तुओं के बौद्धिक दर्शन को योग-सम्बन्धी चिन्तन के साथ मयुक्त किया है। इस विषय में हम शकर को ही अपने मार्को-रूप में उपस्थित करेंगे कि योग-सम्बन्धी चिन्तन के मार्ग में बुद्धि का साहसपूर्ण प्रयोग बाधक होता है। वह यह भी दर्शाता है कि बाह्य आजीविका के साधनों से छुटकारा पा लेना चिन्तनशील जीवन के लिए आवश्यक नहीं है। शकर ने धर्म के अन्तर्गत जो व्यक्तिगत अथवा रहस्यमय, सस्याओं के नियम सम्बन्धी अथवा निरकुंग तथा बौद्धिक अथवा दार्शनिक अंश है उनमें एक-दूसरे के साथ परस्पर सम्बन्ध दिखाया है।

## 46 उपसंहार

उपनिषदों की भाषा दर्शन तथा विज्ञान दोनों ही से मिश्रित है। उपनिषदें उच्चतम यथार्थ मत्ता को निरपेक्ष और ईश्वर, ब्रह्म तथा परमेश्वर के रूप में प्रस्तुत करती हैं। वे मोक्ष का प्रतिपादन करते समय ब्रह्म के साथ मारुप्य हो जाना एवं ईश्वर की नगरी में निवास करना भी मान लेती हैं। ब्रह्म का 'नेति नेति' के रूप में वर्णन तथा उसके नकारात्मक चरित्रचित्रण, जो उपनिषदों में पाए जाते हैं प्रत्येक महान् धार्मिक साहित्य में भी ऐसे ही मिलेंगे। रहस्यवादी, यहूदी, ईसाई और मुस्लिम, हमें एक अन्धकार का समाचार देते हैं जो वाणी के क्षेत्र में परे है। अन्य लोग ईश्वर की पूर्णता का हमारे आगे धनन करते हैं। जहाँ एक ओर विचारक और रहस्यवादी ईश्वर के प्रतिबिम्बविहीन स्वरूप के ऊपर बल देते हैं, वहाँ धार्मिक भक्त लोग ईश्वर को मित्र, सहायक तथा मोक्षदाता की दृष्टि से देखते हैं। प्रत्येक धर्म के दर्शनशास्त्र को सब प्रकार के धार्मिक अनुभव के दो प्रकार के रूप को ध्यान में रखना होता है और उनके औचित्य पर भी ध्यान देना होता है। जिन मन्त्रों को शकर ने अपने ऊपर लिया है, यद्यपि यह उन धार्मिक अनुभव के नीमित प्रकरण में, जिसे उपनिषदों में अभिलिखित किया गया है, उत्पन्न होती है, वह सार्वभौम



हित की है और इसके जिस समाधान पर वे पहुंचे हैं वह भी सन्तोषप्रद है, बशर्ते कि सभी अंश अपने सन्तुलन को स्थिर रख सकें। तार्किक रूप में यह एक दार्शनिक समाधान है क्योंकि शंकर हमें ऊंचा उठाकर सुख व शान्ति के आदर्श में पहुंचा देते हैं और इस कार्य के लिए वे विचारव्यक्ति का उपयोग करते हैं, क्योंकि यही एकमात्र साधन है जो जीवन के भिन्न-भिन्न पक्षों का परस्पर समन्वय कराता तथा उन्हें उत्तम बनाता है। यह सत्य है कि वे स्वीकार करते हैं कि विचार सब समस्याओं को हल नहीं कर सकता एव उसे मथार्यसत्ता के साक्षात् ज्ञान ग्रहण करने के लिए अन्तर्दृष्टि की आवश्यकता होती है। यद्यपि शंकर प्रसन्नतापूर्वक जीवन के रहस्यों के आगे सिर झुकाते हैं तो भी वे इन रहस्यों के लिए ही लाज्यायित नहीं हैं। शंकर के दर्शन के आधार में सृष्टि-रचना का द्वावदस रहस्य है और यह एक ऐसा रहस्य है जिसके अन्दर जीवन की प्रत्येक गति तथा समार का प्रत्येक अणु उत्तम हुआ है।

यदि इस जगत् को एक ऐसी वस्तु समझने की अपेक्षा, कि जिसकी उत्पत्ति के विषय में हम ठीक-ठीक कोई समाधान प्रस्तुत नहीं कर सकते, हम साथ ही माथ कतिपय अर्वाचीन अद्वैतवादियों के मार्ग का अनुसरण करते हुए, इसे यह कहकर कि यह विश्वज्ञान मन्बन्धी भ्रांति है, जो न जाने किन प्रकार उत्पन्न हो गई है एव इसका उद्देश्य भ्रम में पड़े हुए हम मरणधर्मा मनुष्यों को एक दुःस्वप्न की भांति दुःख देना है, इसे अन्यथा सिद्ध कर देने हैं, तो शंकर का दर्शन असन्तोषजनक सिद्ध होता है। किन्तु इस प्रकार का विचार रखना शंकर के साथ अन्याय करना होगा।

आध्यात्मिक गहराई तथा तार्किक शक्ति में शंकर का दर्शन अद्वितीय है। स्वभावन विचार के पश्चात् विचार रहता आता है जब तक कि अद्वैतवाद सबका शिरोमणि स्थान लेकर इस भवन को पूरा नहीं कर देता। यह एकेश्वरवाद-मन्बन्धी आदर्श का एक महान् दृष्टान्त है जिसका खण्डन उसके सदृश अन्य किसी नितान्त निश्चयात्मक आध्यात्मिक विचार द्वारा नहीं हो सकता। शंकर जीवन की एक ऐसी कल्पना को स्वीकार करते हैं जिसे कविता तथा धर्म के उच्चतम क्षणों में भी स्वीकार किया जा सकता है जबकि हमारा झुकाव उसके बोधग्रहण के प्रकाश की अपेक्षा अन्तर्दृष्टि को अधिक महत्त्व देने के विचार के साथ सहमति प्रकट करने की ओर होता है और जब तक वे ऊंचे धरातल पर खड़े हैं उन्हें किसीको उत्तर देने की आवश्यकता नहीं। किन्तु धरावर स्थिर रहने वाला सनाय अधिकारी मनुष्यों को दबाता रहता है क्योंकि वे बहुत ही कम इतनी उच्चताओं तक पहुंच सकते हैं। वे यह अनुभव करते हैं कि उस जगत् को, जिसके अन्दर वे रहते, चलते-फिरते, और अपना अस्तित्व स्थिर रखते हैं, इतने अधिक उच्च कोटि के उपेक्षाभाव में छोड़ देना अनुचित होगा। और इसलिए इसका कारण अज्ञान अथवा अन्धकार को बताते हैं और अपने को केवल यह कहकर शान्ति दे लेते हैं कि ममस्त अर्थात् आभासरूप पदार्थ शीघ्र ही नष्ट होकर अनन्तप्रकाश के अन्दर विलीन हो जायेंगे। उनकी दृष्टि में सब परिवर्तनों का कारण आकाशस्य मूर्ध का प्रकाश कृत्रिम है और वे यह भी कहते हैं कि शंकर का दर्शन, तथ्य के प्रति एक रहस्यपूर्ण उपेक्षा का भाव रखता है। यह कि मानवीय दुःख दूर हो जाएगा, एवं समस्त संसार एक दयनीय मृगतृणिका की भांति लुप्त हो जाएगा, और यह कि हमारी मारी कठिनाई हमारी अपनी ही बनाई हुई है और यह कि संसार के अन्तिम यवनिकापतन में सब लोगों को मालूम होगा कि निरपेक्ष एकरव जो सब हृदयों के लिए पर्याप्त है, सम्पूर्ण त्रोध को शान्त करता है और सब पापों का प्रायश्चित्त करता है—यह सब अनेक व्यक्तियों को केवलमात्र कल्पनाएँ प्रतीत होती हैं। मूर्च्छारूप आत्मविषय में, जो अपने को पवित्र घोषित करता

है, क्रियात्मक जीवन के प्रति एक क्रूर अपेक्षा का भाव रहता है, जो कि एक मध्यम वृत्ति के बुद्धिमान् व्यक्ति को अभिमत नहीं हो सकता। शकर इस सबका ज्ञान रखते हुए हमारे समक्ष एक ऐसे तर्कसम्मत अस्तित्ववाद को प्रस्तुत करते हैं जो तुच्छ समझकर बुद्धि की अपेक्षा नहीं करता, युगों के प्राचीन ज्ञान का उपहास नहीं करता, और अपने-आपमें भी सत्य का उच्चतम बौद्धिक विवरण है।<sup>1</sup> शकर हमें इस विषय में कुछ नहीं बताते कि अन्तर्ज्ञान के निरपेक्षवाद और तर्कशास्त्र के व्यावहारिक ईश्वरवाद के अन्दर क्या भेद है, क्योंकि, जैसा कि गेटे ने विवेकपूर्ण कथन किया है "मनुष्य की उत्पत्ति विश्व की समस्या का समाधान करने को नहीं हुई वरन् यह जानने के लिए हुई है कि समस्या प्रारम्भ कहाँ से होती है और उसके पश्चात् वह अपने को बोधगम्य सीमाओं के अन्दर नियन्त्रित करता है।" शकर ने यह अनुभव किया कि एक क्षेत्र ऐसा भी है जिसके अन्दर हम प्रवेग नहीं कर सकते और इसलिए एक ज्ञान-सम्पन्न अज्ञेयवाद ही एकमात्र विवेकपूर्ण मन्तव्य है। शकर की सफलता की महत्ता का आधार विचार की विशिष्ट घनता और उज्ज्वलता है जिसे लेकर वे यथार्थसत्ता की खोज का कार्य सम्पादित करते हैं और इसके लिए आत्मा के उस उच्च आदर्श का आश्रय लेते हैं, जो जीवन की कठिन समस्याओं से भी शूभ्र सकता है, भले ही इसका आध्यात्मिक परिणाम कुछ भी हो। इसके अतिरिक्त, शकर सिद्धि के एक ऐसे दर्शन का आश्रय लेते हैं जो मानवीय जीवन में एक दैवीय ऐश्वर्य का आधान करती है।

एक दार्शनिक तथा तार्किक के रूप में सर्वश्रेष्ठ, शान्त निर्णय तक पहुँचने में तथा व्यापक महिष्णुता में एक मनुष्य के रूप में महान्, शकर ने हमें सत्य से प्रेम करने, तर्क का आदर करने तथा जीवन के प्रयोजन को जानने की शिक्षा दी। बारह शताब्दियाँ व्यतीत हो गईं किन्तु आज भी उनका असर देखा जा सकता है। उन्होंने अनेकों रुद्धियों का, उनके ऊपर उद्गारों में आक्रमण करके नहीं अपितु शान्तिपूर्वक उनसे अधिक युक्तियुक्त क्रियाओं का सुझाव रखकर विनाश किया, और साथ ही साथ यह विधान अधिकतर धार्मिक भी था। उन्होंने आवश्यक ज्ञान के एक विस्तृत रूप को तथा क्रियात्मक विचारों को, जो कि यद्यपि उपनिषदों में निहित तो अवश्य थे किन्तु जिन्हें लोग भूल गए थे, जनसाधारण के मध्य प्रसारित किया और इस प्रकार एक अतीत के प्राचीनकाल का हमारे लिए फिर से सृजन किया। वे कोई स्वप्नदर्शी आदर्शवादी नहीं थे वरन् एक कर्मवीर कल्पनाविहारी व्यक्ति थे, दार्शनिक होने के साथ-साथ वे एक कर्मवीर गुरु थे, जिसे विस्तृत अर्थों में एक सामाजिक आदर्शवादी कह सकते हैं। वे व्यक्ति भी जो जीवन के प्रति उनकी सामान्यवृत्ति से सहमत नहीं भी हैं, उनको अमर महापुरुषों की पक्ति में स्थान देने के लिए अनिच्छा प्रकट न करेंगे।

1 तुमना करें प्लेटो "यदि तब देवताओं तथा विश्व की उत्पत्ति के विषय में अनेका सम्मनियों के बीच हरएक अर्थ में हम अपने विचारों को परस्पर समान तथा सूक्ष्म रूप में ठीक नहीं बना सके तो किसी को आश्रय न करना चाहिए। यदि हम कोई ऐसा विवरण दे सकें जो दूसरे की अपना कम सम्भव हो, क्योंकि हम अवश्य याद रखना चाहिए कि मैं जो बोलता हूँ और तुम जो उत्तरा निणय करते हो हम सब मरणधर्मा मनुष्य हैं। इस प्रकार इन विषयों के ऊपर हम एक सम्भव गाथा में ही संतुष्ट रहना चाहिए और उससे अधिक की मांग न करनी चाहिए" ('टाइमियस', पृष्ठ 27)।

## नवां अध्याय

# रामानुज का ईश्वरवाद

प्रस्तावना—आशय—पुराण—रामानुज का जीवन—इतिहास और साहित्य—भास्कर—यादवप्रकाश—ज्ञान के साधन—कारण तथा इन्द्र्य—आत्मा तथा चैतन्य—ईश्वर—जीवात्मा—प्रकृति—मूर्ष्टिरचना—नैतिक तथा धार्मिक जीवन—मोक्ष—सामान्य मूल्यांकन ।

### 1. प्रस्तावना

दर्शनशास्त्र का मूल मनुष्य की क्रियात्मक आवश्यकताओं में निहित है। जो विचार-पद्धति मनुष्य की मौलिक सहज प्रवृत्तियों की युक्तियुक्तता को नहीं दरशा सकती एवं धर्म के गम्भीर तत्त्व की व्याख्या नहीं कर सकती उसे सर्वसाधारण स्वीकार नहीं कर सकते। दार्शनिकों की वे कल्पनाएँ जो हमें विपमास्वया तथा दुःख में सन्तोष नहीं प्रदान कर सकती, केवल बौद्धिक मनवहलाव की वस्तुएँ हैं। उन्हें गम्भीर विचार नहीं कह सकते। शंकर का निरपेक्ष ब्रह्म, जो नियमनिष्ठ एवं गतिरून्य है और जो कोई पेरणा नहीं दे सकता न तो हमें प्रभावित ही कर सकता है और न हमारी पूजा व भक्ति का विषय ही हो सकता है। राजमहल के समान, जिसे अपने दर्शकों के द्वारा की गई प्रशंसा का कुछ भी ज्ञान नहीं है, शंकर का निरपेक्ष ब्रह्म अपने उपासकों के भय अथवा प्रेम के प्रति सर्वथा उदासीन रहता है और उन सबके प्रति भी जो धर्म के लक्ष्य को—ईश्वर को जानना यथार्थ सत्ता का ज्ञान है—दर्शनशास्त्र का उद्देश्य मानते हैं। शंकर का मत एक विद्वान् पुरुष की भूल का साक्षात् दृष्टान्त है। वे अनुभव करते हैं कि जिस प्रकार एक प्रशिक्षित बुद्धि के लिए यह असन्तोषजनक है, उसी प्रकार सहज प्रवृत्तियों के लिए भी असन्तोषप्रद है। जगत् को आभास-मात्र कहा गया है, और ईश्वर एक शुष्क निरपेक्ष अन्वकार है जिसके साथ प्रकाश की पराकाष्ठा भी है। अनुभव के इस प्रकट तथ्य को दृष्टि से आभल कर दिया गया है कि जब निर्बल तथा भूल करने वाले मनुष्य गहराई में डूबे हुए पुकार करते हैं तो किसी अज्ञात शक्ति का करुणामय सहायक हाथ उन्हें संभालने के लिए प्रकट हो जाता है। भक्तों को अपने जीवन की विषम अवस्थाओं में इस प्रकार के सहायक का जो वास्तविक अनुभव हुआ है उसके प्रति शंकर ने न्याय नहीं किया। उनका कहना है कि मोक्ष की प्राप्ति अज्ञात समुद्र में अपने को खो देना है। व्यक्तिगत गुण व्यक्तिगत-हीन गुणों के अधीन रहते हैं किन्तु ईश्वरवादी का इसके विरोध में यह कहना है कि सत्य, सौन्दर्य और सज्जनता आदि गुणों का पृथक् भावात्मक रूप में कोई स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं है। एक ऐसा अनुभव, जिसका कोई विषयो कर्ता नहीं है, केवल शान्दिक विरोधमात्र है। सत्य, सौन्दर्य और पूर्णता—ये सब हमें एक आदिम मस्तिष्क के विषय में सूचना देते हैं जिसके अनुभव में ये सदा से अनुभूति का विषय रहे हैं। ईश्वर स्वयं सर्वोच्च यथार्थ सत्ता एवं महत्त्वपूर्ण है। इसके अतिरिक्त ईश्वर का अन्तस्तम तत्त्व केवलमात्र सनातन सत्ता का प्रत्यक्षीकरण अथवा पूर्ण सौन्दर्य का उपभोग ही नहीं है वरन्

पूर्ण प्रेम है, जो दूसरो के लिए अपना विस्तार करता है। विश्वात्मा के प्रति सीमित जगत् का महत्त्व उन आत्माओ में है जिन्हें उसने अपने समान प्रतिमा का रूप धारण करने की क्षमता प्रदान की है। स्वयं आत्माएँ ईश्वर की निगाह में एक महत्त्व रखती हैं, और भावात्मक रूप में न केवल उनकी बुद्धि अथवा सदगुणों की वे श्रेणियाँ ही, वरन् जिन्हें उन्होंने अपना लिया है। परिणाम यह निकला कि उनका निर्माण केवल भग होने तथा त्याग किये जाने के लिए ही नहीं हुआ।

रामानुज अपना ध्यान, जगत् का ईश्वर के साथ जो सम्बन्ध है, उसी के ऊपर केन्द्रित करते हैं और तर्क करते हैं कि ईश्वर वस्तुतः यथार्थ सत्ता है तथा स्वतन्त्र है, किन्तु जगत् की आत्माएँ भी यथार्थ हैं। यद्यपि उनकी यथार्थता सर्वथा ईश्वर की यथार्थता के ऊपर निर्भर है। उनका विश्वास है कि इस जगत् के मूल में एक आध्यात्मिक तत्त्व है अतएव इस जगत् को हम भ्रांति मात्र नहीं समझ सकते। वे मुक्तात्माओं की निरन्तर सत्ता के ऊपर भी बल देते हैं। यद्यपि यह भौतिक जगत् तथा जीवात्मा अपनी-अपनी यथार्थ सत्ता रखते हैं तो भी उनमें से कोई भी तात्त्विक रूप में ब्रह्म के समान नहीं है। क्योंकि जहाँ ब्रह्म अनादि काल से सब प्रकार की अपूर्णता से अलग है, प्रकृति चेतनारहित (जड) है और जीवात्मा अज्ञान तथा दुःख का शिकार बनता है। इतने पर भी इन सबमें एकता है, क्योंकि प्रकृति तथा आत्माएँ केवल ब्रह्म के देहमात्र रूप से अपना अस्तित्व रखते हैं। इसका तात्पर्य यह है कि उनका अस्तित्व इस रूप में इसलिए है क्योंकि ब्रह्म उनकी आत्मा तथा नियामक शक्ति के रूप में है।<sup>1</sup> ब्रह्म के अतिरिक्त उनका अस्तित्व कुछ नहीं है। जीवात्मा तथा जड प्रकृति तात्त्विक रूप में उससे भिन्न हैं, यद्यपि उसके अतिरिक्त अथवा उसके उपयोगी होने के अतिरिक्त उनकी कोई सत्ता अथवा उपयोगिता नहीं है। इस प्रकार रामानुज का सिद्धान्त अद्वैत सिद्धान्त है यद्यपि उनके अद्वैत सिद्धान्त में एक विशिष्टता है, अर्थात् वे बहुत्व को स्वीकार करते हैं क्योंकि सर्वोपरि आत्मा आकृतियों के बहुत्व में जीवात्मा तथा प्रकृति के रूप में विद्यमान रहती है। इसीलिए रामानुज के सिद्धान्त को 'विशिष्टताद्वैत' नाम दिया गया है, अर्थात् विशेष प्रकार का अद्वैत।

नीतिशास्त्र के विषय में भी शंकर ने अनुयायियों द्वारा अभिमत बुद्धिवाद तथा मीमांसकों के कर्मकाण्डवाद के साथ रामानुज का विरोध रहा। यहाँ तक कि प्राचीन से प्राचीन अर्थात् ऋग्वेद के काल में भी हमने देखा कि कभी-कभी प्रार्थना के द्वारा देवताओं के आगे विनय की जाती थी और अन्य समयों में कर्मकाण्ड के द्वारा उन्हें विवश किया जाता था। यज्ञों को मानने वाले धार्मिक सम्प्रदाय सदा ही सर्वोपरि ब्रह्म की भक्तिभावपूर्वक पूजा से, जो प्रतीकों द्वारा प्रारम्भ में गुफाओं में और बाद में मन्दिरों में की जाने लगी, अपने को सतुष्ट करता था। वेदों के यज्ञप्रधान धर्म में यज्ञ सम्पादन कराने वाला पुरोहित देवता से भी बढकर महत्त्वपूर्ण व्यक्ति होता था। किन्तु दुःखी हृदय को यह दानपरक अवस्था कुछ शान्ति प्रदान नहीं कर सकी। इसके अतिरिक्त कुमारिल ने, जो ब्राह्मण था और समाज का निर्माणकर्ता था, वीर्य धर्म के द्वारा जो अस्त-व्यस्त व्यवस्था उत्पन्न हो गई थी उसके अन्दर से ब्राह्मणवादी सम्प्रदाय को सुदृढ़ करके एक स्वस्थ

1 "इस जगत् में प्रत्येक वस्तु, क्या जीवात्मा और क्या भौतिक जड पदार्थ, उन्नी सर्वोपरि आत्मा (ब्रह्म) ने शरीर का निर्माण करते हैं और इसलिए उसे हम निरुपाधिक शरीर—आत्मा कह सकते हैं। इसी कारण से योग्य व्यक्ति शास्त्रों को, ब्रह्म के शरीर-रूपी विषय का प्रतिपादन करने के कारण 'शारीरक' कहते हैं।"

समाज के निर्माण करने का प्रयत्न किया जिसमें वर्ण-व्यवस्था की नींव को बलवती बनाते हुए एक ऐसी पद्धति का निर्माण किया गया जिसमें केवल ऊपर के तीन वर्णों को ही यज्ञ करने का अधिकार दिया गया था और अन्धान्ध जन-साधारण को उनके अपने-अपने भक्तिप्रधान सम्प्रदायों में रहने के लिए खूबता छोड़ दिया गया था। इस प्रकार मीमांसकों के विरुद्ध जो प्रतिक्रिया हुई उसने धर्म के ईश्वरवादी सम्प्रदायों अर्थात् वैष्णवमत, शैवमत तथा शाक्तमत को जन्म दिया जो किसी व्यक्ति के वर्ण, जाति अथवा सामाजिक स्थिति का कोई विशेष विचार नहीं करते थे। ईश्वरवाद के अन्दर सामाजिक महत्वाकांक्षा स्वतः आ जाती है। एक ही माता-पिता (अर्थात् उस ईश्वर) के वन्दे होने के कारण हम सब एक ही स्तर के हैं। मनुष्यमान, चाहे वह ऊँचा हो या नीचे दर्जे का, पितृ-भूषण के लिए सतता ही मूल्यवान् है।

यद्यपि ज्ञान से संकर का अपना आणय केवल सैदान्तिक विश्वास से नहीं था, तो भी उनके शिष्यों ने से कुछ का स्फुटत धर्म को हृदय तथा दृष्टान्तिक का विषय बनाने की अपेक्षा मरिचक का ही विषय बनाकर रखने की ओर था।<sup>1</sup> उन्होंने भूल करने वाली

भक्ति पर बल दिया।<sup>2</sup> मिथ्यान्त-मन्त्रधर्मो मतभेदों के रहते हुए भी ये सब भाषा-विचार स्थाप देने में एकमत हैं। ये ईश्वर को अरोरधारी एवं आत्मा के पृथक् अस्तित्व को, जो सर्वोपरि धर्म में विद्यमान नहीं होता किन्तु उसका सहचारी है, मानने में भी सब एकमत हैं।

## 2. आगम

यद्यो-यद्यो भारतवर्ष के आदिम निवासी अधिकाधिक रूप से और सर्वतोभावेन आर्य जाति के प्रभाव में आते गये त्यों हिन्दू-धर्म का महान् विस्तार हुआ। उच्च श्रेणी के द्राविड लोग तथा निम्न श्रेणी के आदिम निवासी दोनों ने ही पुराने पैंथिक सम्प्रदाय को मन्दिरों की पूजा तथा सार्वजनिक उत्सवों के रूप में परिवर्तित कर देने में महायत्न की। नई जातियों को अपने अन्दर मिला लेने पर नये-नये सम्प्रदाय बने जिनमें से प्रत्येक को अपने-अपने विशेष विद्वान् (नित्यक), दीक्षा के प्रकार, मंत्र तथा शास्त्र थे। हिन्दू धर्म के मधुमे प्रारम्भिक काल में शैवमत, शैव तथा शाक्त, सम्प्रदायों का विकास हुआ और उनके विशिष्ट धर्म-ग्रन्थ थे पञ्चरात्र-संहिता, शैव आगम तथा तन्त्र।

आगम शास्त्रावतः चार भाषाओं में बने हुए हैं जिन्हें ज्ञान, योग (अथवा ध्यान), क्रिया अर्थात् मन्दिरों का निर्माण तथा उनमें मूर्तियों की स्थापना-सम्बन्धी कर्म और चर्चा, अर्थात् पूजा की विधि का नाम दिया गया है।<sup>3</sup> स्पष्ट है कि आगमों में मूर्तिपूजक धर्मों का प्रतिपादन हुआ है। क्योंकि उनमें मन्दिरों

1 तुलना कीजिए : भाष्यार्थतान्त्रिकान् अमूर्तिवित् (तत्त्वप्रवृत्तकण्ठ, 2 : 45)।

2 रामानुज का ही सम्प्रदाय, धर्म का बड़ा सम्प्रदाय, विष्णुवादी का सम्प्रदाय, और निम्नान्त का तान्त्रिक सम्प्रदाय।

3 परमसंहिता, 1 : 26, 2 : 13 ; 3 : 16; 4 : 11।

के निर्माण तथा पवित्रीकरण के नियमों का विधान है। शक्ति और शैव क्रियात्मक रूप में एक ही थे, केवल भेद इतना था कि शक्तियों ने आदिवासियों के कुछ विधि-विधानों को भी साथ में ले लिया था तथा वे शिव की पत्नी शक्ति की पूजा करते थे। ऐसे ईश्वर का विचार, जिसके स्त्री व बच्चे हैं, एक असम्य काल का विचार था जो कि वस्तुतः ईश्वर का मानवीकरण ही था। पुरुष तथा प्रकृतिसम्बन्धी सात्त्विकदर्शन का सिद्धांत शक्ति के, जा जीवन का तथा अभिव्यक्ति का तत्त्व है, औचित्य का समाधान करता था। चूँकि शिव अशैव, अगम्य तथा सर्वथा निष्क्रिय है, अतः शक्ति, जो कि तन्मय एवं सदा क्रियाशील है, दैवीय कृपा की स्रोत बन गई।

नालदियार, शीलप्पथिकारम्, मणिमैघलायी तथा कुरल—इन तमिल ग्रन्थों से यह प्रकट है कि बौद्ध तथा जैन मतों का दक्षिण भारत में क्रिश्चियन युग की प्रारम्भिक शताब्दियों में पर्याप्त प्रभाव रहा। शीलप्पथिकारम् (प्रथम शताब्दी ईस्वी) के अनुसार कावेरीपत्तनम् नामक नगर में विष्णु के मन्दिर, बौद्ध विहार और जैनियों के भी पूजा-स्थान थे। अशोक ने ईसा से पूर्व तीसरी शताब्दी में अपने धर्मप्रचारक भेजे, और अनुश्रुति के अनुसार, लगभग इसी काल में भद्रबाहु ने भी मौर्य सम्राट् चन्द्रगुप्त के साथ जैनियों के दक्षिण भारत की ओर अभियान का नेतृत्व किया। किन्तु बौद्ध मत तथा जैन मत उन द्राविडों की स्वाभाविक मनोवृत्ति को सन्तोष न दे सके, जो ऐसे ईश्वर के लिए लालायित थे कि जो प्रेमपूर्ण भक्ति को स्वीकार करके उसका उचित पुरस्कार दे सके। एकेश्वरवादी धार्मिक सम्प्रदाय, यथा वैष्णव और शैव मत, विकसित हुए और दोनों सम्प्रदायों के महात्मा उक्त मतों के आगमों से पर्याप्त प्रभावित हुए।

### 3 पुराण

पुराण सम्प्रदायों के काल में बने धार्मिक काव्य हैं जो कल्पित कथाओं, कहानियों, प्रतीकों तथा दृष्टान्तों के द्वारा ईश्वर तथा मनुष्य-सम्बन्धी उस समय के विचारों, विश्व-विज्ञान तथा सामाजिक व्यवस्था को दर्शाते हैं। उनकी रचना मुख्य रूप से उस समय के नास्तिक विचारों के मूलोच्छेदन के उद्देश्य से की गई थी। उनका स्वरूप दार्शनिक सिद्धान्तों के साथ प्रचलित मान्यताओं को मिश्रित करने के कारण सार-सग्रही है। ऐसा प्रसिद्ध है कि व्यास पुराणों के कर्ता हैं।<sup>1</sup> पुराण अपने में वेदों की परम्परा को निरन्तर स्थिर रखने वाले समझते हैं।<sup>2</sup> पुराण<sup>3</sup> यद्यपि दार्शनिक सिद्धान्तों का उल्लेख करते हैं किन्तु

1 उनमें से कुछ विष्णु को उनका कर्ता बताते हैं। देखें पद्मपुराण, 1. 62 18।

2 वायुपुराण 1. 11 194 202।

3 मुख्य पुराण अठारह हैं। विष्णु भागवत (देवी भागवत की अपेक्षा श्रीमद्भागवत अधिक), नारदीय, गण्ड पद्म तथा बराह स्वरूप से वैष्णव हैं। शिव, लिंग, स्वयं, अग्नि (अथवा अन्य व्यक्तियों के अनुसार वायु) मत्स्य और कूर्म शैव मत पर बल देते हैं। अन्य पुराण अर्थात् ब्रह्मा (अथवा सोम) ब्रह्माण्ड, ऋग्वेद (जो कृष्ण की अत्यधिक प्रशंसा करता है), मार्कण्डेय, भविष्य और वामन ब्रह्मा के विषय में प्रतिपादन करते हैं। इन्हें ऋग्वेद, तामस और राजस कहा जाता है। देखें, मत्स्यपुराण 52। ये महापुराण हैं और दूसरे श्रेणी पुराण हैं, जिन्हें उप पुराण कहा गया है। कहा जाता है कि प्रत्येक पुराण में सर्ग, प्रतिसर्ग, वण मन्वन्तर और ब्रह्मन्तर का विषय-प्रतिपादन किया गया है। पुराण महाकाव्यों की अपेक्षा अर्वाचीन हैं और उनमें से सबसे पहले का

उनका उद्देश्य किमी क्रमबद्ध पद्धति का विकास करना नहीं है। उनका मुख्य आशय प्राचीन विचारको की शिक्षाओं, विशेषकर वेदान्त और सांख्य, की शिक्षाओं को जन-साधारण तक पहुंचाना है। उनका नाम ही संकेत करता है कि उनका अभिप्राय प्राचीन परम्पराओं की रक्षा करना है। वे सब स्वरूप से ईश्वरवादी अर्थात् आस्तिक हैं और प्रकृति, जीवात्मा तथा ईश्वर के भेद को मानते हैं। त्रिमूर्ति के विचार ने प्रधान स्थान लिया, यद्यपि प्रत्येक पुराण का कार्य विष्णु अथवा शिव के किसी-न-किसी विशेष रूप पर बल देता है। एक ऐसे पुराण में, जिसमें विष्णु की सर्वश्रेष्ठता पर बल दिया गया है, शिव और ब्रह्मा भी विष्णु की पूजा करते हैं और वे यहाँ तक घोषणा करते हैं कि वे जो विष्णु की उपासना करते हैं, शिव और ब्रह्मा के प्रिय है।<sup>1</sup> भागवत पुराण के अनुसार शिव प्रचेता, से कहते हैं कि जिसने अपने को विष्णु के अर्पित कर दिया, वह मुझे प्रिय है।<sup>2</sup> ईश्वर ही जगत् की उत्पत्ति, स्थिति तथा विनाश का कारण है।<sup>3</sup> पुराणों में सर्वश्रेष्ठ देवता को, उसे चाहे जो भी नाम दिया जाए, कल्पना में आने वाली समस्त पूर्णताओं से मुक्त बताया गया है। "जिसे इन्द्रिय द्वारा नहीं जाना जा सकता, जो सब वस्तुओं में श्रेष्ठ है, सर्वोपरि आत्मा, स्वयम्भूः है, जो सब प्रकार के विशिष्टता बताने वाले लक्षणों अर्थात् वर्ण आदि में रहित है, जो जन्म, विपर्यय, मृत्यु, ह्रास अथवा वृद्धि से रहित है, जो सदा रहता है और एकाकी है, जो सर्वत्र उपस्थित है और जिसके अन्दर हम जगत् की सब वस्तुएँ स्थित हैं और इसीलिए जिसको वासुदेव नाम दिया गया है।"<sup>4</sup> सांख्य में वर्णित प्रकृति तथा उसके विकास के विधान को स्वीकार किया गया है; किन्तु उसके साथ इतना और जोड़ दिया गया है कि प्रकृति सर्वोपरि आत्मा के अनुशासन में ही कार्य करती है। कही-कही प्रकृति को ईश्वर-रूप पिता की सहचारी देवी का रूप भी दे दिया गया है। विष्णुपुराण के तीसरे अध्याय के प्रारम्भ में मंत्रेय ने पाराशर से पूछा है कि "विद्युद्ध ब्रह्म का सर्गादि-कर्तृत्व गुण कैसे हो सकता है" और उत्तर में कहा गया है कि समस्त जगत् उसके अन्दर है, जिस प्रकार अग्नि में उष्णता है।<sup>5</sup> पुराण जगत् के यथार्थ अस्तित्व को स्वीकार करते हैं और माया के भाव का उल्लेख केवल उसे दीप देने के विचार से ही करते हैं।<sup>6</sup>

धर्म के क्षेत्र में हम वैदिक पूजा से स्पष्ट अतिक्रम पाते हैं। वैदिक पूजा में जहाँ प्रार्थना तथा यज्ञ का विधान था, पुराणों में हमें मूर्तिपूजा तथा भक्ति का समावेश मिलता है। पुराणों में प्रतिपादित नीतिशास्त्र प्रचलित नीतिशास्त्र से भिन्न नहीं है। इनमें कर्म

पुराण भी त्रिग्वयन सन् के प्रारम्भ होने से पूर्व वर्तमान था। यद्यपि बाद में उनमें बहुत अधिक परिवर्तन हुए हैं। ये "कर्म-से-कर्म पाचवी शताब्दी (ईसा में पूर्व) तक ही विद्यमान थे ही। यह निम्न-तम स्वर्ग 150 से 200 वर्षों या उससे पूर्व तक भी हटाई जा सकता है, यदि आपस्तम्ब का समय उससे पूर्व का रखा जाए।" (पाञ्चिटर : 'एशियण्ट इण्डियन हिस्टोरिकल ट्रेसिंग', पृष्ठ 51)। धार्मिक उपनिषद्, 3 : 41, ऋतपथ ब्राह्मण, 11 : 56. 8 ; अर्थशास्त्र, 1 : 5, आदि में पुराणों का उल्लेख हुआ है।

1 तुलना कीजिए, विष्णुपुराण, 1 : 22। "भक्तयो यस्य चैवस्य ब्रह्माविष्णुशिव्वात्मिकाः (1 : 9)। भागवत भी देखें, 1 : 223।

2 भगवत वासुदेव प्रपन्नः स त्रियोहि मे (4 : 24 28)। देखें, 4 : 24 30।

3 विष्णुपुराण, 1 : 24।

4 वही 1 : 21।

5 1 : 3।

6 पद्म पुराण, 6 : 263-70।

के मिद्धान्त तथा पुनर्जन्म एवं पुण्यकर्म तथा ज्ञान के द्वारा मोक्ष की सम्भावना को स्वीकार किया गया है। ईश्वर की भक्ति को, किन्तु रूढ़ि को स्वीकार करना नहीं, भक्ति का सारतत्त्व माना गया है और इसे ही कलियुग में मोक्ष-प्राप्ति का सबसे अधिक शक्ति-साधन माना गया है।<sup>1</sup> भक्ति पहाड़ों तक को हिला दे सकती है। भक्ति के लिए कुछ भी असम्भव नहीं है।<sup>2</sup> ध्रुव को उसकी माता ने सज्जन बनने, पवित्र जीवन व्यतीत करने तथा समस्त जगत् सृष्टि के प्रति प्रेम का व्यवहार करने और उसका भला करने के लिए सदा तत्पर रहने का उपदेश दिया।<sup>3</sup> “उसे विष्णु का भक्त करके जानो जो अपने वर्ण के कर्तव्य कर्मों में विचलित नहीं होता, जो मित्र तथा जन्तु को एक समान दृष्टि से देखता है, जो ऐसे किमी पदार्थ को नहीं लेता जो उसका नहीं है, जो किसी प्राणी को नहीं सताता और जिसका मन निष्कलक है।”<sup>4</sup> “समाज का अथ पतन होने लगता है जब धन सम्पत्ति के कारण ही ऊँचा दर्जा प्राप्त होता है, लक्ष्मी को ही पुण्य का एकमात्र आधार मान लिया जाय, विषय-भोग ही पुरुष और स्त्री के मध्य प्रेम सम्बन्ध का आधार बन जाए, जीवन में असत्य व्यवहार ही सफलता का साधन माना जाने लगे, यौन सम्बन्ध ही एकमात्र सुख का साधन बन जाए, और जब ब्राह्म आडम्बरो को ही भूल से आन्तरिक भाव समझ लिया जाए।”<sup>5</sup> इस प्रकार के समाज को एक सुधारक की आवश्यकता होती है। ईश्वर की समानता (ईश्वर-सादृश्य) ही मोक्ष है।<sup>6</sup> रामानुज के धार्मिक विश्वास को विष्णु और भागवतपुराणों ने अत्यधिक प्रभावित किया।

#### 4 रामानुज का जीवन

रामानुज का जन्म श्रीपेरम्बुदूर में 1027 ईस्वी में हुआ। ऐसा प्रतीत होता है कि छोटपन में ही उनके पिता की मृत्यु हो गई। सामान्य प्रशिक्षण प्राप्त करने के अनन्तर, जैसा कि उस वर्ग के लड़कों को दिया जाता है, उन्हें काजीवरम् के यादवप्रकाश के अधीन वेदान्त के अध्ययन का अवसर मिला किन्तु वे यादव के द्वारा की गई वेदान्त की व्याख्या को सर्वांश में स्वीकार न कर सके। श्रीरगम्-स्थित मठ के मठाधीश आचार्य आलवनदार पर रामानुज की विद्वत्ता का बहुतेक प्रभाव हुआ और उन्होंने मठाधीश की गद्दी पर रामानुज को बैठाने का विचार किया। जब आलवनदार का अन्त-समय निकट आ पहुँचा तो उनके शिष्यों ने पेरियनाम्बि को रामानुज को लिवा लाने के लिए भेजा। किन्तु रामानुज के पहुँचने से पूर्व ही आचार्य का अन्त हो गया, और अनुश्रुति से ऐसा जाना जाता है कि

1 भागवत 12 3 52 । भागवत भक्ति के भिन्न भिन्न मार्गों का वर्णन करता है

श्रवण कीर्तन विष्णो स्मरण पादनेवनम ।

अर्चन वन्दन दास्य सख्यम जात्मनिवदनम् ॥ (7 5 23)

2 1 12 ।

3 विष्णुपुराण 1 11 ।

4 विष्णु पुराण, 3 7 ।

5 अथएवाभिन्नहेतु, धनम् एव अक्षेप घमहेतु, अभिरचिरेव दाम्पत्यसम्बन्धहेतु अनृत-मय व्यवहारजयहेतु स्त्रीत्वमेवोपभोगहेतु, ब्रह्ममूलमव विप्रत्वहेतु लिंगधारणम् एव आत्महेतु (विष्णुपुराण 4 24 21 22) ।

6 आगमों में भक्ति पर बल दिया गया है। इच्छाओं की पूर्ति के लिए अधिक स्वतन्त्रता दी गई है। मन्त्रा, यन्त्रा तथा यौगिक जातना पर अधिक ध्यान दिया गया है।



जब रामानुज बुद्ध के मृत शरीर के निकट पहुँचे तो उन्होंने उनके दाएं हाथ की पांच उंगलियों में से तीन को जुटा हुआ पाया। शिष्यों ने इसका अर्थ यह निकाला कि बुद्ध की तीन इच्छाएं पूर्ण होने से दोष रह गईं, जिनमें से मुख्य इच्छा ब्रह्मानुभ के द्वार एक सरल माध्य बनने की थी। रामानुज काजीवरम् लौट आये और उन्होंने ईश्वर के प्रति यथापूर्व यत्नित-भाव जारी रखा। एक दिन मत्पन्त उद्दिगता के साथ उन्होंने मन्दिर के पुजारी से कहा कि मेरे भविष्य के मन्वन्ध में ईश्वर की क्या इच्छा है; इसका निर्णय करो। ईश्वर की इच्छा एक इनोक में इस प्रकार व्यक्त हुई—“मैं सर्वोपरि यथार्थ सत्ता हूँ, मेरा विचार परस्पर भेद विषयक है। आत्म-नमर्षण मुनित का अमोघ कारण है, वैयक्तिक प्रयत्न इतना आवश्यक नहीं है, अन्त में मोक्ष मिलेगा। पेरियनाम्बि सर्वोत्तम शिक्षक है।”<sup>1</sup> ईश्वर ने ऐसा कहा जबका रामानुज ने इस प्रकार की वाणी को सुना और उसका पालन करना प्रारम्भ कर दिया। वे मधुरान्तकम् में पेरियनाम्बि से मिले जिसने रामानुज को वेदान्तके रहस्यों की दीक्षा दी। यहान् व्यक्तिर्मा को रायद ही कमी अपने उपयुक्त पत्नी मिलती है और इसी नियम के अनुसार रामानुज को भी ऐसी किसी स्त्री को प्राप्त करने का सौभाग्य प्राप्त न हुआ जो उनके भावनों की प्राप्ति में सहायक बनकर उनकी व्यक्तियों को बधा सकती—विचार के मन्वन्ध में अनुकूलता को छिगाना कठिन होता है इसलिए रामानुज को भी शीतल बुद्ध, शंकराचार्य, प्लेटो तथा पॉल की भांति मीत्र ही यह अनुभव हुआ कि मनुष्य-जीवन की पूर्णता की प्राप्ति में उच्चतम शिक्षा तक पहुँचने अथवा ईश्वर को समीप पहुँचने के लिए त्याग एक आवश्यक सीढ़ी है। जब उन्होंने मन्वास धारण कर लिया तो वे बहुत प्रतिष्ठ हो गए और प्रशासक जगत् से उन्हें यतिराज की उपाधि दी। रामानुज थोरपम् में बन गए और उन्होंने निरुवायमयी का पूरा ज्ञान प्राप्त कर लिया। अपने शिष्य कुरतातवार की सहायता से, जिसे बोधायनवृत्ति कच्छस्थ थी, रामानुज ने वेदान्तसार, वेदार्थसंग्रह और वेदान्तदी-विका नामक ग्रंथ लिखे तथा ब्रह्मसूत्र और भगवद्गोता पर अपनी महारवपूर्ण टीकाएं लिखीं। विद्वान् वैष्णवधर्मदिलम्बियों ने रामानुज के ब्रह्मसूत्र पर गए लिखे भाष्य को स्वीकार किया और ग्रंथों के लिए भी भाष्य बन गया। रामानुजने सारे दक्षिण भारत की यात्रा की, अनेक वैष्णव-मन्दिरों का पुनरुद्धार किया और बहुत बड़ी संख्या में लोगों को वैष्णव धर्म में दीक्षित किया।

महान् विचारक अपने बुद्ध का प्रवक्ता या प्रतिनिधि होता है और प्राचीन ज्ञान का उसके अन्दर संक्रमण होने के कारण वह अपने अनुभव में उक्त ज्ञान से भी अनुप्राणित होता है। वे मन्त पुरुष तथा शिक्षक, जिनके बीच रामानुज उठते-बैठते थे, धार्मिक तथा पवित्र जीवन व्यतीत करते थे; आनवार लोगों के यन्त्र ऐसे ईश्वराधिष्ठित आत्माओं के उद्धार से बिनकी दृष्टि में ईश्वर केवल इस जीवन का स्रष्टा ही नहीं, एक अन्तरंग मित्र तथा पथप्रदसंक भी था। अपनी सहज धार्मिक प्रवृत्ति के कारण ईश्वर को एक

1 श्रीमान् परम् तत्त्वम् बहून्, मह ये भक्तः प्रपतितिरपायतेनुः। नारदयनी च स्तुति-उपवासो योऽपि पशुपुत्रं ददात्येवैः।

2 परराज धर्म का मुख्य सहाय यह है कि जीवन के अन्त में सब मनुष्य मोक्ष को प्राप्ति हो पाते हैं। देखें, वेदान्तदेशिक-त्रुण पत्रावासा।

पुरुष मानने के ठोस विचार ने रामानुज के हृदय पर अधिकार कर लिया। शंकर और रामानुज, दोनों ही वेदान्त के महान् भाष्यकार हुए। उक्त दोनों आचार्यों के मन में एक समान समस्याएँ उत्पन्न हुईं, उनके पाठ्याश्रम भी लगभग एक ही समान थे और उनकी कार्यविधियाँ भी एक समान मान्यताओं पर आधारित थीं और तो भी उनके परिणाम परस्पर अत्यन्त भिन्न देखे जाते हैं। जिन निष्कर्षों पर उक्त दोनों विद्वान् पहुँचे वे उनकी दिव्य दृष्टियों का प्रदर्शन करते हैं और उनके अपने-अपने प्रकार से सत्य को ग्रहण करने के रूपों को दर्शाते हैं। रामानुज धार्मिक अन्तःप्रेरणा पर पूरा-पूरा भरोसा करते हैं और उन्होंने एक ऐसे गम्भीर धार्मिक विचार का प्रतिपादन किया जो मनुष्य के प्रति ईश्वर को सृष्टि के द्वारा, ईश्वरीय वाणी के द्वारा, ईश्वरीय दूतों के द्वारा, तथा अवतारों के द्वारा अभिव्यक्त करता है। उन आलवारों की गिफ़्तगी और आचार्यों के द्वारा मिले शिक्षण ने उन्हें उन तत्त्वों के विकास करने में सहायता प्रदान की जो अन्यथा उपनिषदों तथा ब्रह्मसूत्र के अन्दर ही गुप्त पड़े रहते। एक अणु के लिए उन्होंने कभी यह अनुभव नहीं किया कि वे अपने स्वतन्त्र दर्शन का प्रचार कर रहे हैं; वे केवल सब कालों के ज्ञानी पुरुषों के ज्ञान का ही प्रचार करते थे।

## 5. इतिहास और साहित्य

वैष्णव मत का निरन्तर इतिहास लगभग महाकाव्य-काल से ही प्रारम्भ होता है। ऋग्वेद में विष्णु को सौर जगत् का एक देवता कहा है जिसे व्यापक माना गया है और जिसका स्थान सर्वोच्च आकाश में है।<sup>1</sup> वरुण का आदर्श सुदृढ़ रूप से एकेश्वरवादी स्वरूप का है। हमें वेदों में 'भग' देवता का विचार मिलता है जो शुभ वरदानों का दाता है। शीघ्र ही उक्त देवता को उदारता तथा सौजन्य का देवता माना जाने लगा और इसलिए ऐसे व्यक्ति की भी जिसके अन्दर उक्त प्रकार की शक्ति हो, भगवान् के नाम से पुकारा गया। ऐसा धर्म, जिसमें पूजा का विषय भगवान् (अथवा भगवत्) हो, वह भागतवधर्म कहलाया। हमें महाभारत में भागवत धर्म का उल्लेख मिलता है। वैष्णव धर्म भागवत धर्म का ही विकसित रूप है जिसमें विष्णु तथा भगवान् एक माने गए हैं। वैष्णव धर्म के विशिष्ट लक्षण पञ्चरात्र<sup>2</sup> धर्म में मिलते हैं, जिनका वर्णन महाभारत में आया है। किन्तु महाकाव्य में विष्णु के प्रतिद्वन्द्वी शिव हैं, यद्यपि विष्णुपुराण में विष्णु की सर्वश्रेष्ठता मानी गई है। हरिवंश में विष्णु के सम्प्रदाय का समर्थन किया गया है। भागवत पुराण (900 ईस्वी) भागवत सम्प्रदाय के ऊपर बल देता है जिनका मुरय आधार कृष्ण है। इसकी शक्ति भावनास्वरूप है एवं ईश्वर तथा आत्मा के परस्पर सम्बन्ध का प्रतीक पुरुष और कन्या का सम्बन्ध है। नाना-घाट के शिलालेख से यह स्पष्ट है कि भागवत सम्प्रदाय ने दक्षिण भारत में ईसाई युग की प्रथम शताब्दी से कुछ समय पूर्व में अपना स्थान बनाया। भागवत में आता है कि कलियुग में दक्षिण भारत में नारायण के उपासक सन्ध्या में अधिक होंगे।<sup>3</sup> आलवार कहलाने वाले सन्त कवियों के (जिनमें से वारह की प्रामा-

1 विष्णो परम पदम । ऋग्वेद, 1, 22, 20 ।

2 इण्डियन फिलामफी, प्रथम खण्ड, पृष्ठ 490, 496-99 ।

3 10 . 5 38-40 ।

गिकता मानी गई है) श्लोक 'नात्तामिरप्रथम्य' के नाम से प्रसिद्ध हैं।<sup>1</sup> आत्मवारी में एक महिमा, अनेक ब्रह्म तथा एक राजकुमार भी हैं। उनके उत्तराधिकारी आचार्य हुए धर्मात् ऐसे धर्मशास्त्रविद, जिनका मुख्य उद्देश्य एक दायीरधारो ईश्वर की पूजा उस ईश्वर की रसक अनुकंपा में विश्वास रखनेवाले के लिए किसी धार्मिक आधार की स्थापना करना था। रामानुज से पूर्व जो शिक्षक हुए उनमें मुख्य नाथमुनि और आत्मवंदार अथवा यामुनाचार्य हैं। कहा जाता है कि नाथमुनि (दसवीं शताब्दी) ने, जो आत्मवारी के अन्तिम युद्ध के शिष्य थे, आत्मवारी के छन्दो को क्रमबद्ध किया। 'न्यायतत्त्व' तथा 'योगरहस्य' उनके द्वारा रचित बताए जाते हैं। यामुनाचार्य ने वैष्णव आधर्मो की रक्षा के लिए कठिन परिश्रम किया तथा यह सिद्ध करने की चेष्टा की कि उनका आशय वेदो ही के समान है। उनके मुख्य ग्रंथ यह हैं। आधमप्रामाण्य, महापुरुषनिर्णय, सिद्धिप्रदम्, गीतार्थसंग्रह, चक्षुःश्लोकी और श्लोकरत्न। वैष्णवों के पवित्र साहित्य का प्रायः उभयपेशान्त के नाम उल्लेख किया गया है क्योंकि उनमें 'प्रकृत प्रस्थानत्रय' तथा 'तमिलत्रयम्' भी सम्मिलित हैं। एक नये समय से यह परम्परा प्रचलित रही है कि आत्मवारी के छन्दो तथा वैदिक धर्मग्रंथों का मत एक समान है। संकर के अद्वैतवाद ने किसी मत के साथ समझौता नहीं किया अतएव रामानुज के लिए यह आवश्यक हो गया कि वे वेदों के आस्तिक्यपूर्ण विचारों को दोहराते। उनका कहना है कि बौधायन की दृष्टि में जो विचार प्रकट किए गए हैं वे केवल उन्हीं का विकास कर रहे हैं। वे अपने समान विचार रखने वाले अन्य शिक्षकों का भी उल्लेख करते हैं, यथा टका, प्रसिद्ध<sup>2</sup>, गुरुदेव, कर्णविन् और भास्विन्<sup>3</sup>। संकर ने रामानुज के द्वारा दी गई जित्त आस्तिक परम्परा पर बल दिया है और उसकी प्राचीनता को स्वीकार किया है। तदनुसार हम कतिपय आस्तिकवादी उपनिषदों, महाभारत के उन भागों जिनमें मारायणीय विभाग सम्मिलित है, भगवद्गीता, विष्णुपुराण, वैष्णव आगमो, तथा आत्मवारी और आधर्मो के ग्रंथों को भी रामानुज के दर्शन का पूर्ववर्ती साहित्य मान सकते हैं। उनके अपने मुख्य ग्रन्थों में उपनिषदों, गीता और ब्रह्म-

1 यह स्पष्ट, जिसमें चार हजार श्लोक (नात्तामिरम्) हैं, चार भागों में विभक्त किया गया है। पहले भाग में, जिसे मुदनामिर कहते हैं, नात्तचित्त मन्त्रों तथा परिभाषा और तापी आशान की शानिवा दी गई है। दूसरा भाग, जिसका नाम परित्रात्रिमयी है, तिरमवाई का ग्रंथ है; और तीसरा नम्मात्तथार का प्रसिद्ध तिस्त्रामयी है। चौथे भाग इपारं पहले ही के समान एक विविध भाग है। नम्मात्तथार का तिस्त्रामयी वेदों का तमिम-क्यान्धर है। दुसरा कोजिए, "शेदन्त-निमित्तोपकारम्," और श्री—

श्री शक्तिमुने प्राप्ते नास्तिकैः कमुपेक्षते ।

विष्णोर्नात्ताम्युतो नेस्वेदार्थतत्त्वविष् ।

श्लोत्र वेदवय कर्तुम् प्राविद्वापि न भाषया ।

जानिष्यति सना मेषो लोकाणां द्वितस्ताम्यय ॥

(मदिध्वपुराण)

'तिस्त्रामयी' के विषय में नाथमुनि कहते हैं, "सहस्रशाखोपनिषत् सप्ततमम्—श्रित्व वेद-सामरम्।" तिरवायमयी वः मुख्य उद्देश्य परम अर्थात्तत्ता, जीवात्मा, सर्वोपरि ब्रह्म के साथ इसका सम्बन्ध, निषिद्ध का विनाश तथा और वः गुरु—यद, 'वेद द्विपर्य' (अर्थात्तत्त्व) का विस्तार-करण है।

2 आत्तमिरी के अनुसार, संकर ने अपनी छान्दोग्य उपनिषद् की टीका (3 : 104) में उक्त मेषक का उल्लेख किया है।

3. वेदार्थसंग्रह ।

सूत्र का वैष्णव सन्तो के विश्वासों तथा मतों के साथ समन्वय करने का प्रयत्न किया गया है। यद्यपि उनकी मौलिकता तथा स्वतंत्र विचार किस सीमा तक है यह निर्णय करना सरल कार्य नहीं है तो भी इतना तो कहना ही होगा कि ब्रह्म-सूत्र में एकेश्वरवाद के आधार को ढूँढ निकालने के लिए भी श्री भाष्य में किया गया उनका प्रयत्न उनके पूर्व किए गए अन्य सब प्रयत्नों की अपेक्षा श्रेष्ठ था।<sup>1</sup> रामानुज का मत उनके अनेक पूर्ववर्ती तथा परवर्ती विद्वानों की अपेक्षा कहीं अधिक दार्शनिक तथा सयत है। उन्होंने वेदों के कर्मकाण्ड तथा विधि विधान को निषिद्ध ठहराने की चिंता कहीं प्रकट नहीं की और न पुराणों की गाथाओं को ही अधिक महत्त्व प्रदान किया। उनका मुख्य उद्देश्य भक्ति के द्वारा मोक्ष-प्राप्ति के सिद्धांत का प्रचार करना तथा यह सिद्ध करना था कि उपनिषदों, गीता और ब्रह्मसूत्र की मुख्य शिक्षाएँ भी इसी का प्रतिपादन करती हैं। सुदर्शन भट्ट की श्रुतप्रकाशिका रामानुज के भाष्य के ऊपर एक सुप्रसिद्ध टीका है।

तेरहवीं शताब्दी के लगभग तेंगलायियों (दक्षिणी सम्प्रदाय) और वड-गलायियों (उत्तरीय सम्प्रदाय) के बीच में भेद-भाव बहुत बढ़ गया। तेंगलायी लोग तमिलप्रबन्धम् को शास्त्रीय मानते हैं तथा सस्कृत परम्परा के प्रति उदासीन हैं। वडगलायी लोग दोनों को एक समान प्रामाणिक मानते हैं। तेंगलायी लोग 'दोष-भोग्य' के अर्थकर सिद्धांत को मानते हैं जिसके अनुसार ईश्वर पाप का फल भोगता है क्योंकि वह अपनी कृपा के प्रदर्शन के लिए एक विस्तृत क्षेत्र चाहता है।<sup>2</sup> वडगलायी लोग तमिल की अपेक्षा सस्कृत का अधिक उपयोग करते हैं और लक्ष्मी-विषयक अपने विचार में शास्त्रों के ईश्वरवाद के तत्त्वों को सम्मिलित करते हैं।<sup>3</sup>

पिल्लई लोकाचार्य तेंगलायी सम्प्रदाय के प्रधान प्रतिनिधि हैं। उनकी शिक्षा है कि ईश्वर की कृपा का मिलना अवश्यम्भावी है और उसे केवल भक्ति के द्वारा ही नहीं अपितु निष्क्रिय आत्म-समर्पण (प्रपत्ति) के द्वारा भी प्राप्त करना चाहिए। विचारकों के इस सम्प्रदाय ने धार्मिक गुरु (आचार्य) के प्रति पूर्ण-रूपेण आत्म-समर्पण पर समूचा बल दिया है। यह मानना पड़ेगा कि यह शिक्षा विलकुल वैसी नहीं है जैसी क्रियात्मक तथा विचारपूर्वक भक्ति की शिक्षा रामानुज ने दी। लोकाचार्य अठारह ग्रंथों के रचियता हैं जिन्हें रहस्य का नाम दिया गया है और जिनमें से मुख्य दो हैं—अर्थपञ्चक और तत्त्वत्रय। मण्दाल महामुनि तेंगलायियों के मुख्य सन्त हैं।

1 कीय : 'इन्साइनोपीडिया आफ रिलिजन एण्ड एथिक्स', खण्ड 10, पृष्ठ 572।

2 देखें, ऑस्कर वाइल्ड-कृत 'दि प्रोफिटम' : "ऐसा प्रतीत होता है कि ईशामसीह अपने सन्त करण की किसी दैवीय प्रेरणा के कारण पापी से प्रेम करता था क्योंकि उसकी दृष्टि में यह मनुष्य के अन्दर पूर्णता को प्राप्त करने का सबसे निकट का सम्भव उपाय था—एक ऐसे रूप में जिसे अभी नहीं समझा जा सका है। वह ससार के पाप और दुःख को अपने आप में सौन्दर्ययुक्त तथा पवित्र यस्तु एवं पूर्णता के प्रकार मानता है।"

3 उनका विश्वास है कि विष्णु की पत्नी भी विष्णु के समान अजन्मा है और उसकी भी विष्णु के समान ही पूजा होनी चाहिए, क्योंकि वह भी बरदान देने वाली है; इसके विपरीत तेंगलाई लोग उसे ईश्वर द्वारा उत्पन्न मानते हैं और यद्यपि वह दैवीय है फिर भी केवल प्रभु की कृपा को प्राप्त करने का माध्यम है। देखें, गोविन्ददासस्वामी कृत 'अष्टादशभेद', 'जर्नल आफ रॉयल एशियाटिक सोसाइटी', 1910।

वेदान्तदेशिक अथवा चैकटनाथ (13वीं शताब्दी), जो रामानुज के प्रधान उत्तराधिकारियों में अन्यतम हैं, वादयत्नायी सम्प्रदाय के संस्थापक हैं। वे यद्यपि थे तो काजीवरम् के निवासी तो भी उन्होंने अपने जीवन का मुख्य भाग श्री रंगम में व्यतीत किया। उन्होंने यद्यपि अनेक विषयों पर कई ग्रंथ लिखे किन्तु उनके मुख्य दार्शनिक ग्रंथ हैं : परमतमंग, और रहस्यत्रयसार, जो तमिल भाषा में हैं। उनके पंचरात्र-रक्षा तथा सच्चरित्ररक्षा में पंचरात्र सम्प्रदाय के सिद्धान्तों व त्रियाजों का प्रतिपादन किया गया है। उन्होंने श्रीभाष्य पर तत्त्वटीका नाम की एक टीका तथा गीता पर रामानुज की टीका के ऊपर तात्पर्यचन्द्रिका नाम की एक टीका लिखी। उनकी सेश्वरमीमांसा में पूर्व तथा उत्तरमीमांसा की एक ही सम्पूर्ण इकाई के अंश माना गया है और उसमें उन्होंने तर्क उपस्थित किया है कि कर्म बिना देवीय प्रेरणा के फल नहीं दे सकता। उनके 'न्याय-सिद्धान्त' और 'तत्त्वमुक्ताकलाप' नामक ग्रंथ 'सर्वार्थसिद्धि' टीका सहित उपयोगी ग्रंथ हैं। उनके विवादात्मक ग्रंथ 'शतद्रूपणी' के ऊपर भी, जो अद्वैत दर्शन पर आक्षेपपरक है, एक रहस्यसूचक टीका 'चण्डमास्त' नाम की थी (जिसका समय सत्रहवीं शताब्दी है)। श्रीनिवास आचार्य की 'पतीन्द्रमत-दीपिका' सत्रहवीं शताब्दी का एक महत्त्वपूर्ण ग्रंथ है। अण्णयदीक्षित ने, यद्यपि वे शैवमत के अनुयायी थे, वैष्णव मत की कई पुस्तकों पर टीका लिखी है।<sup>1</sup> रंगरामानुज ने (जो अठारहवीं शताब्दी में हुए) उपनिषदों के ऊपर रामानुज के अस्तित्ववाद के पक्ष में टीकाएँ लिखी हैं। रामानुज का प्रभाव हिंदू धर्म के पर-धर्ती इतिहास में बराबर पाया जाता है। मध्व, बल्लभ, चैतन्य, रामानन्द, कबीर और नानक द्वारा प्रचारित धार्मिक आन्दोलन तथा बंगाल का ब्राह्मण धर्म का सुधारवादी सगठन रामानुज के ईश्वरवादी आदर्शवाद के बहुत-कुछ श्रेणी हैं।

## 6. भास्कर

भास्कर ने ब्रह्मसूत्र पर 'भास्करभाष्य' नामक एक टीका ईसा के लगभग 900 वर्ष पश्चात् लिखी।<sup>2</sup> यह साम्प्रदायिक ग्रंथ नहीं है और न तो यह शंकर के विचारों का ही समर्थन करता है और न पंचरात्र वैष्णवों के विचारों का। भास्कर भेदाभेदवाद को मानने वाले हैं, जिस सिद्धांत के अनुसार एकता तथा अनेकता एक समान हैं।<sup>3</sup> ब्रह्म विशुद्ध चेतनता का भेदभाव-शून्य पुज नहीं है किन्तु समस्त पूर्ण इच्छाओं को अपने अंदर धारण करता है। ब्रह्म की कारणावस्था

1 काजीवरम् की एक पण्डित-मार्ग में उन्होंने कहा कि मैं शिव तथा विष्णु में कोई भेद नहीं पाता, और इसलिए वे शिव के ही भक्त बराबर बने रहे।

महेश्वरे वा जगताम् अधीश्वरे कर्मादेवा अगदन्तःशक्तनि।

न वस्तुभेदप्रतिपत्तिरस्ति मे तथापि भक्तिस्तत्करोन्दुमेखरे॥

2 उनके विचारों पर लक्ष्मण ने अपनी कुमुदावलि में, जिसका निर्माणकाल 980 वर्ष ईसा के पश्चात् का है, आक्षेप किए हैं।

3 इसकी समाप्तोक्ता के लिए देखें, ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य, 1 : 1. 4।

एकत्व है एव उसीकी विकास-प्राप्त अवस्था बहुत्व की अवस्था है।<sup>1</sup> वस्तुएँ अपने कारणात्मक तथा उत्पादक रूपों में अभेदसूचक हैं अथवा कार्य और व्यक्तिगत रूप में भेद सूचक हैं। जिस प्रकार अग्नि घास को मिटा देती है, उम प्रकार अभेद भेद को मिटा नहीं देता। दोनों ही एक समान यथार्थ हैं। भास्कर यथार्थ विकास (परिणाम) में विश्वास रखते हैं।<sup>2</sup> भ्रान्तिविषयक कल्पना को वे अप्रमाणिक मानते हैं और उनके मत में यह विचार बौद्ध धर्म के प्रभाव से आया है।<sup>3</sup> उनका मत है कि भौतिक जगत् की यथार्थ सत्ता है यद्यपि तात्त्विक रूप से इसका स्वरूप वही है जो ब्रह्म का है। जब प्रकृति ब्रह्म के ऊपर प्रभाव डालती है तो इसका कार्य शरीर तथा इन्द्रियों के आकर्षण में उमको सीमावद्ध करने वाले उपसहायक का है और इस कार्य से ही व्यक्तिरूप जीवात्माओं का उदय होता है। वे उपाधियों की यथार्थता स्वीकार करते हैं और उनका कारण अविद्या को नहीं मानते। जीव और ब्रह्म स्वभावतः एक ही हैं और इसका ब्रह्म से भेद उपाधियों के कारण है।<sup>4</sup> जीवों का ब्रह्म के साथ क्या सम्बन्ध है इसके दृष्टान्त के लिए कहा जाता है कि जैसे चिनगारियों (स्फुलिंगों) का सम्बन्ध अग्नि से है। ससार का जीवन ब्रह्म और उपाधियों में परस्पर असामंजस्य के कारण ही है। धर्म तथा पवित्रता के द्वारा हम दोनों में भेद कर सकते हैं और तब हम सुरक्षित हो सकते हैं। भास्कर का मत है कि ब्रह्म वस्तुतः दुःख भी भोगता है और जीवात्माओं के समान पुनर्जन्म भी धारण करता है। उनके अनुसार धर्म ज्ञान का एक आवश्यक अंग है जिसका परिणाम ही मोक्ष है। वे रामानुज के मत को स्वीकार करते हैं, अथवा इसे अधिक सही रूप में ज्ञानकर्म-समुच्चय, अथवा कर्म और ज्ञान का संयोग, कहना चाहिए।

## 7 यादवप्रकाश

यादवप्रकाश ने, जो कुछ समय तक रामानुज के गुरु थे और काजीवरम् में 11वीं शताब्दी (ईसा के पश्चात्) में हुए, एक स्वतन्त्र टीका लिखी थी, जिसका भुक्ताव महत्तपरक व्याख्या की ओर था। उन्होंने ब्रह्म परिणामवाद को स्वीकार किया है। उनका मत है कि ब्रह्म वस्तुतः चित् (आत्मा), अचित् (प्रकृति) और ईश्वर के रूप में परिणत होता है। यदि ईश्वर को भी चित् की ही श्रेणी में ले आएं, तब दोनों चैतन और अचैतन स्वरूप केवल मात्र अवस्था में भिन्न रहते हैं (अवस्था-भेद), और एक ही द्रव्य की भिन्न-भिन्न अवस्थाएँ हैं किन्तु द्रव्य अपने-आपमें भिन्न नहीं हैं। उनके सिद्धांत को 'भेदाभेद' सजा दी गई है जिसका अर्थ है कि एक ही समय में भेद और अभेद दोनों हैं। ब्रह्म परिवर्तन में से गुजरते हुए भी अपनी विशुद्धता को नहीं खोता। यादव को इस कथन में कोई भी परस्पर-विरोध नहीं प्रतीत होता कि एक ही पदार्थ भिन्न भी हो सकता है और

1 वायरपेण नानात्वम अभेद कारणात्मना । 1 14 के ऊपर भास्कर ।

2 भास्करोयस्तु चिदचिदशाविभक्त ब्रह्म द्रव्यम अविद्वान विनोयते (सर्वसिद्धि ,

3 27) ।

3 माहायानिनबौद्धमाथित मायावादम् । 1 425 के ऊपर भाष्य ।

4 जीवापरयोश्च स्वामात्रिकोऽभेद औपाधिस्तु भेद । 4 44 के ऊपर भास्कर । जीव

भी देखें, 4 415 2 318 ।

उसी समय में अपने से अलग भी हो सकता है। उनका कहना है कि सब पदार्थ सर्वदा अपने को इस दोनों अलग-अलग पारस्वों में प्रस्तुत करते हैं। वे अलग-अलग प्रस्तुत करते हैं, जहाँ तक उनके स्वरूप तथा जातिगत सम्बन्ध की अवस्था है; एवं वे अलग-अलग प्रस्तुत करते हैं, जहाँ तक उनकी कार्यावस्था तथा व्यक्तित्व के लक्षणों का सम्बन्ध है। इस प्रकार ब्रह्म तथा जगत् दोनों अलग भी हैं और अलग भी हैं।<sup>1</sup> जहाँ एक ओर भास्कर का मत है कि ब्रह्म एक प्रकार से परिमित शक्ति वाली आत्माओं का भी अनुभव प्राप्त करता है; बादव का तर्क है कि ब्रह्म सदा अपनी पूरकता औरवपूर्ण स्थिति को बनाए रखता है।<sup>2</sup> यदि हम वह समझें कि तीनों, अर्थात् ईश्वर, आत्मा और प्रकृति, परम तिरमेक वषायें सत्ताएँ हैं और ब्रह्म के परिणामस्वरूप नहीं हैं, तो हम भ्रम में रहते हैं। ब्रह्म ही एकमात्र वषायें सत्ता है और शेष सब कुछ ब्रह्म से ही उत्पन्न हुआ है। बादव की दृष्टि में भेद रहने ही वषायें हैं जितना कि एफत्व; किन्तु भास्कर की दृष्टि में भेद उपाधि के कारण है और वे उपाधियाँ निःसंदेह वषायें हैं किन्तु एकरूप परवविरतीस सत्य है। संसार इससे अलग और कुछ नहीं है कि यह जीवन इस अकारणक ज्ञान के आकार पर स्थित है कि चित्, अचित् और ईश्वर परववरूप में अलग-अलग हैं। इस अकारणक ज्ञान को दूर करने के लिए कर्म एवं ज्ञान दोनों ही उपयोगी हैं।

रामानुज इस आधार पर कि ब्रह्म तथा ईश्वर के मध्य भेद करना अकारणिक है, बादव के विचार का विरोध करते हैं। ईश्वर से परे और कुछ नहीं है और ईश्वर को केवलमात्र ब्रह्म का परिणाम ही नहीं समझना चाहिए। अस्तित्वो अथवा ईश्वर, आत्माओं एवं प्रकृति को अलग-अलग का सम्बन्ध, अकारणिक रूप में ब्रह्म के साथ सर्वथा स्पष्ट नहीं है।

### ४. ज्ञान के साधन

रामानुज प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द-प्रमाण को ज्ञान के प्राथमिक साधन मानते हैं और अन्य साधनों के प्रति वे उदासीन हैं। उनके अनुयायी उक्त सूची में एक या दो और जोड़ देते हैं। प्रत्यक्ष का अर्थ यह है जो भेद के द्वारा प्रतीत होता है और जिसमें सामान्य सत्यता, जिसे अज्ञानी आधुनिक का निर्माण होता है, विद्यमान है।<sup>3</sup>

रामानुज अविश्वस्य तथा निर्विकल्प प्रत्यक्ष के अंदर जो भेद है उसे स्वीकार करते हैं। निर्विकल्प प्रत्यक्ष न तो एक ऐसे पदार्थ का बोध है जिसके अन्दर अन्य पदार्थों से नितांत भेद का ज्ञान ही गया है और जो विधुद सत् है; और न ही एक श्रोतविक पदार्थ तथा उसके लक्षणों का बोध है जो परस्पर असम्बद्ध है। यह पूर्व श्रेणी का नहीं है क्योंकि पदार्थों का बोध शब्द प्रकार के भेद-भाव के लक्षणों से सर्वथा अलग रूप में करना असम्भव है। वेदवता का अनिवार्य स्वरूप भेद करना है और हम बिना उसके विशेष लक्षणों का बोध प्राप्त किए किसी पदार्थ का बोध नहीं कर सकते। समाप्त पदार्थों

1. सर्ववैश्वर्य, ३ : 27।

2. ३ : १७ के अंदर भास्कर।

3. शब्दव्याख्या, ३ : 28।

का ज्ञान पदार्थ के किसी न किसी विशेष गुण से मिश्रित ही होता है।<sup>1</sup> क्योंकि सविकल्प प्रत्यक्ष में भी केवल वे गुण ही, जिनका बोध निर्विकल्प प्रत्यक्ष में हुआ था, स्मरण होते हैं। दोनों के बीच में भेद इसका ही है कि निर्विकल्प प्रत्यक्ष में हम एक व्यक्ति को सबसे पहले देखते हैं और यद्यपि हम उसके वर्गगत स्वरूप का बोध करते हैं, हमें इस विषय का निश्चय नहीं होता कि अमुक लक्षण उक्त वर्ग के अन्य व्यक्तियों में भी सामान्य रूप में पाया जाता है या नहीं।<sup>2</sup> किन्तु जब हम उसी व्यक्ति को दूसरी तथा तीसरी बार देखते हैं तो हम उस जातिगत लक्षण के समस्त वर्ग के अन्दर समान रूप से विद्यमान होने का ज्ञान प्राप्त कर लेते हैं।<sup>3</sup>

रामानुज की दृष्टि में केवल व्यक्ति ही यथार्थ सत्ता रखते हैं, वर्ग अथवा श्रेणीगत तत्त्व नाम की कोई वस्तु उनके अन्दर विद्यमान नहीं होती, यद्यपि व्यक्ति के अन्दर सादृश्य होता है किन्तु वह उसके अंशों की व्यवस्था अर्थात् सस्थान है। हम उस सादृश्य-रूपी तथ्य से अपना एक सामान्य प्रत्यय बना लेते हैं। वह सादृश्य ही है जो कि उसी शब्द के प्रयोग का आधार है।<sup>4</sup> वेदान्तदेशिक तर्क करता है कि भेद अपने-आप में किसी भाँति भी उभ तथ्य से सम्बद्ध नहीं है जिसे यह भिन्न करता है। तदनुसार प्रत्यक्ष हमें तथ्य का ज्ञान भी कराता है और भेद भी बताता है।<sup>5</sup> वे दोनों एक दूसरे का निर्णय नहीं करते और एक-दूसरे के ऊपर निर्भर नहीं हैं। वे तब एक-दूसरे का निर्णय करते हुए प्रतीत होते हैं जब उन्हें परस्पर संयुक्त करने की आवश्यकता पतीत होती है। किन्तु यदि हम इस भवको मान भी लें तो भी किसी प्रकार कोई भेद कुछ भी भिन्नता प्रकट नहीं कर सकता, यह समझना कठिन है।<sup>6</sup>

रामानुज के अनुयायी योग द्वारा प्राप्त प्रत्यक्ष को ज्ञान का निरपेक्ष साधन स्वीकार नहीं करते। प्रत्येक इन्द्रिय अपने विषय का विशेष क्षेत्र रखती है, और वह चाहे कितनी ही प्रशिक्षित क्यों न हो, अन्य इन्द्रियों के विषयों का ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकती। कान देखने का कार्य नहीं कर सकता और न आँख सुन सकती है। यदि योग द्वारा प्राप्ति प्रत्यक्ष इन्द्रियों के द्वारा कार्य करे तब यह इन्द्रिय प्रत्यक्ष से भिन्न नहीं है, और यदि यह सब प्रकार के अनुभव से स्वतन्त्र है तब यह अप्रामाणिक है।

स्मृति को प्रामाणिक माना गया है और इसे पृथक् स्थान दिया गया है। हम इसे प्रत्यक्ष ज्ञान की कोटि में नहीं रख सकते, केवल इसलिए कि समस्त स्मरण-विषयक ज्ञान प्रत्यक्ष ज्ञान की पूर्व कल्पना कर लेता है क्योंकि उस अवस्था में अनुमान को भी, जो प्रत्यक्ष ज्ञान को पूर्व से मान लेता है, प्रत्यक्ष की कोटि में रखना पड़ेगा।

अनुमान ऐसा ज्ञान है जो एक सामान्य सिद्धान्त से निकाला जाता है। वस्तुतः एक ही घटना सामान्य सिद्धांत को सुझाने वाली हो सकती है। एक से अधिक बार की

1 वायु गुणों का तो प्रत्यक्ष हो जाता है। जब हम किसी शब्द को सुनते हैं तो कानों की वृत्ति बाहर की ओर होती है। वायु इन्द्रियों का विषय है। प्रकाश का ज्ञान स्पर्श तथा चक्षु इन्द्रिय के द्वारा ही मकता है, भेद ही वह ज्ञान गन्धविहीन हो।

2 सविशेषवस्तु विषयत्वात् सर्वप्रमाणानाम् (1 11)।

3 तत्त्वमुपताकलाप, 4 32।

4 इसवी जैनमत में तुलना कीजिए।

5 सर्वार्थसिद्धि, 5 14।

6 प्रभाव को प्रत्यक्ष का विषय कहा जाता है क्योंकि किसी वस्तु की अनुपस्थिति का तात्पर्य यह है कि वह अन्वय नहीं उपस्थित है। अनुपलब्धि से हमें यह ज्ञान होता है कि चेतनता के वे विषय, जिनके साथ वह सम्बद्ध होती है, सर्वथा विद्यमान नहीं रहते (1 11)।



घटनाएं हमें सदेह के निवारण में सहायता करती हैं। तर्क के द्वारा अथवा परोक्ष प्रमाण के द्वारा तथा विधि और निषेधात्मक दोनों प्रकार की घटनाओं से हम गौण विषयों को हटाकर सामान्य नियम की स्थापना करते हैं।<sup>1</sup> अवयवघटित वाक्य में तीन अवयव होते हैं अर्थात् व्याप के पंचावयव-घटित वाक्य के या तो पहले तीन या पिछले तीन अवयव। उपमान प्रमाण को स्वतन्त्र प्रमाण नहीं माना गया है क्योंकि यह मानो स्मृति की अवस्था है अथवा अनुमान की अवस्था है। अर्थापत्ति और सम्भव को भी अनुमान की कोटि में ही ले लिया गया है।

रामानुज धर्मशास्त्र की प्रामाणिकता को स्वीकार करते हैं। सर्वोच्च यथार्थ सत्ता, जो जगत् का एकमात्र कारण है, ज्ञान के अन्य साधनों का विषय नहीं हो सकती, किन्तु केवल शास्त्रों के द्वारा ही जानी जा सकती है।<sup>2</sup> ब्रह्म प्रत्यक्ष का विषय नहीं है।<sup>3</sup> अनुभव द्वारा प्राप्त कोई भी व्याप्ति (सामान्य नियम) न तो ब्रह्म की यथार्थता को सिद्ध ही कर सकती है और न उसे असिद्ध ही कर सकती है।<sup>4</sup> उसकी यथार्थता, जिसकी और बुद्धि संकेत करती है, एक ऐसे क्षेत्र में विद्यमान रहती है जिसे परिमित शक्तिवाली बुद्धि के द्वारा वस्तुतः देखा या समझा जा सकता है। अतीन्द्रिय विषयों का ज्ञान प्राप्त करने के लिए हमारे पास धर्मशास्त्र ही एकमात्र साधन है यद्यपि शास्त्र के समर्थन में तर्क का उपयोग किया जा सकता है।<sup>5</sup> वेद नित्य हैं, क्योंकि हर एक सृष्टि के युगारम्भ में केवल ईश्वर ही उनका व्याख्यान करता है। स्मृतियां तथा महाकाव्य वेदों के अन्तर्गत विचारों का ही भाष्य करते हैं। और इसलिए वे भी प्रामाणिक हैं। पञ्चरात्र आगमों को भी प्रामाणिक माना जा सकता है क्योंकि उनकी उत्पत्ति देवीयशक्ति वासुदेव से हुई है।<sup>6</sup> ऐतिह्य अथवा परम्परा यदि वे सत्य हैं तो वे भी आगमज्ञान का विषय हैं।<sup>7</sup>

रामानुज स्वीकार करते हैं कि विचार अपने आप में हमें यथार्थता का साक्षात् ज्ञान नहीं करा सकते। यहा तक कि वेद भी हमें केवल परोक्ष ज्ञान ही प्रदान करते हैं। केवल शास्त्रों के शब्दों को समझ लेने से भी कुछ अधिक की आवश्यकता होती है। यथार्थता का साक्षात्कार, जो इसका तर्क सिद्ध ज्ञान नहीं है, ऐसी समाप्ति में ही सम्भव है जो भक्ति का रूप धारण करती हो।<sup>8</sup> वामदेव तथा अग्नो ने भी एक ऐसे ब्रह्म का साक्षात्कार किया जिसमें भौतिक एवं अभौतिक पदार्थ थे और जिनके कारण उसकी अवस्थाओं में भेद प्रकट होता था।<sup>9</sup> इस उच्चतम ज्ञान में आत्मा के अपरिज्ञानशील तत्त्व भी सम्मिलित हैं। यथा देता के स्वरूप को ढूँढ निकालने के लिए मनु के पास अन्य उपाय भी हैं, और उक्त सब साधन (उपाय) अपने अन्तिम उद्देश्य की सिद्धि तथा आदिम स्रोत के सम्बन्ध में परस्पर सम्बद्ध हैं।

1 सर्वार्थसिद्धि, 4 : 47।

2 1 2, 1।

3 1 1, 3।

4 1 2, 23।

5 2 1, 12। यामुनाचार्य अपने प्रतिपक्षी मतवादी से निपटने के लिए एक सर्वथा सुवित-पूर्ण विचार का आशय लेते हैं। अपने प्रतिपक्षी के कथन को अस्वीकार करते हुए वे कहते हैं "यह सारी शिक्षा अश्वत्थविरासियों के लिए तो महत्त्वपूर्ण हो सकती है लेकिन हम ऐसे भोले-भाने नहीं हैं और इसलिए हमें निश्चय दिलाने के लिए तर्क की आवश्यकता है" (सिद्धिद्वय, पृष्ठ 83)।

6 तत्त्वमुक्ताकलाप, 4 : 121।

7 यदि सिद्धा है तो वह आगमाभास है।

8 ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य, 3 : 2, 23।

9 3 : 2, 24।

सत्य का यथार्थ रूप में अनुभव करने के लिए मन को अपने समस्त साधनों का प्रयोग करना चाहिए और अपने जीवन के उच्चतर स्तर पर कार्य करना चाहिए। मन अपने पूर्णतम विस्तार में तर्क तथा भावना दोनों से आवृत रहता है। यह विलकुल सत्य है कि अनुचित भावनाएँ भी हैं, जैसे मिथ्याबोध है। और यह भी सत्य है कि निम्नतर स्तर पर भावनाएँ अकेली पड़ जाती हैं, और यही हान्य बोधों का है। किंतु चूँकि बोध व्यवस्थित होते हैं, उसी प्रकार से भावनाएँ भी परिवर्तित तथा नियंत्रित की जा सकती हैं, अर्थात् युक्तिसम्मत बनाई जा सकती हैं। चूँकि वह विषय जिसके सम्बन्ध में अंतर्ज्ञान किया जाता है प्रत्यक्ष रूप में प्रस्तुत नहीं किया जाता, इसलिए अन्तर्ज्ञान का स्वरूप परोक्ष अथवा आदर्श श्रेणी का होता है। तो भी जहाँ तक इसकी तात्कालिकता तथा विशदना का सम्बन्ध है यह प्रत्यक्ष ज्ञान से हीनतर नहीं होता।<sup>1</sup> जैसा कि हम आगे चलकर देखेंगे, दैनिक प्रार्थना तथा पूजा के पुरस्कारस्वरूप यह अन्तर्ज्ञान दैवीय कृपा के कारण उपजता है। यह धार्मिक अनुभव अथवा अनन्त का तात्कालिक अनुभव है। जीवात्मा परमतत्त्व के सायुज्य में है।

यदि समस्त ज्ञान यथार्थ सत्ता का ही है<sup>2</sup> तो यह कैसे होता है कि हमारा ज्ञान कभी-कभी वस्तुओं के साथ साम्य नहीं रखता? मिथ्या प्रत्यक्ष में प्रकट होने वाला पदार्थ भ्रातमय न होकर यथार्थ है क्योंकि 'पञ्चीकरण' के सिद्धान्त के अनुसार, भौतिक जगत के समस्त पदार्थ सयुक्त द्रव्य हैं जो मानाविध अनुपातों में पाच तत्त्वों को अपने अन्वय धारण किए हुए हैं। "यह कि एक वस्तु को 'चादी' कहते हैं और दूसरी को 'सीप' इसका कारण यह है कि किसी में किन्हीं तत्त्वों की कमी है तो अन्य वस्तु में अपेक्षाकृत अधिकता है। हम देखते हैं कि सीप चादी के समान होती है, इस प्रकार प्रत्यक्ष स्वयं हमें सूचित करता है कि चादी के कुछ तत्त्व सीप में वस्तुतः वर्तमान हैं।" समानता कुछ अंशों में पदार्थों की आंशिक एकता की द्योतक है। हम मृगतृष्णिका में पानी देखते हैं केवल इसलिए चूँकि प्रकाश तथा रेत के कणों में पानी विद्यमान रहता है। जब सफेद रंग का शब्द एक ऐसे पुंश को जो आंखों के पीलिया रोग से पीडित है पीला प्रतीत होता है, उस समय आंखों में का पीलापन आंख रूपा इन्द्रिय की किरणों के साथ-साथ शब्द में संक्रमित हो जाता है और शब्द के ऊपर का सफेद रंग धुंधला हो जाता है। यह कल्पना भले ही कितनी ही अवैज्ञानिक क्यों न हो इससे यह प्रदर्शित होता है कि रामानुज अपने इस मत को कि ज्ञान सदा यथार्थ वस्तु का होता है, त्यागने के लिए उद्यत नहीं है। स्वप्नों में भी ईश्वर व्यक्ति विशेष की प्रसन्नता अथवा दुःख के लिए, जैसे भी उसके पुण्य अथवा पाप कर्म हो उनके अनुसार, वस्तुओं की रचना करता है।<sup>3</sup> ईश्वर "जब समस्त जगत् की रचना करता है, जिसका उद्देश्य भी प्राणियों के अच्छे और बुरे कर्मों का उचित फलोपभोग कराना है, तब कुछ ऐसी वस्तुओं का निर्माण करता है जिनका स्वभाव चेतनता के सामान्य पदार्थों के रूप में है एवं कुछ अन्य ऐसी वस्तुओं का निर्माण करता है जो केवल विशेष-विशेष व्यक्तियों के द्वारा ही देखी जा सकती हैं और जो एक परिमित समय तक ही विद्यमान रहती हैं। यह उन वस्तुओं के परस्पर का भेद है जो सामान्य चेतनता का विषय हैं और दूसरी वे वस्तुएँ जो ऐसी नहीं हैं और यही कारण हैं जिससे अस्वीकार करने वाली वस्तुओं तथा "अस्वीकृत वस्तुओं में भेद होता

1 ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य, 3 4, 26।

2 सत्य विज्ञानजाल यथार्थम् (1 1, 1)।

3 और भी देखें, ब्रह्मसूत्र पर शांकरभाष्य, 3 2, 5, और 6।

है।<sup>1</sup> यह सोचना भूल है कि कुछ बौधों के विषय मिथ्या पदार्थ हैं और दूसरों के विषय सत्य पदार्थ हैं।

रामानुज के मत से ऐसा प्रतीत होता है कि सब प्रकार की भूल का समाधान हो जाता है। यह ठीक है कि उनका मत है कि समस्त ज्ञान यथार्थ का ही होता है किन्तु उनका तात्पर्य यह भी नहीं है कि ज्ञान समस्त यथार्थ सत्ता का होता है। हमारा ज्ञान प्रायः अपूर्ण तथा आशिक होता है। जब हम सीप के एक टुकड़े को भूल से चादी समझ बैठते हैं तो हम कुछ लक्षणों को तो लक्ष्य करते हैं और अन्य को लक्ष्य करना छोड़ देते हैं। पीपे शंख की भ्रांति में हम दास की सफेदी को लक्ष्य करना छोड़ देते हैं। स्वप्नकाल के अनुभवों में हम इम तथ्य को दृष्टि से ओझल कर देते हैं कि स्वप्नगत पदार्थ व्यक्तिगत है जो केवल स्वप्नद्रष्टा से ही सम्बन्ध रखते हैं, अन्यो से नहीं। यहाँ तक कि जिसे हम सत्य ज्ञान समझते हैं उसके ऐसे बहुत कुछ अंश को दृष्टि से ओझल कर देते हैं जो क्रियात्मक रूप में अनावश्यक है। सत्य ज्ञान तथा मिथ्या ज्ञान हैं तो दोनों ही अपूर्ण, किन्तु सत्य ज्ञान में हम ऐसे लक्षणों पर ध्यान देते हैं जो हमारी दृष्टि में हमारे हित तथा उपयोग के हैं और मिथ्याज्ञान हमें लक्ष्य की प्राप्ति कराने में असफल रहता है। सत्य-ज्ञान जीवन के लिए उपयोगी है। मृगतण्डिका एक भ्रांति है इसलिए नहीं कि उसमें जन का अंश उपस्थित नहीं है किन्तु इसलिए कि उसका अंश हमारी प्यास को नहीं बुझाता। सत्य वह है जो यथार्थ वस्तु को प्रस्तुत करता है और जो क्रियात्मक रूप में उपयोगी (ध्ववहारानुगुण) है।<sup>2</sup>

यह ठीक है कि सारा ज्ञान यथार्थता के कुछ रूपों को प्रस्तुत करता है किन्तु तब तक यह पूर्ण नहीं है जब तक कि इसमें सम्पूर्ण यथार्थता का समावेश नहीं होता। भ्रांति की सम्भावना तब तक दूर नहीं होती जब तक कि हमारा ज्ञान सम्पूर्ण और सर्वग्राही नहीं होता और ज्ञान का कर्ता व्यक्ति सब प्रकार के दोषों से मुक्त नहीं होता। संसार में रहते हुए यह सम्भव नहीं है यद्यपि महत्वाकांक्षा तो विद्यमान है ही।

रामानुज का मत है कि ज्ञान के स्वरूप में एक अन्तर्निहित आवश्यकता कार्य करती है। यही आवश्यकता है जो निर्विकल्प बोध को सविकल्प बोध में परिणत होने योग्य बनाती है। हमारे निर्णयों का निरन्तर यह प्रयत्न रहता है कि वे विषयों का सम्बन्ध बृहत्तर पूर्ण इकाई के साथ स्थापित करें। जब ज्ञान अपनी उच्चतम अवस्था में होना है अर्थात् जब वह अपने लक्ष्य पर पहुँच जाता है तब हमें एक मात्र ध्यवस्थित अनुभव प्राप्त हो जाता है जिसके अन्तर्गत अनेक भाग अपने विशिष्ट व्यापारों ममत्त मग्निमित्त होते हैं। इस प्रकार की सम्पूर्ण इकाई में प्रत्येक अवयव का वैशिष्ट्य अपने म्यान तथा व्यापार से लक्षित होता है और परिमित होने पर भी अपना व्यक्तित्व तथा विशेषता रखता है। जीवात्मा जब मोक्ष प्राप्त करता है तो निर्दोष ज्ञान के आदर्श को प्राप्त कर लेता है।

शंकर का इस प्रकार सोचना विलकुल ठीक है कि विचार के द्वारा निरपेक्ष व्यक्तित्व का ग्रहण नहीं हो सकता किन्तु यदि विचार असम्भव को प्राप्त न कर सके तो इगमें उसे दोष भी नहीं दिया जा सकता। यदि विषय (प्रमेय पदार्थ) एक माधारण आत्मनिर्भर वस्तु है तो इस प्रकार का निर्णय जिसके आधार पर हम कहते हैं कि 'स' 'प' है सत्य नहीं है क्योंकि हम केवल इतना ही कह सकते हैं कि 'स' 'स' है। अर्थ-

1 1 : 1, 1 :

2 पतञ्जलसूत्रिका ।

पूर्ण प्राक्कथन मिथ्या है तथा पुनरुक्ति रूप निर्णय निरर्थक है। किन्तु रामानुज दलपूर्वक कहते हैं कि यद्यपि निर्णय इस विषय को पुष्ट करता है कि प्रतिपाद्य विषय तथा विधेय एक समान हैं तो भी उतना ही महत्त्वपूर्ण दूसरा भी एक अवयव है अर्थात् प्रतिपाद्य विषय तथा विधेय परस्पर भिन्न है। जब तक वस्तुओं के भिन्न-भिन्न रूपों के अन्दर भी समानता अपने को अक्षुण्ण नहीं बनाए रख सकती तब तक कोई निर्णय हो ही नहीं सकता किन्तु समानता ऐसी हो जो भेद में भी अपने को व्यक्त कर सके और भेद पर विजय पा सके। समानता एक सम्बन्ध है और प्रत्येक सम्बन्ध के लिए दो भिन्न पदों का होना आवश्यक है। यदि वे पद स्पष्ट रूप में भिन्न नहीं हैं तो वे परस्पर सम्बन्ध नहीं हो सकते। सब प्रकार के भेद-भाव का निषेध समानता के सम्बन्धों को भी असम्भव बना देता है। सर्वथा निरपेक्ष आत्मसमता में समानता के विषय में कोई बात उठ ही नहीं सकती। जब हम यह कहते हैं कि 'स' 'स' है तब भी हम इस प्रकार का कथन प्रस्तुत भेद के उत्तर में ही करते हैं। शकर का तर्क है कि जब हम यह कहते हैं कि 'वही तू है तो दोनों के मध्य में प्रतीत होने वाला भेद है किन्तु निर्णय उनके मध्य समानता को बतलाता है। परन्तु रामानुज का कथन इसके विपरीत यह है कि समानता एवं भेद उन पदों के सम्बन्ध में लागू होते हैं जो यथार्थता के समान एक ही स्तर पर हैं। जितनी भी समानता है यह भेद के अन्धर तथा उसके द्वारा ही है और प्रत्येक निर्णय इसका दृष्टान्त है। 'आकाश नीला है' इस वाक्य में 'आकाश' और 'नीला' दोनों में तादात्म्य नहीं है। और न ही वे सर्वथा भिन्न हैं। नीले रंग का पदार्थ और गुण दोनों एकसाथ विद्यमान रहते हैं यद्यपि दोनों के मूल्यांकन अलग-अलग हैं। विचार का सम्बन्ध-विषयक रूप यथार्थता के स्वरूप की व्याख्या के सर्वथा अनुकूल है, क्योंकि यथार्थ एक ऐसी निर्वोष पद्धति है जिसका निर्णय उसके अन्तर्गत तत्त्वों के निर्णय से ही होता है। विचार के युक्ति पूर्ण स्वरूप का एक नुति समझना बुद्धिगम्यता का मिथ्या मानदण्ड है। ज्ञान को तभी ज्ञान कहा जाता है जब कि वह ऐसे सम्बन्धों को खोलकर विकसित रूप में प्रकट कर दे जिनके द्वारा ही उसकी अपनी सत्ता है। क्रियाशील जीवन का तत्त्व वह है जो आभ्यन्तर रूप में भी अपना स्पष्ट व्यक्तित्व रखता है और साथ-साथ अपनी इस क्रिया में स्वतन्त्र सत्ता को भी स्थिर रखता है। शकर का मत है कि सम्बन्धों की परम्परा हमें अन्तरहित पश्चाद्गति की ओर ले जाती है। सम्बन्ध दो पदों के अस्तित्व का उपलक्षण है, जो सम्बन्ध के साथ मिलकर तीन हो जाते हैं और यदि हम उनके साथ उनके परस्पर सम्बन्ध को भी जोड़ दें तब हमें बलात् एक अन्तर्विहीन पश्चाद्गति की ओर जाना होता है। रामानुज इस विचार को अस्वीकार करते हैं क्योंकि उनके अनुसार यथार्थता क्रियाशील है जो अपने अन्दर आत्मप्रकाश की सम्भावना को धारण किए हुए है। वे इस बात को स्वीकार नहीं करते कि जहाँ एकत्व है वहाँ सम्बन्धों का अभाव है और यह कि जहाँ सम्बन्ध है वहाँ एकत्व नहीं है। ज्ञान की दृष्टि में यह जगत् एक व्यवस्थित सम्पूर्ण इकाई है और एकमात्र तत्त्व का व्यौरेवार विकास अथवा अभिव्यक्ति है। ईश्वर तथा यह जगत् एक समान यथार्थ है और इनमें से प्रत्येक दूसरे के द्वारा ही यथार्थ है और यह तभी सम्भव हो सकता है जबकि हम इस सारी पद्धति को किसी शरीरधारी नमूने का एक मात्र अनुभव समझें। विचार के द्वारा ईश्वर को आत्मचेतन प्रज्ञा के रूप में समझना ही उसके स्वरूप का पूर्ण बोध-ग्रहण है। यथार्थता एक सत्ता है एवं उसके अक्ष हीनतर सत्ताएँ हैं।

## 9. कारण तथा द्रव्य

रामानुज सत्कार्यवाद के सिद्धान्त को स्वीकार करते हैं। प्रत्येक कार्य यह संकेत करता है कि उसका उपादान (भौतिक) कारण पहले से विद्यमान था। अवस्था में परिवर्तन ही कारणकार्य भाव है।<sup>1</sup> घाघे कपड़े के कारण है क्योंकि कपड़ा केवल मात्र घाघो की ताने-दाने वाली व्यवस्था का नाम है।<sup>2</sup> अस्तित्व एवं अभाव एक द्रव्य की मिश्र-भिन्न अवस्थाएँ ही हैं। अभाव केवल सपेय है निरपेक्ष अर्थात् परम अवस्था नहीं है।

कोई भी वस्तु जिसके अन्दर गुण हैं द्रव्य कहलाती है। आधार द्रव्य है और वह जो इसके ऊपर निर्भर करता है अर्थात् आश्रय है वह अद्रव्य है। इस प्रकार सब पदार्थ द्रव्य हैं तथा गुण और सम्बन्ध अद्रव्य हैं। दीपक एक द्रव्य है और उन्हीं अर्धों में प्रकाश (प्रभा) द्रव्य है यद्यपि प्रकाश एक गुण भी है। बुद्धि एक द्रव्य है क्योंकि इसके अन्दर फैलने और सिकुड़ने का गुण है, यह आत्मा का गुण भी है।<sup>3</sup> समस्त जगत् जो ईश्वर का विशेषण है ईश्वर के दृष्टिकोण से अद्रव्य है यद्यपि इसके अन्दर द्रव्य एवं अद्रव्य तत्त्व तथा गुणों के रूप में अन्तर्निहित है। ज्ञान की भाँति एक विशेषण द्रव्य भी हो सकता है। द्रव्य उपादान कारण हो सकते हैं किन्तु अद्रव्य नहीं हो सकते।<sup>4</sup> द्रव्यों में प्रकृति, काल, सुदृढता अथवा विदुद्ध प्रकृति, घर्षे भूत ज्ञान अथवा गुणात्मक चैतन्य, जीवात्मा तथा ईश्वर इनकी गणना है।<sup>5</sup> इनमें से प्रथम तीन जड़ हैं एवं ईश्वर तथा जीवात्मा अजड़ (चैतन्य) हैं और ज्ञान दोनों के लक्षण में है। इसमें जड़ द्रव्यों से विद्येपरव यह है कि यह अपने की भी अभिभक्त करता है एवं बाह्य पदार्थों को भी। तो भी ज्ञान कभी भी अपने लिए नहीं किन्तु सर्वदा दूसरे के लिए अर्थात् आत्मा के लिए है। ज्ञान आत्मा का एक अद्रव्य अवलम्ब है और 'धर्मभूत ज्ञान' कहलाता है। आत्मा एक न एक पदार्थ को सभी जानती है जब कि ज्ञान किसी न किसी इन्द्रिय के द्वारा बाहर आता है तथा पदार्थ के सम्पर्क में आता है। यह कल्पना की जाती है कि विषय और पदार्थ अपनी स्वतंत्र सत्ता रखते हैं और ज्ञान के द्वारा ही एक-दूसरे के सम्बन्ध में आते हैं।

द्रव्य के पाँच गुण, प्रतिरोध शक्ति, आकृति, रस और गंध, सद्योग, परिमाण, लक्षणा, दृढता, व्यक्तित्व, सन्निप, भेद एवं इच्छा, द्वेष, सुख, दुःख और सकल्पशक्ति तथा बोधशक्ति ये सब अद्रव्य हैं।

## 10. आत्मा तथा चैतन्य

घनर का मत है कि ज्ञाता तथा प्रमेय (ज्ञेय) के मध्य जो भेद है वह सापेक्ष है क्योंकि यद्यपि तो भेदपूर्ण ब्रह्म ही है। रामानुज इस विचार को नहीं मानते और उनका मत है कि चैतन्य का स्वरूप यह निर्देश करता है कि कोई विचार-शील ज्ञाता भी है एवं आत्मा से भिन्न प्रमेय पदार्थ भी हैं।<sup>6</sup> ज्ञान के अन्तर्गत भेद का प्रत्यक्ष भी आ जाता है। हमें भेदपूर्ण सत्ता को जानने योग्य बता सके ऐसा ज्ञान का कोई साधन नहीं है। और

1 अत्रप्रान्तरापरिता देव हि कार्यता (अत्रप्रान्तरा पर रामानुज का भाष्य, 13 : 2)

2 अत्रप्रान्तरा पर रामानुज भाष्य, 2 : 1, 19—20। और भी देखें, 2 : 1, 16।

3 अत्रप्रान्तरापरिता, 4 : 7।

4 वही, 5, 2।

5 वही, 1 : 6।

6 न च विविधे काचित् एविद् अस्ति।

यदि होता भी तो वह ब्रह्म को एक ज्ञेय पदार्थ की स्थिति में रखता और इस प्रकार ईश्वर नश्वर पदार्थों के क्षेत्र में आ जाता। विशुद्ध चैतन्य नाम की कोई वस्तु नहीं हो सकती। यह बात या तो सिद्ध हो या असिद्ध हो। यदि विशुद्ध चैतन्य की यथार्थता सिद्ध हो जाए तो परिणाम यह निकलता है कि उसमें गुण है, और यदि सिद्ध नहीं होती तब यह अनन्त है जैसे कि आकाश कुसुम।<sup>1</sup> शंकर ने भी चेतनता के अदर नित्यता एव स्वत-प्रकाशता आदि गुण बताए हैं। ज्ञान तो निश्चित रूप में स्वत प्रकाश है किंतु चेतनता ज्ञान के लिए एक ज्ञेय (वेद्य) पदार्थ है। यह आवश्यक नहीं है कि प्रत्येक वस्तु जो जानी गई है, उा जड पदार्थ ही होना चाहिए।

यदि ज्ञान अपरिमित होता तो उसके विषय (ज्ञेय पदार्थ) भी उसी प्रकार अपरिमित होते, किन्तु यह बात नहीं है। यह सोचना भूल है कि सुषुप्ति अवस्था में तथा तत्सदृश अन्य अवस्थाओं में भी ज्ञान विशुद्ध ज्ञान के रूप में विद्यमान रहता है, अर्थात् सब विषयों से रहित। “क्योंकि कोई व्यक्ति प्रगाढ निद्रा में उठकर कभी स्वप्नावस्था में अपनी चेतनता की अवस्था को इस प्रकार से प्रस्तुत नहीं करता कि ‘मैं विशुद्ध चैतन्य था जिसमें किसी प्रकार का अहंभाव नहीं था एव जो स्वल्प में प्रत्येक अन्य वस्तु से विशुद्ध था और अज्ञान को देख रहा था।’ यह जो कुछ सोचता है केवल यह है कि—‘मैं बहुत अच्छी तरह सोया।’ इस प्रकार के चिन्तन से यह प्रतीत होता है कि स्वप्नावस्था में भी आत्मा अर्थात् ‘मैं’ एक जानने वाला प्रमाता (कर्ता) था और सुख को अनुभव करता था। यहाँ तक कि जब आत्मा कहती है कि ‘मुझे कुछ चेतना नहीं थी’ तो उसका तात्पर्य हुआ कि जानने वाला ‘मैं’ विद्यमान था और जिसका निषेध किया गया वे ज्ञान के विषय (प्रमेय पदार्थ) थे।”<sup>2</sup> विना प्रमेय पदार्थ के सम्बन्ध के ज्ञान नहीं जाना जाता और प्रगाढ निद्रा में यह कार्य नहीं करता क्योंकि उस समय कोई प्रमेय पदार्थ नहीं होता। प्रगाढ निद्रा में आत्मा अपनी आन्तरिक स्वत चेतनता के अदर ज्ञान के साथ रहती है जो कि उस समय काम नहीं कर रही होती। आत्मा सदा ही एक अहंभाव है और कभी भी विशुद्ध ज्ञान नहीं। गकर इतना तो स्वीकार करते हैं जब वे कहते हैं कि आत्मा प्रगाढ निद्रा में सामान्य अज्ञान के साक्षी रूप में विद्यमान रहती है यदि अहंकार का भाव विलीन हो जाता है। किन्तु वह जो ज्ञान ग्रहण नहीं करता साक्षी भी नहीं हो सकता। विशुद्ध ज्ञान साक्षी नहीं है। साक्षी एक जानने वाला होता है अर्थात् वह प्रमाता (ज्ञान का कर्ता) होता है। यह प्रमाता प्रगाढ निद्रा में भी विद्यमान रहता है यद्यपि हमें उसकी चेतना नहीं होती क्योंकि चैतन्य तमोगुण से परिभूत होता है। यदि प्रगाढ निद्रा में यह विद्यमान न होता तो नींद से जागने पर हम यह स्मरण न कर सकते कि हम अच्छी तरह सोये। यदि यह आत्मा नित्य न होती तो स्मृति भी असम्भव होती और जिस वस्तु को कल हमने देखा था उसे आज पहचान न सकते। यदि चेतनता को चेतन प्रमाता के साथ एक रूप में मिला दिया जाए तो भी पहचान की घटना की व्याख्या सरलता से नहीं हो सकती। क्योंकि उक्त अनुभव इस विषय का उपलक्षण है कि कोई चेतनावान ज्ञाता प्रारम्भ के क्षण से लेकर अन्तिम क्षण तक विद्यमान रहता है केवल चेतनता ही नहीं।<sup>3</sup> आत्मा स्वत प्रकाशित ज्ञान नहीं है किन्तु केवल उसका कर्ता है।

1 सचित सिद्धयति वा न वा, सिद्धयति चेत् सधर्मता स्यात्, न चेत् तुच्छता गगन कुसुमा-दिवत् (1 : 1, 1)।

2 1 : 1, 1। और भी देखें, 2 : 3 31।

3 प्रतिगघान हि पूर्वापरकालस्थायिनम् अनुभवितारम् उपस्थापयति, नानुभूतिमावम् (1 : 1, 1)।

हम ऐसा नहीं कहते 'मैं चैतन्य हूँ' किन्तु केवल यही कहते हैं कि "मैं चैतनावान् हूँ"।<sup>2</sup> ज्ञान का स्वतः प्रकाशित स्वरूप आत्मा अथवा ज्ञाता से ही प्रादुर्भूत होता है। ज्ञान का अस्तित्व तथा उसका स्वतः प्रकाशित स्वरूप उसके एक आत्मा के साथ सम्बन्ध के ऊपर ही निर्भर करते हैं।<sup>3</sup> इस प्रकार का तर्क करना कि ज्ञाता, जिसकी सिद्धि इस प्रकार हो गई, विषय पक्ष में ही सम्बद्ध है, "इससे अधिक कुछ नहीं है जैसे कि किसीका यह मत प्रकट करना कि उसकी माँ एक वांछ स्त्री है।" हम अहंकार को, जो प्रकृति की एक जड़ उपज है, ज्ञान के समान ज्ञातृत्वभाव नहीं दे सकते। आत्मा ज्ञान का सार तत्त्व है और ज्ञान उसका गुण है।<sup>4</sup> यह एक ज्ञाता है केवल मात्र प्रकाश नहीं।<sup>5</sup> हमें यह न सोचना चाहिए कि ज्ञाता होने से ही अवश्य परिवर्तनशील भी होना चाहिए। क्योंकि ज्ञाता बनने का तात्पर्य ज्ञान रूपी गुण का आधार होना है; और चूंकि जानने वाली आत्मा नित्य है, इसलिए ज्ञान भी जो इसका गुण है नित्य है। यही नित्य ज्ञान है जो अपने को सदा अभिव्यक्त नहीं करता। ज्ञान जो अपने में अपरिमित (स्वयम् अपरिच्छिन्नम्) है संकोच एवं विस्तार दोनों को अपना सकता है। कर्म के प्रभाव से यह संकुचित हो जाता है जब कि यह अपने को भिन्न-भिन्न प्रकार के कार्यों के अनुकूल बना लेता है और भिन्न-भिन्न इन्द्रियों द्वारा विविध प्रकार से निर्णत होता है। इन्द्रियों के कारण इन्हीं अनुकूलताओं के सम्बन्ध में कहा जाता है कि यह उत्पन्न हुआ और नष्ट हुआ। इसका विलोप कभी नहीं होता, यद्यपि जीवन भर यह कार्य करता है कभी कम और कभी अधिक सीमामों के अन्दर। किन्तु चूंकि अनुकूलन का गुण अनिवार्य नहीं है और कर्म से ही उत्पन्न होता है इसलिए आत्मा को वस्तुतः अपरिवर्तनशील ही माना जाता है।<sup>6</sup>

रामानुज इस मत का स्पष्टन करते हैं कि चैतन्य कभी भी प्रमेय पदार्थ नहीं है। यद्यपि यह प्रमेय विषय नहीं है जबकि यह दूसरी वस्तुओं को प्रकाशित करता है तो भी यह प्रायः प्रमेय पदार्थ बन सकता है और बन जाता है, क्योंकि साधारण अनुभव दर्शाता है कि एक व्यक्ति का चैतन्य दूसरे के बोध का विषय बन जाता है। जैसे कि जब हम अन्य पुरुष के मंत्रीपूर्ण अथवा अर्धमंत्रीपरक रूप से किसी वस्तु का अनुमान कर लेते हैं अथवा जब कि किसी मनुष्य के भूतकाल के चैतन्य की अवस्थाएँ उसकी वर्तमान काल की पहचान का विषय बन जाती हैं। चैतन्य केवल इसीलिए कि यह चैतन्यता का प्रमेय विषय बनता है अपना स्वरूप नहीं खो देता। हम यह नहीं कह सकते कि चैतन्य स्वतः मिथ्य है। रामानुज की इस दृष्टि में चैतन्य का वास्तविक स्वरूप वर्तमान क्षण में अपने आपके द्वारा अपने अधिष्ठान के प्रति व्यक्त करने में अथवा इसके अपने विषय को अपनी सत्ता के द्वारा मिथ्य करने के लिए साधन बनने में है।<sup>7</sup> जब जड़ वस्तुएं प्रकार में आती हैं तो वे अपने प्रति व्यक्त नहीं होती। आत्मा के अन्य गुण जैसे आणविक विस्तार,

1 अनुभूतिरहम् ।

2 अनुभवाम्पहम् ।

3 1 : 1, और भी देखें, 2 : 3, 18

4 विद्वत्स्व...चैतन्य गुणक ।

5 ज्ञातृत्व न प्रकाशमात्रम् । और भी देखें, बहुदारभ्यक उपनिषद्, 4 : 3, 7 और 14 ; 4 : 5, 15 छान्दोग्य, 8 : 12, 3 ; और 4, 8 : 26, 2; और प्रश्न, 4 : 9; 6 : 5 ; तैत्तिरीय, 2 : 4 ।

6. 1 1, 1 ।

7. अनुभूतिर्व नाम वर्तमानदशाया स्वसत्तवीव स्वाभ्ययं प्रति प्रकाशमानत्वं स्वसत्तवीव स्वविषय-साधनत्वं वा (1 : 1, 1) ।

नित्यता, आदि और चैतन्य की भूतकाल की अवस्थाएँ अपने निज के द्वारा व्यक्त नहीं हानीं वरन् ज्ञान की एक क्रिया के द्वारा व्यक्त होती हैं जो उनसे भिन्न है।<sup>1</sup>

## II ईश्वर

रामानुज के ज्ञानसम्बन्धी सिद्धांत से यह परिणाम निकलता है कि यथार्थ सत्ता निर्गुण नहीं हो सकती। यह एक व्यवस्थित पूर्ण इकाई है जो अपने स्वरूप को नाना भेदों में भी स्थिर रखती है। जहाँ रामानुज का मत इस विषय में स्पष्ट है कि एक निरपेक्ष आत्मा का अस्तित्व है वहाँ वे यह भी स्पष्ट रूप में कहते हैं कि प्रत्येक सान्त यथार्थता इस आत्मा की अभिव्यक्ति है। अस्तित्व वाली वस्तुओं की अनेकता में परस्पर क्रिया-प्रतिक्रिया को सम्भव बनाने के लिए विस्वरूपी इकाई का निर्माण करने वाले तत्त्वों के अन्दर भी एकता तथा परस्पर निर्भरता का एक सामान्य बन्धन होना ही चाहिए और वह अवश्य एक आध्यात्मिक तत्त्व (सूत्र) होना चाहिए। न केवल तर्कशास्त्र की अपितु धार्मिक अनुभव की मांग है कि सान्त के संरक्षण तथा एक शरीरधारी अनन्त के अस्तित्व को स्वीकार करना ही चाहिए। ईश्वर के साथ व्यक्तिगत संयोग के अन्दर किसी अन्य दैवीय सत्ता के साथ यथार्थ साहचर्य (मित्रता) का भाव स्वतः अन्तर्निहित रहता है। धार्मिक अन्तर्दृष्टि ऐसी निर्गुण ब्रह्म को, जो हमारी त्यागमयी भक्ति तथा मौन साधना का विचार न करके केवल मात्र साक्षी बना हुआ जड़ दृष्टि से हमारी ओर ताकता रहे, स्वीकार नहीं कर सकती। रामानुज के अनुसार शक्ति की पद्धति उसे एक शून्य की ओर ले जाती है जिसे वह भावों के एक निरर्थक नाटक के द्वारा छिपाने का प्रयत्न करता है। उनका निर्गुण ब्रह्म एक ऐसी शून्य सत्ता है जो हमें ऑरलैंडो की उस प्रसिद्ध घोड़ी की याद दिलाता है जो और सब प्रकार से पूर्ण थी किन्तु केवल एक ही छोटा-सा दोष उसमें था, अर्थात् वह मरी हुई थी। इस प्रकार के ब्रह्म को किसी भी साधन से अर्थात् प्रत्यक्ष, अनुमान अथवा धर्मशास्त्र द्वारा नहीं जाना जा सकता।<sup>2</sup> यदि ज्ञान के सब साधन सापेक्ष हैं तो वे हमें ऐसी सत्ता के विषय में जो अनुभवातीत है कुछ नहीं बता सकते, यदि धर्मशास्त्र अथयार्थ हैं तो वह ब्रह्म भी अथयार्थ हुआ जिसका प्रतिपादन ये धर्मशास्त्र करते हैं। उस परम यथार्थ सत्ता में जिसे ईश्वर कहते हैं निश्चय, सीमितता, भेद अन्यता जो साथ-साथ विलीन हो जाती है ये सब अन्तर्निहित हैं और उस एक में एकत्रित हैं। सान्तता स्वयं अनन्त के ही अंदर है ब्रह्म में अपने अंदर ही स्वगत भेद है और वह एक सहिलष्ट पूर्ण इकाई है जिसमें आत्माएँ तथा प्रकृति उसके लिए महत्त्व की सत्ताएँ हैं (चिदचिद्विशिष्ट)।<sup>3</sup> सत्, चित् तथा आनन्द ये तीनों ब्रह्म को एक विशेष स्वरूप तथा व्यक्तित्व प्रदान करते हैं। ब्रह्म का ज्ञान साक्षात् है और इन्द्रियों के ऊपर निर्भर नहीं है।<sup>4</sup> वह सर्वज्ञ है और उसे सब कुछ का प्रत्यक्ष अन्तर्ज्ञान होता है। ब्रह्म का व्यक्तित्व सर्वोपरि है जबकि जीवात्माएँ शरीरधारी हैं और उनके साधन भी अपूर्ण हैं। व्यक्तित्व के अन्दर योजना बनाने की शक्ति और अपने उद्देश्य को प्राप्त करने की शक्ति उपलब्ध है। ईश्वर का व्यक्तित्व पूर्ण है क्योंकि वह सम्यन् अनुभव को अपने अन्दर धारण करता है और अपने से बाह्य किसी वस्तु के ऊपर निर्भर नहीं करता। ऐसे भेद जो व्यक्तित्व के लिए आवश्यक हैं सब उनके अन्दर हैं। ईश्वर के सबसे प्रधान गुण हैं ज्ञान, शक्ति तथा

1 देखें, श्रुतप्रकाशिका ।

2 1 1, 2 ।

3 1 1, 2 सत्यदानसंग्रह 4 ।



करना। करुणा के कारण ही ईश्वर ने जगत् की रचना की, धार्मिक विधान का निर्माण किया, और वह उन सब व्यक्तियों को जो पूर्णता की प्राप्ति के लिए प्रयत्न करते हैं बराबर सहायता करता है।<sup>1</sup> यद्यपि प्रत्येक गुण अपने आप में अन्वियों से भिन्न है तो भी वे सब एक ही सत्ता से सम्बद्ध हैं और इसकी अखण्डता में विभाम उत्पन्न नहीं करते। उस प्रभु का इन सबके साथ सम्बन्ध स्वाभाविक तथा सनातन है।<sup>2</sup> यह गुण भाववाचक कहे जाते हैं एवं प्रकृति तथा जीवात्माओं से भिन्न हैं, यद्यपि वे भी ईश्वर के गुण हैं। ईश्वर अपने तात्त्विक गुणों का आधार है और उन पदार्थों का भी आधार है जो उसके ऊपर निर्भर हैं।<sup>3</sup> उस सर्वोपरि सत्ता की "एक देवीय आकृति है और अद्वितीय है जो प्रकृति की सामग्री से नहीं बनी और न कर्म के ही कारण उसका निर्माण हुआ है।"<sup>4</sup> शरीर केवल माय तत्त्वों का सम्मिश्रण नहीं है न ऐसा ही पदार्थ है जिसका प्राण के द्वारा धारण होता है। यह इन्द्रियों का अविच्छेदन नहीं है अथवा सुख-दुःख का कारण नहीं है। रामानुज के अनुसार "यह एक ऐसा द्रव्य है जिसे चेतना सम्पन्न आत्मा पूर्णतया नियन्त्रण में रख सकती है तथा अपने स्वार्थ साधन के लिए धारण करती है और जो आत्मा की सर्वथा अधीनता में है।<sup>5</sup> शरीरधारी होने पर भी ईश्वर दुःख नहीं पाता क्योंकि वह जानता है कि दुःख का कारण कर्म है शरीरधारी होना मात्र नहीं।<sup>6</sup> वह कर्म का प्रभु है क्योंकि कर्म स्वयं फल प्रदान नहीं कर सकता। कर्म जो ज्ञानरहित और लक्षिक है ऐसे किमी भी फल को उत्पन्न करने के अयोग्य है जिसका सम्बन्ध भविष्यत् से हो।<sup>7</sup> यह सर्वोपरि प्रभु ही है जो इस लोक में तथा परलोक (स्वर्ग) में भी नानाविध सुखों को प्रदान करता है। हम यह भी कह सकते हैं कि ब्रह्म आकृतिरहित है।<sup>8</sup> यद्यपि विविध प्रकार की आकृतियों से उसका सम्बन्ध है क्योंकि "जीवात्मा उस शरीर की आकृति में सम्बद्ध है जिसके अन्दर यह रहता है, यह उन सुखों और दुःखों में भाग लेता है जो शरीर के कारण उत्पन्न होते हैं किन्तु चकि ब्रह्म इन सुखों में तथा दुःख में भागीदार नहीं बनता इसलिए उसकी कोई आकृति नहीं है।"<sup>9</sup> ब्रह्म जीवात्माओं के दुःखों अथवा प्रकृति के विकारों से अछूता रहता है। जितना भी पाप है, वह भूतकाल की भूल का परिणाम है और जीवात्माओं के सामारिक जीवन की उपज है। ईश्वर इसके लिए बिलकुल जिम्मेदार नहीं है। जन्म-जन्मान्तरों की अन्तविहीन शृंखला के ऊपर वह प्रकाश में रहता है जहाँ कि कोई भी छाया उसके शरीर को मलिन नहीं कर सकती है।<sup>10</sup> इस प्रकार का जीवन मुक्तात्माओं के लिए भी सम्भव है, इसलिए ईश्वर के लिए तो उससे भी अधिक सम्भव है।<sup>11</sup>

जीवात्माएँ तथा प्रकृति प्रभु के तत्त्व की एकता में समाविष्ट हैं, और सर्वोपरि

1. रघुस्यदयसार, 23।
2. ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य 2, 1, 15।
3. रघुस्यदयसार, 3।
4. 1 : 2, 11।
5. 2 : 1, 9।
6. 1 : 1, 21।
7. 3 : 2, 37।
8. ब्रह्मसूत्ररहिततुल्यमेव।
9. 3 : 2, 14।
10. 1 : 1, 21।
11. 3 : 3, 27।

ब्रह्म के साथ उनका सम्बन्ध वैसा ही है जैसा कि गुणों का सम्बन्ध द्रव्यों के साथ है, या जैसे सम्पूर्ण इकाई के साथ उसके हिस्सों का होता है, अथवा शरीर का सम्बन्ध उसमें जीवन डालने वाली आत्मा के साथ है।<sup>1</sup> उन्हें प्रकार अथवा वृत्ति, शेष अर्थात् सहायक, नियाम्य<sup>2</sup> अथवा वशीभूत नाम से भी पुकारा जाता है। जब कि ईश्वर सहारा देने वाला (प्रकारी), नियन्त्रण और प्रमुख (जेपी) है।<sup>3</sup> वे यथार्थ और स्थायी हैं यद्यपि अपने सब विकारों और विकासों के सम्बन्ध में एक ब्रह्म के नियन्त्रण के अधीन हैं। कहा जाता है कि शरीर का आत्मा के साथ सम्बन्ध साधारणतः जगत् की ईश्वर के ऊपर निर्भरना को प्रतिपादित करने के लिए है। चूँकि जब आत्मा शरीर से विदा होती है तो शरीर का क्षय होता है इसलिए शरीर की सत्ता केवल व्युत्पन्न है, शरीर की चेष्टाएँ आत्मा की इच्छा के अधीन हैं।<sup>4</sup> यह जगत् भी ईश्वर के साथ वैसा ही सम्बन्ध में वधा है, अर्थात् इमनी सत्ता का विकास उसीमें है और उसीकी इच्छा के यह अधीन है।<sup>5</sup> ईश्वर के अस्तित्व में जीव आभ्यन्तर तथा यह जगत् उनका बाह्य शरीर है। यदि आत्माएँ तथा प्रकृति ईश्वर के गुण हैं तो इसका तात्पर्य यह नहीं है कि वे अपने में गुणों को धारण करने वाले द्रव्य नहीं हैं, जिनके अपने भिन्न-भिन्न प्रकार हैं एवं शक्तियाँ तथा कार्यक्षेत्र हैं। आत्मा तथा शरीर का दृष्टान्त निर्देश करता है कि शरीर के अपने गुण हैं यद्यपि वह भी आत्मा को उपाधि से युक्त करना है। इस परिकल्पना के आधार पर रामानुज विश्व में वर्तमान नामजल्य तथा यथार्थ सत्ताओं में परस्पर प्रतिक्रिया की व्याख्या कर सकते हैं जिसमें कि एक विश्व का निर्माण होता है। यह जगत् एक इकाई है उस सर्वोपरि मस्तिष्क के कारण जो कि अनेक आध्यात्मिक यथार्थ पदार्थों को ऐन्द्रिक सम्बन्ध और एक स्थान देता है तथा उनमें से हर एक को कार्य वांटता है। आत्माएँ (भोक्ता), प्रकृति (भोग्य) और ईश्वर (प्रेरिता)<sup>6</sup> अपने स्वाभाविक स्वरूप-भेद से ये तीन हैं किन्तु पट्टनियों तथा द्रव्य (प्रकार तथा प्रकारी) के ऐक्य के कारण एक है।<sup>7</sup> ऐक्य का तात्पर्य है कि ऐसी सत्ता जो पथक् न हो सके (अपृथक् सिद्धि)।

रामानुज का ईश्वरसम्बन्धी विचार यथार्थ विचारशील आत्मचेतन व्यक्तियों की ऊपर चढ़ती हुई श्रुत खला में अन्तिम पद मात्र का नहीं है और न ही केवल अतीन्द्रिय-निरपेक्ष सत्ता का है, जिसका अस्तित्व इस नीमावद्ध विश्व में ऊपर तथा परे है। चेतन और जड़ जगत् के पदार्थ ईश्वर के साथ-साथ रहते हैं तो भी उनके अस्तित्व का कारण है ईश्वर ही और उनका धारण भी उसीके द्वारा होता है। अनेकत्वयुक्त विश्व ठीक उन्हीं अर्थों में यथार्थ है जिन अर्थों में ईश्वर यथार्थ है। यह विश्व ईश्वर के ऊपर निर्भर करना है जो इसका आधार अथवा अस्तित्व हेतु है किन्तु इसका उपादान कारण नहीं। ईश्वर को केवलमात्र अन्यायी आधार ही न ममभङ्गा चाहिए क्योंकि तब ईश्वर को पूर्णरूप से अनेक में भिन्न अथवा अनेक को पूर्णरूप में ईश्वर के अभिन्न एकत्व में विलीन हुआ

1 तुलना कीजिए—जगत् नव शरीर त। रामायण, युद्धकांड, 1: 20, 26, तिस्रवायमोयी .

1 1, 8, बृहदारण्यक उपनिषद्, 5 7।

2 वेदान्तद्विधा ने नियाम्यत्व की परिभाषा इन प्रकार की है—“तत्सत्कल्पाधीनसत्ता-न्यतिप्रवृत्तिश्च यम्।”

3 3, ब्रह्मसूत्र पर रामानुजनाय 2 4, 14।

4 स्व-पाश्र्वित्त मन-पाश्र्विनम्।

5 ईश्वरस्य स्वाधित्तम्’ और इच्छाधीनम्।’

6 श्वतायत उपनिषद् 1।

7 ब्रह्म प्रगात्र विनिष्टप्रगात्र है।

मानना पड़ेगा। रामानुज की दृष्टि में ईश्वर इस जगत् का भौतिक सृष्टि से अतीत और अतःस्थित दोनों ही प्रकार का आधार है। ईश्वर एक व्यक्ति है किन्तु केवल अन्य व्यक्तियों का एक पुंज मात्र नहीं और इसलिए उसे अन्य विचारवान् जीवधारियों और उनके विचार के विषय की श्रेणी में न मिला देना चाहिए।

ईश्वर विश्वसम्बन्धी व्यवस्था के अन्दर से इस विश्व को इसके परम आधार के रूप में धारण करता है और प्रलय के समय फिर से इसे वापिस ले लेता है।<sup>1</sup> सृष्टि-रचना तथा सृष्टि विघटन (प्रलय) इन दोनों घटनाओं को काल की दृष्टि से नहीं देखना चाहिए किन्तु उनकी व्याख्या का महत्त्व एक सर्वोपरि सत्ता के ऊपर तार्किक दृष्टि से निर्भरता के रूप में है। केवल ब्रह्म ही अजन्मा है और शेष सब कुछ उत्पन्न वस्तु है।<sup>2</sup> यद्यपि वह अपूर्ण जगत् का कारण है किन्तु उसके ऊपर जगत् को अपूर्णता का कोई प्रभाव नहीं पड़ता। रामानुज ने सर्वोपरि आत्मा तथा विष्णु को एक ही माना है और श्रेष्ठतम गुणों से युक्त माना है। ब्रह्म और शिव भी विष्णु हैं।<sup>3</sup>

दिव्य आत्मा का अनेक प्रकार से चिन्तन किया जा सकता है। जब आत्माएं तथा प्रकृति इससे गुण समझे जाते हैं तब 'ब्रह्म' का अर्थ होगा केन्द्रीय एकत्व अथवा जब केवल मात्र ब्रह्म ही ब्रह्म को यथार्थ माना जाए तो ब्रह्म का अभिप्राय होगा एक सयुक्त किन्तु अपने-आप में पूर्ण इकाई। ब्रह्म ही सर्वश्रेष्ठ यथार्थ सत्ता है और यह जगत् उसका शरीर अथवा विशेषण है। यह जगत् चाहे व्यक्तरूप में हो जैसा कि सृष्टि-रचना में; अथवा अव्यक्त रूप में हो जैसा कि प्रलय में। प्रलयावस्था में भी आत्माओं तथा प्रकृति के विशेषण विद्यमान रहते हैं यद्यपि सूक्ष्म रूप में। सब पदार्थों के लिए निरपेक्ष मोक्ष की अवस्था जगत् के अवसान की अवस्था है। यह एक आदर्श है जो विद्व की प्रक्रिया का लक्ष्य है। जब यह लक्ष्य प्राप्त हो जाता है तो आत्माएं फिर से अपनी निर्मलता प्राप्त करके स्वर्ग में ईश्वर के सम्मुख निवास करती हैं। प्रकृति भी अपनी मारिचिक अवस्था का प्रदर्शन करती है। यह आदर्श जगत् ईश्वर के अन्तर्निहित है। यह एक ऐसी अवस्था है जो पूर्व से व्यक्तीकृत है। प्रलय में जो अवस्था आत्माओं तथा प्रकृति की रहती है उसके समान इस अवस्था को नहीं माना जा सकता। जगत् रूप शरीर के अतिरिक्त ईश्वर की एक आदर्श भौतिकता भी है, एक प्रकार की स्थिति स्थापक सामग्री (जो जीव-जन्तुओं के निर्माण की क्षमता रखती है), जिसके द्वारा वह अपनी असौम शक्ति का प्रदर्शन करता है तथा जिससे वह नानाविध तथा कई गुण रूप धारण कर सकता है यद्यपि वास्तविक रूप में वह एक ही है। इतने पर भी उसके सार तत्त्व को इस निरय विमूर्ति से भिन्न ममभूना चाहिए।

रामानुज यथार्थता के अपने भाव को धर्मशास्त्रों से पुष्ट करते हैं। वेद घोषणा करते हैं कि ब्रह्म शुभ गुणों से युक्त है। "ब्रह्म सत्य, ज्ञान और अनन्त है" यह उपनिषदों में कहा है। ये अनेक पद एक ही सर्वोपरि श्रेष्ठ सत्ता का निर्देश करते हैं और प्रकट करते हैं कि निरपेक्ष ब्रह्म निर्विकार पूर्णता है, और वह ऐसी बुद्धि से युक्त है जो उसने अन्य किसीसे ग्रहण नहीं की है, जबकि मुक्तात्माओं की बुद्धि कुछ समय तक अन्यो से ग्रहण

1 1 1। तुलना बीजिए, तिरुवायमोयी, 10 : 5 : 3। रामानुज के दर्शन को विशिष्टादित कहा जाता है जिसका अन्य कारणों के अतिरिक्त एक कारण यह भी है कि यह दो भिन्न पदार्थों के अद्वैतभाव पर बल देता है—विश्लिष्टयोर्द्वैतम्।

2 2 : 3, 9।

3 तुलना बीजिए, तिरुवायमोयी, 10 : 10, 1।

किए गए रूप में रहती है। यह अनन्त है क्योंकि यह स्वभावतः समस्त देश, काल और द्रव्य सम्बन्धी सीमाओं से स्वतन्त्र है तथा और सब वस्तुओं से भिन्न प्रकृति का है। अन्तता ब्रह्म के गुणों तथा स्वरूप का लक्षण बता देती है किंतु आत्माओं के सम्बन्ध में, जो नित्य है, यह लक्षण लागू नहीं होता।<sup>1</sup> यह पहला और एक ही है, इसके बाद दूसरा और कुछ नहीं है, क्योंकि ईश्वर के अलावा और कोई दूसरा ईश्वर नहीं है। रामानुज स्वीकार करते हैं कि ऐसे श्रुतिवाक्य जिनमें ब्रह्म के सम्बन्ध में सब प्रकार के विशेषणों (गुणों) का निषेध किया गया है किंतु उनका कहना यह है कि उक्त वाक्यों में केवल मान्त तथा मिथ्या विशेषणों का ही निषेध है, सब प्रकार के विशेषणों का नहीं। जहाँ यह कहा गया है कि हम ब्रह्म के स्वरूप को भलीभाँति नहीं समझ सकते, वहाँ इसका तात्पर्य यही होता है कि ब्रह्म का ऐश्वर्य इतना विस्तृत है कि यह परिमित शक्ति वाले मानवीय मस्तिष्क की पहुँच से बाहर है। ऐसे वाक्यों की व्याख्या में, जो अनेकता का निषेध करते हैं, कहा जाता है कि उनका तात्पर्य सर्वोपरि आत्मा से पृथक् वस्तुओं के यथार्थ अस्तित्व का निषेध करना है, क्योंकि उक्त आत्मा का सब वस्तुओं के साथ तादात्म्य है। सर्वोपरि आत्मा प्रत्येक वस्तु में विद्यमान है क्योंकि वह सबकी आत्मा है (सर्वस्यात्मतया)। उच्चतम अन्तर्दृष्टि में उपनिषदे घोषणा करती हैं कि "हमें ब्रह्म के अतिरिक्त और कुछ दृष्टिगोचर नहीं होता, सुनाई नहीं देता और किसी अन्य का ज्ञान नहीं होता है।" रामानुज व्याख्या करते हैं कि—“जब समाधि में बैठकर एक भक्त ब्रह्म का अनुभव करता है, जिस अनुभव में निरपेक्ष आनन्द का ही अनुभव होता है, तो वह ब्रह्म के अतिरिक्त अन्य किसी पदार्थ को नहीं देखता, क्योंकि समस्त वस्तुओं का सगृहीत पुत्र ब्रह्म के स्वरूप और बाह्य अभिव्यक्ति (विभूति) में समाविष्ट है।”<sup>2</sup> प्रसिद्ध वाक्य 'तत् त्वमसि' की व्याख्या रामानुज अपने ज्ञान के दृष्टिकोण से करते हैं। शंकर का मत है कि 'तत् त्वमसि' का उद्देश्य ब्रह्म तथा जीवात्मा के मध्य आध्यात्मिक एकत्व का प्रतिपादन करना है जब कि विशेष-विशेष लक्षणों को दृष्टि से ओझल कर दिया जाता है। "यह वही देवदत्त है" इस अनुमान के अंतिम निर्णयात्मक वाक्य में जो विचार मन में आता है वह यह है कि देवदत्त है और वही अकेला है। 'स' और 'प' के एकत्व को समझने के लिए हमें 'इस' तथा 'उस' के भाव को पृथक् करना होगा और जब तक हम यह नहीं करते तब तक 'स' और 'प' में तादात्म्य कभी नहीं हो सकता और हमारा कथन परस्पर भेदभाव को ही पुष्ट करेगा। इस प्रकार 'तत् त्वमसि' वाक्य का अर्थ है, ब्रह्म तथा जीवात्मा का नितात एकत्व और इस एकत्व का साक्षात् हम तभी कर सकते हैं जब कि अविद्या के कारण उत्पन्न काल्पनिक भेद को हम सर्वथा त्याग दें। इसके विरोध में रामानुज का कहना है कि प्रत्येक अनुमान का अंतिम निर्णय परस्पर भेदों का सश्लेषण ही है। जब ब्रह्म तथा जीवात्मा को उद्देश्य और विधेय के स्थान पर रखा जाता है, (सामानाधिकरण्य)<sup>3</sup> तब इसका स्पष्ट तात्पर्य यह है कि दोनों में भेद है। उद्देश्य और विधेय उस एक ही द्रव्य के भिन्न-भिन्न अर्थ हैं। यदि दोनों अर्थ उन्नी एक द्रव्य में एक साथ सम्बन्ध नहीं होते तो अनुमान का अंतिम निर्णय असिद्ध ठहरता है। हम उद्देश्य और विधेय में उनके अर्थ अथवा तात्पर्य के विषय में भेद करते हैं किंतु उनके उपयोग अथवा विस्तार में उन्हें संयुक्त कर देते हैं। इस प्रकार 'तत् त्वमसि' वाक्य परम यथार्थता

1 देशकालानुपरिच्छेदरहितम् गवलेतरवस्तुविजातीयम् (1 1, 2)।

2 1 3 7।

3 समाप्तम् = एवम्, अधिनर्णम् = विशेषणानाम् आध्यात्मतया विशेषणम्।

के जटिल (मंडितारट) स्वरूप का प्रतिपादन करता है, जिसके अन्दर जीवात्माएं समाविष्ट हैं।<sup>1</sup> ब्रह्म और जीव का सम्बन्ध द्रव्य (विशेष) और गुण (विशेषण) का-मा सम्बन्ध है, अथवा आत्मा तथा शरीर के समान सम्बन्ध है।<sup>2</sup> यदि दोनों में कोई भेद न होता तो हम यह न यह सकते कि एक-दूसरे के समान हैं। धर्मशास्त्र में ऐसे वाक्य आते हैं जिनमें सत्ता की आत्मा अपने को सर्वोपरि सत्ता के साथ एक करके अन्यो की प्रेरणा करती है कि वे उसकी पूजा करें। इन्द्र के कथन "मेरा ध्यान करो" और वामदेव की इस घोषणा का कि "मैं यन्तु हूँ, मैं मूर्ख हूँ," भी व्याख्या में रामानुज कहते हैं कि इससे यह मत पुष्ट होता है कि ब्रह्म ही धर्मका अन्तरात्मा (सर्वान्तरात्परम्) है।<sup>3</sup> चूंकि अनंत मन्त्रके अन्दर निवास करता है इसलिए उसे किसी भी व्यक्ति विशेष में निवास करने वाला माना जा सकता है और इस प्रकार कोई भी व्यक्ति ब्रह्माद की भांति कह सकता है कि चूंकि ब्रह्म "मेरे अहंभाव का निर्माणकर्ता है, इसलिए मन्त्र-कुछ मुझसे निकला है, मैं ही सब कुछ हूँ, मेरे ही अन्दर सब-कुछ है।"<sup>4</sup> सभी शब्द प्रत्यक्ष अथवा परोक्ष रूप में ब्रह्म का ही प्रतिपादन करते हैं।<sup>5</sup>

वैष्णवों का ईश्वरवाद वैशेषी, आगमों, पुराणों तथा प्रवचनों के ऊपर आधारित है। वेद एक ऐसे निरपेक्ष ईश्वर का वर्णन करते हैं जो अपने-आप में पूर्ण है और अन्दर से साक्षन करता है। पंचरात्रों के आगम ब्यूहों अथवा अभिव्यक्तियों की प्रकल्पना को स्वीकार करते हैं। पुराण राम और कृष्ण के समान अवतारों की पूजा का विधान करते हैं। शक्ति प्रवचन भक्तिपरक वाक्यों से भरे हुए हैं, जो दक्षिणी भारत के मन्दिरों में स्थापित मूर्तियों को सम्बोधन करके कहे गए हैं। इस प्रकार यह कहा जाता है कि निरपेक्ष सत्ता, जो विष्णु ही है, पांच भिन्न-भिन्न आकृतियों, मूर्तियों (अर्चा), अवतारों (विभव), अभिव्यक्तियों (ब्यूहों), संकल्प, वासुदेव, प्रद्युम्न और अनिरुद्ध, जो वासुदेव की सूक्ष्म आकृति है अथवा सर्वोपरि आत्मा और सर्वान्तर्यामी शक्ति है, में विद्यमान है। कहीं-कहीं उच्चतम अवस्था (परा) को नारायण अथवा ब्रह्म कहा गया है जो वैकुण्ठ में निवास करता है,<sup>6</sup> जहाँ ईश्वर केवल सत्त्वागुण से निर्मित शरीर के माध्य विद्यमान है। ईश्वर अपनी अनन्त पूर्णता में अपनी अभिव्यक्तियों से ऊपर है : ईश्वर का जो निर्दोष व्यक्तित्व है वह दिव्य-अन्वन्धी रूपों में व्यक्त नहीं हो जाता। ईश्वर का अपना स्वतन्त्र जीवन है किन्तु उसकी साथ वैपत्तिक सम्बन्ध सम्भव है। वैकुण्ठ में प्रभु नेपनाय पर बैठा हुआ है और उसकी धर्मपत्नी लक्ष्मी उसे सहारा दिए हुए है। लक्ष्मी जो ईश्वर की सृजनात्मक शक्ति का काल्पनिक प्रतीक है, परवर्ती वैष्णव-धर्म में विश्व की दिव्य माता बन

1 और भी देखें, 2 1, 23।

2 जीवपरमात्मनोः शरीरसमावेशेन ताकालम् न विच्छेदम् । देखें, वेदायंतच्छह, पृष्ठ 32, 35, 44 और 10।

3 1 1, 31।

4 विष्णुपुराण, 1 : 19, 85। ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य में उद्धृत, 1 : 2, 31।

सर्वगावादन्तस्थ स एवाहम् अवस्थितः।

मत्त सर्वम् ब्रह्म सर्वं यत्नं तत्प्राप्ते ॥

5 वेदायंतच्छह, पृष्ठ 30।

6 परब्रह्म पद्मोद्देकादिवाच्यो नापनयः (यवीन्द्रमतीविका)।

जाती है जो कभी-कभी ईश्वर के साथ दुर्बल और दोषपूर्ण मनुष्य जाति की ओर मध्यस्थता का कार्य करती है। वह ऐसी शक्ति है जो सनातन काल से प्रभु के साथ संयुक्त है। जहा ईश्वर न्याय का प्रतीक है वहा लक्ष्मी दया की प्रतीक है और दोनों गुण ब्रह्मा में एक साथ संयुक्त हैं। लक्ष्मी में जो विष्णु की शक्ति है, क्रिया के दो रूप हैं, अर्थात् नियमन तथा नियन्त्रण का तत्त्व और भूति अर्थात् परिणमन का तत्त्व। ये दोनों शक्ति तथा प्रकृति के अनुकूल ह और विष्णु को कार्यक्षम बनाते हैं। प्रकृति से विश्व की उत्पत्ति होती है। सर्वोपरि सत्ता में छ. प्रकार की पूर्णताएँ हैं अर्थात् ज्ञान, शक्ति, बल प्रभुता, पराक्रम तथा प्रतिभा।<sup>1</sup> सर्वश्रेष्ठ आत्मा वासुदेव तो छोड़ो पूर्णताओं को धारण किए हुए है अन्य तीन ब्यूह इनमें से केवल वा ही पूर्णताओं को धारण किए हुए है। रामानुज के मत के अनुसार ब्यूह वे आकृतियाँ हैं जिन्हें सर्वोच्च ब्रह्म अपने भक्तों पर दया दिखाने के लिए धारण करता है। वे क्रमशः जीवात्माओं (सकर्षणों), मनो (प्रद्युम्न) और अहंभाव (अनिरुद्ध) पर शासन करती हैं।<sup>2</sup> विभवरूप विष्णु के अवतार हैं। अपने गीताभाष्य की प्रस्तावना में रामानुज कहते हैं कि त दया से "गानाविध रूप धारण किए किन्तु अपने ईश्वरत्व र रखा। समय-समय पर उसने अवतार धारण किया, ये हल्का करने के विचार से ही नहीं वरन् इसलिए भी कि पहचान में आ सके। इस प्रकार उसने अपने को जगत् के जिससे कि सारा जगत् उसे देख सके, और ऐन् ही अन्य, जिससे कि वह ऊँचे अथवा नीचे वर्ग के मनुष्य मात्र के मुग्ध कर सके।" रामानुज का ईश्वर कोई ऐसा उदासीन स्वर्ग के उच्च शिक्षारो से केवलमात्र देखता ही है वरन् (वन के अनुभवों तथा उद्देश्यों में हमारा साथ देता है, के लिए प्रयत्न करता है। अवतार, शब्दार्थ के अनुसार स्था में अवतरण है। वे मुख्य जयवा गौण है। जहा विष्णु के हस्तक्षेप करते हैं वह मुख्य अवस्था है, ईश्वरीय प्रेरणा अवतार है।<sup>3</sup> मोक्ष के अभिलाषी अवतारों की पूजा अभिलाषियों की उपासना वे करते हैं जिन्हें लक्ष्मी, शक्ति (भलाया होती है। ईश्वर विधिपूर्वक मन्त्रों द्वारा पवित्र की अथवा विग्रह में निवास करता है। अर्थपत्रक में उस दुःख का है जो कि प्रभु मनुष्यों के प्रति प्रेम के कारण एक भूति में निवास ने से सहन करता है।<sup>4</sup> ईश्वर अन्तर्यामी होने से सब प्राणियों के रता है और आत्मा के प्रत्येक भ्रमणचक्र में, स्वर्ग तथा नरक में

लेखी, 6 - 5, 79।  
भाष्य, 2 2, 40।

4 "सर्वज्ञ होते हुए भी वह खन के रूप में प्रकट होता है आत्मा होते हुए भी अनात्मरूप अपने आपका स्वामी होते हुए भी ऐसा प्रकट होता है कि मनुष्यों के अधीन है, सर्वशक्तिमान् होते भी आपस प्रकट होता है, सब प्रकार की आवश्यकताओं से स्वतन्त्र होने पर भी आवश्यकतावान्, सब रत्न होते हुए भी असहाय रूप में प्रभु होने हुए भी भक्त्य के समान, अदृश्य होते हुए भी चक्षु में, स्वाधीन होने पर भी अधीन होने योग्य प्रकट होता है।"



विषय म है, स्वरूप मे नित्य है, आत्म-निर्भर है, सब वस्तुओ तक विस्तृत है और निर्दोष है, यद्यपि इसका क्षेत्र भूतकाल के कर्म आदि दोषो के कारण सकुचित हो गया है।<sup>1</sup> जीवात्माओ की अनेकता सुखो तथा दुखो के विभाग के कारण स्पष्ट है।<sup>2</sup> जब तक मोक्ष नहीं होता वे प्रकृति के साथ-साथ जकडी हुई हैं क्योंकि प्रकृति जीवात्मा के लिए वाहन का काम देती है जैसे कि घोडा घुडसवार के लिए वाहन का काम देता है। यह शरीर का बन्धन 'यह मलिन तथा क्षय होने वाला परिधान (शरीर)'' उस नित्य क दर्शन मे बाधा देता है और आत्मा को ईश्वर के साथ जो उसका मंत्री सम्बन्ध है, उसे पहचानने से रोकता है।

आत्मा अपने तात्त्विक स्वरूप क कारण समस्त जीवन एव मृत्यु की क्रियाओ क अन्दर अपरिवर्तित रहती है। यह इस चेतन जगत् मे अनेक बार जन्मी और फिर इससे विदा हुई, परन्तु फिर भी यह बराबर अपने उसी व्यक्तित्व को बनाए रखती है। हर एक प्रलय म जीव की विशेष आकृतिया नष्ट हो जाती है यद्यपि स्वय आत्माए अपने-आप मे अविनश्यर हैं। वे अपने भूतपूर्व जीवनो मे किए गए कर्मो के परिणामो से छटकारा नहीं पा सकती और नई सृष्टि मे उन्हें फिर इस ससार मे उपयुक्त शक्तिया प्रदान करके धकेल दिया जाता है। जन्म तथा मृत्यु से तात्पर्य है शरीरो से साहचर्य तथा विच्छेद, जिसके परिणामस्वरूप बुद्धि का सकोच अथवा विस्तार होना है और मोक्षपर्यन्त आव-श्यकतावश आत्माए शरीरो से सलग्न है यद्यपि प्रलय मे वे एक सूक्ष्म सामग्री के साथ सम्बद्ध रहती हैं जिममे नाम व रूप के भेद का कोई स्थान नहीं है।<sup>3</sup> आत्मा अपन भूतपूर्व जीवन की साक्षी नहीं हो सकती क्योंकि स्मृति वर्तमान शरीर से परे नहीं जा सकती।

जीवात्मा का विशिष्ट सारतत्त्व अह बुद्धि है। यह आत्मा का केवल गुणमात्र-नहीं ह जो नष्ट हो जाए और जीवात्मा का अनिवार्य और मुख्य स्वरूप फिर भी अप्र-भावित रह जाए। आत्मनिरूपण ही स्वय आत्मा का वास्तविक अस्तित्व है। यदि ऐसा न होता तो मोक्ष-प्राप्ति क लिए प्रयत्न करने का कुछ अर्थ ही न होता। बन्धन तथा मोक्ष, दोनो अवस्थाओ मे आत्मा अपने वैशिष्ट्य को, अर्थात् ज्ञानत्व के भाव को स्थिर रखती है। आत्मा एक सक्रिय कर्ता भी है। यह इसलिए, चूकि कर्मो का सम्बन्ध आत्मा से है और आत्मा ही कर्मो के परिणामो को भोगती है। केवल इसलिए कि इसमे कर्म करने की शक्ति है। इससे यह परिणाम नहीं निकलता कि यह सदा ही कर्म करती है। उस समय तक जब कि कर्म के कारण आत्माओ का सम्बन्ध शरीरा के साथ है उनके कर्म अधिकतर निश्चित है किन्तु जब वे शरीर-सम्बन्ध से मुक्त हो जाती है तो वे अपनी इच्छाओ की पूर्ति केवल सकल्प के द्वारा ही कर लेती हैं (सकल्पादेव)।

जीव और ईश्वर एक नहीं है क्योंकि जीव मुख्य लक्षणो मे ईश्वर से भिन्न ह। इसे ब्रह्मा का अंग कहा जाता है। यद्यपि यह सम्पूर्ण इकाई मे से काटा गया भाग नहीं हो सकता, क्योंकि ब्रह्म अखण्ड है अर्थात् उसके हिस्से नहीं हो सकते<sup>4</sup> तो भी यह विश्वात्मा के अन्दर ही नमाविष्ट है। रामानुज का कहना है कि आत्माए विशेषण के रूप म ब्रह्म

1 ईश्वरस्यैव जीवानाम अपि नित्य नान त्वतश्च सवविषय प्रमात्मक च तत्तत्कामादिदोषयगात सकुचितविषयम् (वशात्तदेषिका मेस्वरमोमासा)।

2 2 1, 15।

3 3 2 5।

4 2 3 42।



के अंदा हैं, अथवा यों कहे कि श्लोपाधिक आकृतियाँ हैं।<sup>1</sup> आत्माओं को ब्रह्म का कार्य माना गया है क्योंकि वे ब्रह्म से भिन्न नहीं रह सकतीं किंतु तो भी वे उत्पन्न होने वाली कार्य-रूप सत्ताएँ नहीं हैं जैसे कि आकाश (ईश्वर) आदि है। आत्मा के तात्त्विक स्वरूप में परिवर्तन नहीं होता। यह जिन अवस्थाओं में परिवर्तित होता है वे हैं बुद्धि का संकुचन तथा विस्तार जब कि ऐसे परिवर्तन जिनपर, दृष्टान्त के लिए ईश्वर की, उत्पत्ति निर्भर करती है, तात्त्विक स्वरूप के परिवर्तन हैं।<sup>2</sup> आत्मा के विशिष्ट लक्षण, जैसे दुःख की मनायना आदि, ईश्वर में नहीं घटते। केवल-मात्र ईश्वर ही तात्त्विक स्वरूप सम्बन्धी परिवर्तनों से स्वतन्त्र है एवं जड़ पदार्थों के विशिष्ट लक्षणों और सकोच तथा विस्तार से भी रहित है जो आत्माओं के विशिष्ट लक्षण हैं।

सर्वोपरि आत्मा (ब्रह्म) का आभ्यन्तर निवास जीव को अपनी संकल्प सम्बन्धी स्वतन्त्रता से वंचित नहीं करता यद्यपि जीवात्मा का केवलमात्र प्रयत्न ही कर्म करने के लिए पर्याप्त नहीं है। सर्वोपरि आत्मा का सहयोग भी आवश्यक है।<sup>3</sup> जीवात्मा को अपने भविष्य के निर्णय करने में जो एकाधिकार प्राप्त है उसपर बल देते हुए भी, और यह भी स्वीकार करते हुए कि एक सज्जन पुरुष विश्व के केवलमात्र प्राकृतिक कानून से ऊपर उठ सकता है, रामानुज ब्रह्मपूर्वक कहते हैं कि एकमात्र सर्वोपरि नैतिक व्यक्तित्व ईश्वर का ही है जो प्रकृति और कर्म के सब प्रकार के बन्धनों से स्वतन्त्र है।<sup>4</sup> ईश्वर को शेषी अथवा सर्वाधिपति प्रभु कहा गया है जिसके तथा जीवात्माओं के मध्य में स्वामी तथा उसकी प्रजा का-सा सम्बन्ध है जिसे शेषशेषी-भाव से प्रकट किया जाता है। शेषित्व ईश्वर की सर्वत्र स्वतन्त्र शक्ति है जिसके आधार पर वह आत्मा के साथ व्यवहार करता है।<sup>5</sup>

रामानुज के दर्शन में जीवात्मा का स्वातन्त्र्य (कर्म करने में) तथा दैवीय आधिपत्य विशेष महत्त्व रखते हैं क्योंकि वह दोनों ही के ऊपर बल देता है। जीवात्मा अपनी क्रियाशीलता के लिए पूर्णरूप से ईश्वर के ऊपर निर्भर करते हैं। ईश्वर निर्णय करना है कि क्या अच्छा और क्या बुरा है, आत्माओं को शरीर प्रदान करता है तथा अपना कार्य करने की शक्ति देता है और अन्तिम रूप में आत्माओं की स्वतन्त्रता तथा बन्धन का कारण है। तो भी यदि ससार में इतना अधिक दुःख और सबट है तो उसके लिए ईश्वर उत्तरदायी नहीं है वरन् मनुष्य उत्तरदायी है जिसे पाप व पुण्य कर्म करने की शक्ति प्राप्त है। मनुष्य का सकल्प ईश्वर की निरपेक्षता को सीमाबद्ध करता प्रतीत होता है। आत्माएँ, जिन्हें चुनाव के विषय में स्वातन्त्र्य प्राप्त है, ऐसा कर्म भी कर

1. "जीवात्मा विचारणा का उसी प्रकार में अज्ञ है जैसे कि किसी प्रकाशमान पिण्ड में निहितता हुआ प्रकाश, जैसे अग्नि अथवा धूप उस पिण्ड का अन्न है, अथवा जैसे माय दा घोड़े के जानियन लक्षण और सफेद या काला रंग रंगीन वातुओं का गुण (विशेषण) हैं और इसीलिए उन वस्तुओं के अज्ञ हैं जिनके अन्दर वे रहते हैं, अथवा शरीर जैसे एक शरीरगारी पुरुष का अज्ञ है। क्योंकि अज्ञ से तात्पर्य है वह जो किसी वस्तु का एकदेश हो; विशिष्टता बतलाने वाला विशेषण उन विशिष्ट वस्तु का एक भाग (अज्ञ) है। यद्यपि गुण और द्रव्य का परस्पर सम्बन्ध अज्ञ का अज्ञी के साथ है तो भी हम उन्हें तात्त्विक रूप में भिन्न देखते हैं।" (2 : 3, 45)।

2. म्वरुपाभ्यपाभावलक्षण, 2 : 3, 18।

3. 2 : 3, 41।

4. 1 : 1, 21।

5. इसके साथ मोदरे की इस कल्पना की तुलना कीजिए कि आत्मा को अपने एकत्व का ज्ञान है और वह ईश्वर से भिन्न एक यथार्थ व्यक्तित्व रखती है। इसी प्रकार वह अन्य आत्माओं से भी भिन्न है यद्यपि आत्मा ईश्वर के उत्प्रेषक तथा धारक स्वरूप से ही अपना स्वरूप ग्रहण करती है।

सज्जती हैं जो ईश्वर की इच्छा में हस्तक्षेप हो। यदि निरपेक्ष ईश्वर भी कर्म का ही विचार करके नदनुसार कार्य करने को बाध्य हो तो वह निरपेक्ष नहीं ठहरता। रामानुज इस कठिनाई का समाधान इस प्रकार करते हैं कि सब मनुष्यों के कर्मों का कारण अन्ततोगत्वा ईश्वर है। किन्तु वह पापमोक्षवाद नहीं है क्योंकि ईश्वर कुछ निश्चित विधान के अनुसार कार्य करता है और उक्त विधान उसके स्वभाव की अभिव्यक्ति है। ईश्वर अपनी स्वेच्छा से किसी मनुष्य से पुण्य अथवा पापकर्म नहीं करवाता, वरन् निरन्तर कर्मविधान के अनुसार ही कार्य करने की पद्धति का प्रदर्शन करता है। यदि कर्मविधान ईश्वर से स्वतन्त्र है तो ईश्वर की निरपेक्षता में अन्तर आता है। जो भगवान् लोचक यह कहता है कि हम ईश्वर के स्वातन्त्र्य की रक्षा बिना कर्मसिद्धान्त के निषेध के नहीं कर सकते, उसे ईश्वरविषयक हिन्दू विचार का सही-सही ज्ञान ही नहीं है। कर्मविधान ही ईश्वर की इच्छा को व्यक्त करता है। कर्म की व्यवस्था ईश्वर ने ही बनाई है जो कर्माध्यक्ष है। चूकि कर्मविधान ईश्वर के स्वभाव के ऊपर निर्भर करता है इसलिए ईश्वर ही को पुण्यात्माओं को पुरस्कार तथा पापात्माओं को दण्ड देने वाला माना जा सकता है।<sup>1</sup> यह दिखाने के लिए कि कर्मविधान ईश्वर से स्वतन्त्र नहीं है, कभी-कभी यह कहा जाता है कि यद्यपि ईश्वर कर्मविधान को स्थगित कर सकता है तो भी वह ऐसा करने की इच्छा नहीं करता।<sup>2</sup> नैतिक विधान को क्रियात्मक रूप देने के लिए कृतसकल्प, जो कि उनकी न्यायसंगत इच्छा का आविर्भाव है, वह पाप को भी होने देता है जिसे वह अन्यथा रोक सकता है। अन्तर्यामी ईश्वर प्रत्येक अवस्था में सकल्प-पूर्वक प्रयत्न का ध्यान रखता है क्योंकि वही मनुष्य को कर्म करने की प्रेरणा देता है।<sup>3</sup> वह अपने ही विधान को उलटने का विचार भी नहीं करता जिससे कि सासारिक योजना में "स्नक्षेप हो। समार के अन्दर बैठकर भी ईश्वर अनुचित हस्तक्षेप करने वाला नहीं बनना चाहता।

जीवों के तीन वर्ग हैं - नित्य, अर्थात् वे जो वैकुण्ठ में निवास करते और कर्म

1 2 2, 3, 3 2, 4।

2 लोकाचार्य कहते हैं "यद्यपि स्वेच्छानुकूल कर्म करने की पवित्र रखने के कारण ईश्वर धाडा इकर सब आत्माओं को एक ही समय में मृत्यु कर सकता है अर्थात् जीवात्मा ने कर्म का टूटा रूप जो अपने सारतत्त्व तथा स्थिरता आदि के लिए उक्तों के ऊपर निर्भर करता है उसके इस नियम का अर्थ कि वह आत्माओं को धमशास्त्री द्वारा विहित नियमों अर्थात् कर्म-विधान के ही अधीन रहना केवलमात्र उनकी जीला से प्राप्त प्रसन्नता लप्ती इच्छा ही है।" यथेच्छ कर्तुं शक्ततयात सकला मनोऽपि युगपदेव मुक्तान् कर्तुं समर्थत्वेऽपि स्वाधीनस्वरूपस्थित्यादिनात्मन कर्म व्याजीत्य दूरी-त्वाद् शास्त्रमयादया तान् अगीकुर्याम इत्य स्थिति लीलारसेच्छयैव (तत्त्वत्रय, पृष्ठ 108)। ईश्वर-कृपा है एव कर्म-गण कारण है। देवीय पवित्र अपनी शक्ति तथा महत्ता के अनुकूल लीला के वश हान् (स्वमाहात्म्यानुगुणलीलाप्रवृत्त) और उक्त कर्म का निषेध कर देने के कारण, दो प्रकार के स्वभाव (द्वैविध्य) की है, अर्थात् पुण्य और पाप तथा समन्त जीवात्माओं को शरीर और इन्द्रिया प्रदान करके जिसमें कि वे इस प्रकार के कर्म को करने तथा अपने शरीरों और इन्द्रियों पर नियंत्रण करने योग्य हो नरक (तन्मियमनशक्ति), वह स्वयं उनकी आत्माओं में अन्तर्यामी आत्मा के रूप में प्रविष्ट होकर उनके अन्दर निवास करता है। आत्माएं प्रभु के द्वारा प्रदत्त समन्त शक्तियों से युक्त होना अपनी भाव में और अपनी इच्छाओं से प्रेरित होकर पाप व पुण्य कर्म करने में प्रवृत्त होती हैं (स्वयमेव स्वेच्छानुगुणेन पुण्यापुण्यतपे कर्मणी जपाददते)। तब प्रभु ऐसे व्यक्तियों को, जो कुछ कर्म करता है पहचानकर कि वह प्रभु के आदेशानुसार कार्य करता है, उस धार्मिकता तथा धन-सम्पत्ति से भरपूर करता है एव सुख सम्पत्ति तथा मोक्ष प्रदान करता है, तथा ऐसे व्यक्तियों को जो प्रभु के आदेश का उल्लंघन करता है, इसे विपरीत दुःखों को मुग्धता है" (2 23)।

3 2 8 4।

तथा प्रकृति से स्वतन्त्र रहकर आनन्द का उपभोग करते हैं; मुक्त, अर्थात् वे जो अपने ज्ञान, पुण्य और भक्ति के द्वारा मोक्ष प्राप्त करते हैं तथा बद्ध, अर्थात् वे जो अपने अज्ञान तथा स्वार्थपरता के कारण संसार-चक्र में घूमते रहते हैं।<sup>1</sup> जहां एक ओर जीवात्मा ऊंचे से ऊंचे शिखर तक उठ सकता है, वहां यह शरीर के अन्दर ही अधिकाधिक लिप्त रहकर नीचे दर्जे तक गिर भी सकता है, यहां तक कि अपने ज्ञानमय जीवन को भी छो दे सकता है और उस निरुद्देश्य पाशविक जीवन तक पहुंच सकता है, जो मनोवेगो तथा भूख की तृप्ति का जीवन है।<sup>2</sup> संसार-चक्र में भ्रमण करते हुए जीवात्माओं के चार वर्ग हैं: आकाशीय अथवा अतिमानव, मानव, पशु और स्थावर। यद्यपि सब जीवात्मा एक ही कोटि के हैं तो भी उनमें उन शरीरों के कारण भेद किए जाते हैं जो उन्हें दिए गए हैं। जीवात्माओं के अद्वैत वर्णभेद भी उनके भिन्न-भिन्न शरीरों के कारण हैं। स्वरूप में जीवात्मान तो मानवीय हैं, न आकाशीय हैं, न ब्राह्मण हैं और न शूद्र हैं। संसार के अन्दर जीवात्माओं के विभाग दो प्रकार के हैं—एक वे जो सुखोपभोग की इच्छा रखते हैं और दूसरे वे जो मोक्ष के इच्छुक हैं। जब तक जीवात्मा मोक्ष को प्राप्त नहीं कर लेता इसका पुनर्जन्म होना आवश्यक है जिससे कि यह अपने कर्मों के फल का उपभोग कर सके। जीवात्मा दूसरा शरीर धारण करने के लिए गति करते समय मूल तत्त्वों से आवृत रहता है।<sup>3</sup> और ये मूलतत्त्व ही जीवन के अधिष्ठान का कार्य करते हैं।<sup>4</sup> जब तक बन्धन रहता है तब तक सूक्ष्म शरीर का भी अस्तित्व रहता है।<sup>5</sup> मुक्तात्मा पुरुष देव-यान मार्ग से, तथा पुण्यात्मा पितृयान से जाते हैं किन्तु पापात्मा चन्द्रलोक तक पहुंचने में पहले ही तुरन्त पृथ्वी पर लीट आते हैं। ईश्वर के द्रुत जीवात्मा को ऊपर की ओर का पथप्रदर्शन करते हैं।<sup>6</sup> यदि जीवात्माओं को दैवीय स्वरूप में किसी प्रकार का भी हिस्सा बटाना है तो उन्हें एक बार अपनी स्वतन्त्रता तथा पवित्रता प्राप्त करनी चाहिए। वे इनको खोलकर कर्म के विधान में कैसे आएंगे? रामानुज का मत है कि न तो तर्क और न धर्मशास्त्र ही हमें यह बतलाने में समर्थ है कि किस प्रकार कर्म ने आत्मा को अपने बन्धन में किया क्योंकि विश्व की प्रक्रिया अनादि है।

### 13. प्रकृति

प्रकृति, काल और शुद्धतत्त्व तीनों अचेतन द्रव्य हैं। वे भोग्य पदार्थ हैं जिनमें परिवर्तन हो सकता है और जो मनुष्य के उद्देश्य के प्रति उदासीन हैं।<sup>7</sup> प्रकृति का अस्तित्व प्रत्यक्ष अथवा अनुमान का विषय नहीं है। इसे श्रुति के प्रामाण्य के आधार पर माना जाता है।<sup>8</sup> इसके तीनों गुण अर्थात् सत्त्व, रजस् और तमस् सृष्टि-रचना के समय इसमें प्रकट होते हैं। प्रलय-काल में प्रकृति का अस्तित्व अत्यन्त सूक्ष्म दशा में रहता है जिसमें नाम व

1 देखें, रहस्यत्रयमार, 4। ऐसे भी कुछ विशिष्टाद्वैती हैं जो मानते हैं कि ऐसे भी व्यक्ति हैं जो सदा के लिए संसारचक्र में जकड़े हुए हैं (नित्यबद्धाः) देखें, तत्त्वमुक्ताञ्जलि, 2 : 27-28।

2 1. 1, 4।

3 3 1, 1।

4 3 : 1, 3।

5 4 : 2, 9, और 3 · 3, 30।

6 4 : 3, 4।

7 सर्वदर्शनमञ्जर, 4।

8 तत्त्वमुक्ताञ्जलि, 1 : 11।

रूप का कोई भेद नहीं होता और उसे तमस् कहते हैं। प्रकृति अज (जिसकी कभी रचना नहीं हुई) है यद्यपि इसके रूप प्रकट होते तथा विलुप्त होते रहते हैं।

सृष्टि रचना के समय तमस् से महत् प्रकट होता है महत् से अहकार अथवा भूतादि प्रकट होते हैं। सात्त्विक अहकार से ग्यारह इन्द्रिया उत्पन्न होती हैं, तामस से पाच तन्मात्राएँ अथवा पाच तत्त्व और राजसाहकार इन दोनों प्रक्रियाओं में सहायक होता है।<sup>1</sup> अहकार से शब्द का सूक्ष्म तत्त्व प्रकट होता है और उसके पश्चात् आकाश। आकाश से प्रकट होता है सूक्ष्म तत्त्व स्पर्श (त्वचा) का और उसके आगे वायु आदि दूसरे तत्त्वों के लिए भी यही प्रक्रिया है। शब्द, स्पर्श आदि गुणों - हम तदनुकूल द्रव्यों का अनुमान लगा लेते हैं। शब्द सब तत्त्वों में है। स्पर्श का अनुभव तीन प्रकार का है, उष्ण, शीतल और न शीतल न उष्ण। रज पाच है जो गरमी पाकर परिवर्तित भी हो सकते हैं। विशिष्टाद्वैतवादी आकाश के अतिरिक्त अन्य किसी यथार्थ देश को नहीं मानते और तर्क करते हैं कि हम इसके अन्दर ही कुछ बिन्दु निश्चित कर लेते हैं जैसे कि पूर्व, जहाँ कि सूर्य उदय होता है, और पश्चिम, जहाँ यह अस्त होता है, और इन्हीं दृष्टि-कोणों द्वारा सामीप्य अथवा दूरी को मापते हैं।<sup>2</sup> मुख्य प्राण को इन्द्रियों के साथ न मिला देना चाहिए, यह वायु की एक अवस्था-विशेष है।<sup>3</sup> साध्य के विपरीत विशिष्टाद्वैत का मत है कि प्रकृति का विकास तथा उसका नियन्त्रण ईश्वर के द्वारा होता है।<sup>4</sup>

काल को एक स्वतन्त्र स्थान दिया गया है। यह अस्तित्व मात्र का एक रूप है।<sup>5</sup> यह प्रत्यक्ष का विषय है। दिनों और महीनों आदि के भेद, काल के ही सम्बन्ध के ऊपर आधारित है।<sup>6</sup>

जबकि प्रकृति के तीन गुण सत्त्व, रजस् और तमस् हैं, तब शुद्ध तत्त्व का केवल एक गुण है सत्त्व। यह ईश्वर के शरीर की उसकी नित्य विभूति की दशा में निर्माण-सामग्री है। यह आन्तरिक स्वरूप को नहीं छिपाता है। ईश्वर प्रकृति की सहायता से तथा अपनी लीलामय विभूति के द्वारा अपने को विश्वरूपी शक्ति में अभिव्यक्त करता है। और शुद्धतत्त्व की सहायता से अपनी नित्य विभूति के द्वारा अपने को अतीन्द्रिय अस्तित्व में व्यक्त करता है।

ये सब अचेतन सत्ताएँ, जो ईश्वर की इच्छा के अधीन काम करती हैं,<sup>7</sup> वे सब अपने-आप में न अच्छी हैं न बुरी हैं, किन्तु जीवात्माओं को उनके कर्म के अनुसार शुद्ध अथवा दुःख पहुँचाती हैं। उनके व्यवहार का निर्णय करना ईश्वर का काम है क्योंकि "यदि वस्तुओं के परिणाम केवल उनके अपने ही स्वभाव के ऊपर निर्भर करते तो प्रत्येक वस्तु प्रत्येक समय में सब अनुष्यो के लिए सुख अथवा दुःख ही देने वाली होती। किन्तु देखा

1 उपासिद्धि, 1 11।

2 तत्त्वमुक्ताकलाप, 1 48।

3 तत्त्वमुक्ताकलाप 1 53—54।

4 स्यामसिद्धि, 1 16।

5 तत्त्वलय के अनुसार काल तत्त्वशून्य है।

6 उपासिद्धि (तत्त्वमुक्ताकलाप 1 69)।

7 2 2 2।

जाना है कि यह बात नहीं है। "सर्वश्रेष्ठ ब्रह्म के लिए, जो केवल अपने ही अधीन है; वही सम्बन्ध लीलाप्रिय खेल का स्रोत है और वही उन वस्तुओं को प्रेरणा भी देता है और विविध प्रकार से उनका नियन्त्रण भी करता है।"<sup>1</sup> ऐसे व्यक्ति के लिए जिसने अपने को अधिष्ठा तथा कर्म के सब प्रकार के बन्धनों से मुक्त कर लिया है, यह सत्कार वस्तुतः आनन्दमय प्रतीत होगा, जहां आत्माएँ तथा प्रकृति दोनों ईश्वर के शरीर अथवा गुणों को बनाती हैं। उसका सीधा सम्बन्ध जीवात्माओं के साथ है और प्रकृति के साथ केवल परोक्ष रूप में है क्योंकि प्रकृति का नियन्त्रण आत्माओं के द्वारा होता है। प्रकृति अत्यधिक पूर्णता के साथ जीवात्माओं की अपेक्षा ब्रह्म के ऊपर निर्भर है क्योंकि आत्माओं को पुत्राव करने की स्थित्यन्तता है। जीवात्माएँ दैवीय जीवन में भाग ले सकती हैं और इस प्रकार परिवर्तन तथा मृत्यु से ऊपर उठ सकती हैं।

#### 14. सृष्टि-रचना

रामानुज के अनुसार हर एक कार्य का एक उपादान कारण होता है और जगत्कृषी कार्य स्वतन्त्र सत्ता वाली आत्माओं तथा अविकसित प्रकृति की ओर सकेत करता है। यद्यपि आत्माएँ तथा प्रकृति ईश्वर के प्रकार हैं तो भी उन्होंने अनन्त काल से स्वतन्त्र अस्तित्व का उपभोग किया है और इसीलिए पूर्ण रूप से ब्रह्म के अन्दर विलीन नहीं हो सकते। एक प्रकार से उनकी गौण सत्ता है जो उन्हें अपने ही विधान के अनुसार विकसित होने योग्य बनने के लिए पर्याप्त है। वे दो भिन्न-भिन्न अवस्थाओं में विद्यमान रहते हैं जो समय-समय के व्यवधान से क्रम के अनुसार आती हैं—पहली एक मूढ अवस्था है जिसमें उनके अन्दर वे गुण विद्यमान नहीं होते जिनके द्वारा साधारणतः वे जानी जाती हैं, और इस अवस्था में नाम व रूप का कोई भेद नहीं लक्षित होता। इस अवस्था में प्रकृति अन्वयण है और प्रज्ञा संकुचित अवस्था में रहती है। यह प्रलय की अवस्था है जबकि कहा जाता है कि ब्रह्म कारणावस्था में वर्तमान होता है। उसके परचात् जब प्रभु की इच्छा से सृष्टि की रचना प्रारम्भ होती है तब प्रकृति सूक्ष्म अवस्था से स्थूल अवस्था में परिणत हो जाती है और आत्माएँ उन भौतिक शरीरों में प्रविष्ट हो जाती हैं जो उन्हें उनमें पूर्व के जन्मों में किए गए पुण्य या पापकर्मों के अनुसार प्राप्त होते हैं, और उनकी बुद्धि का विकास एक निश्चिन्त प्रकार में होता है। इस प्रकार आत्माओं तथा प्रकृति के सम्पर्क से मुक्त ब्रह्म व्यक्त होकर कार्यावस्था में आ जाता है, ऐसा कहा गया है। सृष्टि तथा प्रलय केवल सापेक्ष हैं और उन्हीं एक ब्रह्मकृषी कारणात्मक तत्त्व का द्योतन करते हैं।<sup>2</sup> आत्माओं तथा प्रकृति का दो प्रकार का अस्तित्व है, एक कारणात्मक और दूसरा कार्यात्मक। अपने कारणात्मक अस्तित्व में आत्माएँ लभौतिक होती हैं और प्रकृति साम्यावस्था में रहती है, किन्तु जब सृष्टि-रचना का समय आता है तो आत्माएँ अपने कर्मों के प्रभाव में तीनों गुणों (सत्त्व, रजस् और तमस्) की साम्यावस्था में हलचल उत्पन्न करती हैं और प्रकृति उनके कर्मफल को दैवीय शक्ति के अन्तर्गत क्रियात्मक रूप प्रदान करती है। आत्माएँ अपने कर्मों के फल का उपभोग कर सकें इसीलिए सृष्टि-रचना होती है। ईश्वर जगत् को सृष्टि करता है जिससे कि आत्माओं को अपने कर्मों के

1 3 : 2, 12 ;

2 देवे, धनरद्वीता वर रामानुजनाय, 13 - 2, 9 : 7 ;

अनुकूल फल मिल सके। इन अर्थों में ईश्वर का रचनात्मक कर्म स्वतन्त्र अथवा निरपेक्ष नहीं है।<sup>1</sup>

पञ्चरात्र के वर्णन के अनुसार 'शुद्ध सृष्टि' तथा 'स्थूल सृष्टि' में भेद किया गया है। शुद्ध सृष्टि वस्तुतः सृष्टि न होकर एक प्रकार से ईश्वर की अनवरत विद्यमान रहने वाली आन्तरिक अभिव्यक्ति है जिसमें ईश्वर के सर्वज्ञता, ऐश्वर्य, सृजनशक्ति, समस्त विश्व को धारण करने की शक्ति, निविकारिणा-स्वरूप वीर्य और दैवीय पूणता तथा तेज आदि गुण अपने को प्रकट करते हैं। ये गुण ही वासुदेव और लक्ष्मी अथवा लक्ष्मी के साहचर्ययुक्त वासुदेव के शरीर का निर्माण करते हैं। ब्रह्म और विभव भी विशुद्ध सृष्टि से ही सम्बद्ध हैं। वैकुण्ठ, जिसका भौतिक कारण भी शुद्ध सत्य है, इसी शुद्ध सृष्टि के साथ सम्बद्ध है।<sup>2</sup> स्थूल सृष्टि की रचना पूर्ववर्णित व्यवस्था के अनुत्तार प्रकृति द्वारा होती है जो तीन गुणों से मिलकर बनी है।<sup>3</sup> ईश्वर के लिए सृष्टि की रचना केवल लीला मात्र है।<sup>4</sup> लीला का उदाहरण रूपी अलंकार सृष्टिरचना रूपी कर्म के अन्तर्निहित नि स्वार्थ भाव, स्वातन्त्र्य तथा आह्लाद को प्रकट करता है। इससे रामानुज का यह जो आग्रह है कि ईश्वर नितान्त स्वतन्त्र है और किसीके ऊपर निर्भर नहीं है, इस सिद्धान्त का समर्थन होता है। प्रकृति और आत्माएँ ईश्वर की उक्त लीला के साधन मात्र हैं और किसी अवस्था में भी उसकी इच्छा के मार्ग में बाधा नहीं दे सकते। इस जगत्-रूपी समस्त नाटक का भार ईश्वर अपनी स्वतन्त्र इच्छा के अनुसार ग्रहण करता है।<sup>5</sup>

शांकर के समक्ष जो समस्या है कि नितान्त पूर्णरूप ब्रह्म से अपूर्णतायुक्त जगत् कैसे उत्पन्न हो सकता है, कम से कम सीमित बुद्धि के लिए इस विषय की व्याख्या करना असम्भव है। अनन्त से सान्त की सृष्टि किस प्रकार हुई, यह समस्या रामानुज के समक्ष नहीं आती क्योंकि वे श्रुति के प्रमाण के आधार पर सान्त जगत् की सृष्टि अनन्त से होती है इसे स्वीकार करने को उद्यत हैं। और जो कुछ श्रुति ने कहा उसे तर्क द्वारा भी अवश्य सिद्ध किया जा सकता है। क्या यह भी ईश्वर की इच्छा के अधीन हो सकता है अथवा नहीं कि अव्यक्त प्रकृति तथा अभौतिक आत्माएँ विद्यमान हों? यह बिलकुल सत्य है कि उक्त स्वतः सिद्ध तत्त्व जिनके ऊपर दैवीय इच्छाशक्ति सृष्टिरचना में निर्भर करती है, कहीं बाहर से नहीं आए, जैसा कि मध्व का मत है, किन्तु ईश्वर के अन्दर उसके प्रकार-रूप से निहित है। हर हालत में ईश्वर की इच्छा उनके पूर्व अस्तित्व के ऊपर निर्भर करती है। इस प्रकार की कल्पना करना सम्भव हो सकता है कि भिन्न प्रकार की सामग्री में इससे उत्तम प्रकार के जगत् का निर्माण किया जा सकता था। ईश्वर सब

1 2 1, 34-35।

2 वर्णव धम वा वनाली सम्प्रदाय इस योजना को स्वीकार करता है, किन्तु विष्णु और लक्ष्मी के स्थान पर कृष्ण तथा राधा को रचनेता है।

3 पञ्चरात्र सम्प्रदाय भी सत्तात्रो में एक मध्यवर्ती सृष्टि को भी माना गया है।

4 रचना कीभिः नीला हरेरिद चर्यम। जाने कहा गया है—हरं चिद्रमि नीलाकन्दुरिव जन्तुमि। और यह सूत्र भी—लोकवत्त लोलाकवत्यम्।

5 स्वमदपकृतम् (शिवदयाहा १ रामानुज भाष्य, 1 25)। तुलना कीजिए, 'ईश्वर अनन्त साधनों से अनन्त आनन्द वा उपभोग करता है' (ब्राह्मण 'पैरासेत्सम')।

प्रकार के सम्भव जगतों में से सर्वोत्तम जगत् को तो नहीं चुन सकता था किन्तु प्रस्तुत सामग्री द्वारा ही सर्वोत्तम जगत् का निर्माण कर सकता था। ब्रह्म की सत्ता सर्वथा निरुपाधिक है<sup>1</sup> किन्तु जड़ प्रकृति के विषय में यह लागू नहीं है क्योंकि वह परिवर्तन का आधार है और आत्माएं प्रकृति में फसी हुई हैं। किन्तु यह समझना एक कठिन कार्य है कि किस प्रकार ब्रह्म को निर्विकार माना जा सकता है जब कि उसके गुणों में अवस्था-परिवर्तन होता है तथा आत्माओं और प्रकृति में भी परिवर्तन होता है। उक्त प्रकार सूक्ष्म से स्थूल अवस्था में परिवर्तित होते हैं तथा इसके विपरीत भी। इसलिए रामानुज की वाध्य होकर स्वीकार करना होता है कि ईश्वर भी परिवर्तन के अधीन है।<sup>2</sup> रामानुज सान्त को अनन्त के गुण के रूप में मान लेते हैं। उक्त मत से यह परिणाम निकलता है कि अनन्त का अस्तित्व अपने गुण के बिना नहीं रह सकता और इस प्रकार अनन्त के लिए गुण आवश्यक है। तो भी रामानुज इन्हीं स्वीकार करने में अपने को असमर्थ पाते हैं, क्योंकि श्रुति के अनेक वाक्य इसके विरोधी हैं। - "ये प्राणी मेरे अन्दर नहीं हैं,"<sup>3</sup> इस वाक्य पर टिप्पणी करते हुए रामानुज कहते हैं : "अपनी इच्छा के कारण मैं सब प्राणियों का धारणकर्ता हूँ किन्तु तो भी इन प्राणियों में से किसी से भी मुझे कोई सहारा नहीं है।"<sup>4</sup> "मुझे अपने अस्तित्व में इन सबसे किसी प्रकार की भी सहायता प्राप्त नहीं है।"<sup>5</sup> जगत् का अस्तित्व दैवीय शक्ति के लिए सर्वथा अनावश्यक है। इस प्रकार के मत की अनुकूलता रामानुज के इस साधारण मत के साथ नहीं बनती कि जगत् का आधार ईश्वर के स्वभाव के अन्दर है। गीता के इस कथन पर कि "भक्तिपूर्वक जो कुछ भी पत्र-पुष्प मुझे अर्पण किया जाए मैं उसी से प्रसन्न हो जाता हूँ" टिप्पणी करते हुए रामानुज कहते हैं : "यद्यपि मैं अपने स्वाभाविक, निस्सीम तथा अपार आनन्द में रहता हूँ तो भी मैं उक्त उपहारों से प्रसन्नता लाभ करता हूँ मानों मेरी इच्छा की परिधि से बाहर का कोई प्रिय पदार्थ मुझे अर्पित किया गया हो।"<sup>6</sup> ईश्वर अपने भक्तों की स्वेच्छापूर्वक की गई—भक्ति के द्वारा भी प्रसन्नता-लाभ करने को उद्यत है किन्तु उसी प्रकार अर्ग्यों के दुःखों अथवा वलेशों से अपने को अभिभूत करने के लिए उद्यत नहीं है। यदि आत्माएं प्रभु के अश हैं तब तो आत्मा के दुःख से प्रभु को भी दुःखानुभूति होनी चाहिए, जिस प्रकार कि हाथ अथवा पाव की पीड़ा में मनुष्य भी दुःखित होता है। इसी प्रकार सर्वोपरि प्रभु को भी आत्मा की अपेक्षा अधिक दुःख अनुभव होगा।<sup>7</sup> किन्तु इसके उत्तर में रामानुज का कहना है कि आत्माओं का दुःख ईश्वर के स्वभाव को कल्पित नहीं करता। यदि सृष्टि-रचना, सृष्टि का धारण तथा सृष्टि का विनाश ये कर्म ईश्वर को प्रसन्नता प्रदान करते हैं तो क्या हम इससे यह परिणाम निकल सकते हैं कि ईश्वर प्रसन्नता में भी परिवर्तन सम्भव है और वह उक्त व्यापारों द्वारा बढ़ती है? ईश्वर का स्वभाव अतीन्द्रिय आत्म्य के रूप में आह्लादमय है और उसके गुणों के परिवर्तन भी उसके आह्लाद में वृद्धि ही करते हैं। जिस प्रकार आत्मा तथा देह का सम्बन्ध तर्क द्वारा निश्चित नहीं हो

1 निरुपाधिकसत्ता, 1 : 1, 2। तुलना कीजिए, युतप्रकाशिका : केदारसिंघ परिणामविशेषण तत्तद्वरयस्य सत्ता सोपाधिकसत्ता, अतो निरुपाधिकसत्ता निर्विकारत्वम्।

2 उभावप्रकारविशिष्टं नियन्त्राणे तदवस्था तदुभयविशिष्टतारूपविकारो भवति (ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य, 2 : 3, 18)।

3 भगवद्गीता, 9 : 4।

4 मरिस्यती तर्न कश्चिदुपकार, (भगवद्गीता पर रामानुजभाष्य, 9 : 4)।

5 भगवद्गीता पर रामानुजभाष्य, 9 : 20।

6 ब्रह्मसूत्र पर शांकरभाष्य, 2 : 3, 45।

सकता, इसी प्रकार अतीन्द्रिय आह्लाद, जो अपने आप में निर्दोष और परिवर्तनरहित है तथा उसके शरीर से उत्पन्न आह्लाद में जो भेद है उसकी बुद्धिपूर्वक व्याख्या नहीं की जा सकती ।

रामानुज मायावाद तथा जगत् के मिथ्यात्व का बलपूर्वक विरोध करते हैं । यदि जगत् में विद्यमान भेद मनुष्य के अपने मन की अपूर्णता के कारण है तो फिर ईश्वर की दृष्टि में इस प्रकार का कोई भेद नहीं होना चाहिए किन्तु धर्मशास्त्र हमें बतलाता है कि ईश्वर ससार की रचना करता है और भिन्न-भिन्न आत्माओं को उनके बर्णों के अनुसार फल देता है । इस प्रकार धर्मशास्त्र का सकेत है कि ईश्वर ससार के अन्दर वर्तमान भेदों को स्वीकार करता है । हम यह नहीं कह सकते कि अनेकत्व मिथ्या है जिस प्रकार कि मृगतृष्णिका है, क्योंकि मृगतृष्णिका तो इसलिए मिथ्या है कि उसके द्वारा प्रेरित हमारी क्रिया निष्फल होती । किन्तु ससार को प्रत्यक्ष करके जो क्रिया हम करते हैं वह इस प्रकार निष्फल नहीं होती । और न ऐसा कहना ही तर्कसंगत होगा कि जगत् की यथार्थता जो प्रत्यक्ष द्वारा प्रमाणित होती है, शास्त्र के प्रमाण से अन्यथा सिद्ध हो जाती है क्योंकि प्रत्यक्ष तथा शास्त्र के क्षेत्र एक-दूसरे से सर्वथा भिन्न हैं और इसलिए वे एक-दूसरे के विरोधी नहीं हो सकते ।<sup>1</sup> सब प्रकार का ज्ञान पदार्थों का प्रकाश में लाना है ।<sup>2</sup> यह कहना कि पदार्थों का अस्तित्व नहीं है केवल इसलिए कि वे स्थिर नहीं रहते विलकुल अजीब बात है । इस तर्क में एक विरोधाभास है जो विरोधी तथा भिन्न पदार्थों में भेद न करने के कारण उत्पन्न हुआ है । भेद के कारण किसी पदार्थ का निषेध नहीं किया जा सकता । तथा जहाँ पर दो प्रकार के ज्ञान (बोध) परस्पर-विरोधी हो वहाँ दोनों ही यथार्थ नहीं हो सकते । किन्तु धड़े, कपड़े के टुकड़े आदि-आदि एक-दूसरे के विरोधी नहीं हैं क्योंकि स्थान तथा काल-भेद से वे अलग-अलग हैं । यदि किसी पदार्थ का अभाव एक ही समय और एक ही काल और एक ही स्थान में ज्ञान का विषय बना जहाँ पर और तभी उसका अस्तित्व भी देखा गया, तब हमें दो ज्ञानों का परस्पर विरोध मिलता है । किन्तु जब किसी पदार्थ का जो किसी स्थान पर और किसी काल में देखा गया है, किसी अन्य स्थान तथा काल में अभाव देखा जाए तब कोई विरोध नहीं उत्पन्न होता ।<sup>3</sup> रस्ती को भूल से साप समझ लेने के दृष्टांत में अभाव का बोध पूर्व से निर्धारित स्थान और समय के सम्यन्वय में उत्पन्न होता है । इस प्रकार वहाँ विरोध है । किन्तु यदि एक समय विशेष में देखा गया कोई पदार्थ अन्य समय अथवा अन्य स्थान में नहीं रहता, तो हमें तुरन्त इस परिणाम पर नहीं पहुँच जाना चाहिए कि वह पदार्थ मिथ्या है । शकर और रामानुज दोनों ही सारूप्य के तर्क पर बल देते हैं,<sup>4</sup> केवल रामानुज का मत है कि यथार्थ सारूप्य परस्पर भेद तथा निश्चित रूप को उपलक्षित करता है यद्यपि यह परस्पर विरोध तथा निषेध का उपलक्षण नहीं है ।

रामानुज ने अद्वैत मत के अविद्यारूपी सिद्धान्त के विरोध में अनेक आक्षेप उठाए

1 आकाशवायुवादिभूता पदार्थग्राहिप्रत्यक्षम, शास्त्रं तु प्रत्यक्षाद्यपरिच्छेद्य मर्वात्तगतमत्व सत्पत्वाद्यन तद्विशेषणविशिष्टब्रह्मस्वरूपा विषयम, इति शास्त्रप्रत्यक्षयोन विराद्य (वेदायसग्रह पृष्ठ 87) ।

2 अपप्रकाश ।

3 देशान्तरकालान्तरसम्बन्धितयानुभूतस्या यदेशकालयोरभावाप्रतिपत्तौ न विरोध (1 1 1) ।

4 ब्रह्मसूत्र पर शाकरभाष्य 2 2, 33, ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य 2 2, 31 ।



हैं। अविद्या का आश्रय क्या है? यह ब्रह्म नहीं हो सकती क्योंकि ब्रह्म पूर्ण निर्दोष है। यह जीवात्मा नहीं हो सकती क्योंकि जीवात्मा अविद्या की उपज है। अविद्या ब्रह्म को आवृत नहीं कर सकती क्योंकि ब्रह्म का स्वभाव स्वरूप से तेजोमय है। यदि यह वहे कि यह आत्मप्रकाशित चेतना है जिसका न कोई प्रमेय विषय है और न अधिष्ठान है और जो पूर्णता के प्रभाव से, जो उसके अन्तर्निहित है, अनन्त पदार्थों के साथ सम्बद्ध होने का ज्ञान प्राप्त कर लेती है, तो वह अपूर्णता यथार्थ है अथवा अयथार्थ है? अद्वैतवादियों के अनुसार इसे स्वयं ईश्वर ने विद्यमान रहने दिया है। मानवीय ज्ञान के अन्दर जब कोई अव्यक्त पदार्थ व्यक्त रूप में आता है तब हम किसी ऐसे पदार्थ की कल्पना कर लेते हैं जिसने उसके व्यक्त होने में बाधा डाल रखी थी। किन्तु ब्रह्म के विषय में ऐसे क्रिमी दोष की कल्पना नहीं की जा सकती। इनके अतिरिक्त यदि माना जाए कि अविद्या ब्रह्म को भी अपने ज्ञान में फंसा लेती है। तब व्यापक मिथ्यात्व ही केवल मात्र यथार्थता रह जायेगी और हम उससे नहीं निफल सकते। तर्कों के द्वारा अविद्या के स्वरूप का निर्णय नहीं हो सकता है। यह न तो यथार्थ है और न अयथार्थ ही है। यह कहना कि कोई वस्तु अनिर्वचनीय है तर्कों के विरुद्ध है; कोई भी प्रमाण अविद्या के अस्तित्व को सिद्ध नहीं कर सकता। न प्रत्यक्ष, न अनुमान और न आगम प्रमाण ही अविद्या के अस्तित्व को सिद्ध कर सकता है। धर्मशास्त्रों में माया शब्द का प्रयोग ईश्वर की अद्भुत शक्ति को संकेत करने के लिए प्रयुक्त हुआ है जिसका निरय स्थायी अयथार्थ अविद्या से कोई सम्बन्ध नहीं है। अद्वैत सिद्धांत के अनुसार धर्मशास्त्र भी इस मिथ्या जगत् का एक भाग है और इन प्रकार समस्त ज्ञान की आधारभूति ही नष्ट हो जाती है। यदि अविद्या का नाश (निवर्तन) उस ब्रह्म के ज्ञान से होता है जो सर्वथा निर्गुण है तो अविद्या का नाश कभी सम्भव नहीं हो सकता क्योंकि इस प्रकार का ज्ञान असम्भव है। अमूर्त भावात्मक ज्ञान के द्वारा अविद्या-रूपी जो एक ठोस यथार्थता है उसका विनाश (निवृत्ति) नहीं हो सकती। वस्तुतः जगत् इतना महान् तथा अयंपूर्ण है कि इसे इतने सरल रूप में केवल अविद्या की उपज कहकर मिथ्या नहीं घोषित किया जा सकता। यथार्थ अविद्या, जिसके हम सब शिकार हैं, भ्रम की वह शक्ति है जिसके कारण हम विश्वास किए बैठे हैं कि हमारा अपना तथा जगत् का भी अस्तित्व ब्रह्म के अस्तित्व में स्वतन्त्र है।

### 15. नैतिक तथा धार्मिक जीवन

इस संसार में जीव, जिनकी आत्माएं शरीरों से आवृत हैं, उन द्वीप निवासियों की भांति हैं जो समुद्र के ज्ञान के बिना ही अपना जीवन व्यतीत करते हैं। वे समझते हैं कि वे ईश्वर के विविध प्रकार न होकर प्रकृति की देन हैं। अपने पूर्वजन्म के कर्मों के कारण आत्मा अपने को एक ऐसे भौतिक शरीर के अन्दर आवृत्त पाती है जिसका आभ्यन्तर प्रकाश बाह्य अन्धकार के कारण घुंघला पड़ गया है। यह झूलकर प्राकृतिक आवरण को ही अपनी यथार्थ आत्मा समझ बैठे हैं एवं शरीर के गुणों को अपने गुण समझने लगे हैं तथा मानवीय जीवन के अस्थायी सुखों को यथार्थ आनन्द समझकर ईश्वर से विमुक्त हो जाती है। आत्मा का अधः पतन कर्म तथा अविद्या के कारण है जिनके कारण ही इसे शरीर धारण करना पड़ा। आत्मा का, जो कि एक विशुद्ध मत्त्व है, प्रकृति के साथ सम्पर्क होना ही आत्मा की अवनति है; इसका पाप न केवल ऊपर की ओर इसकी उन्नति में बाधक है अपितु ईश्वर के प्रति अपराध भी है। अविद्या का स्थान विद्या की

अथवा इस अन्तर्दृष्टि को लेना है कि ईश्वर ही विश्वमात्र का आधारभूत आत्म-तत्त्व है।

रामानुज के अनुसार जीवात्माओं को अपनी-अपनी इच्छा के अनुसार कर्म करने की स्वतन्त्रता प्राप्त है। जहां तक उत्तरदायित्व का सम्बन्ध है, प्रत्येक व्यक्ति (जीवात्मा) ईश्वर के अतिरिक्त तथा उससे भिन्न है। जब जीवात्मा ईश्वर की अधीनता को पहचानने में असमर्थ रहता है, तो ईश्वर उसे उक्त सत्य को पहचानने में कर्म-रूप यन्त्र द्वारा सहायक होता है तथा जीवात्मा को दण्ड देता है, और इस प्रकार उसे अपने पाप-कर्मों का स्मरण कराता है। अन्तर्यामी ईश्वर के व्यापार द्वारा जीवात्मा अपने पापमय जीवन की पहचान करता है और ईश्वर से सहायता के लिए याचना करता है। रामानुज के दर्शन में पाप के लिए दण्ड तथा इसके लिए मानव के उत्तरदायित्व पर विशेष बल दिया गया है। यामुनाचार्य ने अपने को 'सहस्र पापो का पात्र' कहकर वर्णन किया है और ईश्वर को अनुकम्पा के लिए याचना की है। वैष्णव मत तपस्या तथा त्यागमय जीवन को प्रोत्साहन नहीं देता।

आस्तिक होने के कारण रामानुज का विश्वास है कि मोक्ष ज्ञान और कर्म के द्वारा नहीं, वरन् भक्ति और ईश्वर के प्रसाद (दया) के द्वारा सम्भव है। धर्म-शास्त्रों में ज्ञान से तात्पर्य ध्यान और निदिध्यासन अर्थात् एकाग्रतापूर्वक समाधि से है।<sup>1</sup> भक्ति की साधना इस सत्य के ऊपर एकाग्रतापूर्वक ध्यान लगाने से हो सकती है कि ईश्वर ही हमारा अन्तस्तम आत्मतत्त्व है और यह कि हम उसी तत्त्व के प्रकारान्तर मात्र हैं। किन्तु इस प्रकार का ज्ञान तब तक नहीं प्राप्त हो सकता जब तक कि दुष्ट कर्म का विनाश नहीं होता। निष्काम भाव से किया हुआ कर्म ही पिछले संचित कर्मों को दूर करने में सहायक हो सकता है। जब तक कि शास्त्रों में विहित कर्म को निस्वार्थ भाव से नहीं अपनाया जाता, उद्देश्य की सिद्धि नहीं हो सकती। यज्ञादि कर्मकाण्डों के परिणाम अस्थायी हैं किन्तु ईश्वर-ज्ञान अक्षय है। किन्तु यदि हम ईश्वर के प्रति अर्पण के भाव से प्रेरित होकर कर्म करें तो यह हमें मोक्ष के मार्ग की ओर चलने में सहायक सिद्ध होगा।<sup>2</sup> इस प्रकार के भाव से किया गया कर्म सात्त्विक प्रकृति का विकास करता है और पदार्थों के विषय में सत्य ज्ञान को ग्रहण कर सकने में आत्मा का सहायक होता है। ज्ञान और कर्म दोनों ही भक्ति के साधन हैं अर्थात् ये भक्ति के साधन जो हमारी स्वार्थपरता को जड़-मूल से उखाड़ फेंकते हैं, इच्छाशक्ति को नया बल प्रदान करते हैं, ग्रहण करने की शक्ति को नई दृष्टि प्रदान करते तथा आत्मा को नये सिरे से शक्ति-लाभ कराते हैं।

भक्ति एक अस्पष्ट पारिभाषिक शब्द है जिसके अन्तर्गत निम्नतम कोटि की पूजा से लेकर उच्चतम आत्मदर्शन भी आ जाता है। भारतवर्ष में इसका एक सदा से चला आया इतिहास है, जो ऋग्वेद<sup>3</sup>-काल से लेकर आधुनिक समय तक हमें मिलता है। रामानुज के दर्शन में भक्ति मनुष्य के ईश्वर के पूर्णतम ज्ञान तक मौनरूप में तथा

1 3 4, 26।

2 तदपिताखिलाचारता (नारद भक्तिसूत्र, पृष्ठ 19)।

3 तुलना कीजिए 'मेरे समस्त विचार सुख की प्राप्ति के लिए इन्द्र की स्तुति करते हैं और उनी को प्राप्त करन की प्रवण अभिलाषा रखत हैं। वे उमका उसी प्रकार से आलिपन करते हैं जैसे कि पतिया सुन्दर पति का आलिपन करती हैं वह जो दैवीय उपहार का प्रदाता है वह मेरी महा-यता करे। मेरा मन तेरी ओर प्ररित होता है और तुमने विमल नहीं होता मैं अपनी इच्छा का तरे ऊपर केन्द्रित करता हूँ, हे अत्यन्त पुकारे जाने वाले।' (ऋग्वेद 10 43 1)।

एकाग्र समाधिपूर्वक पहुंचने का नाम है। ये भक्ति की पूर्ण साधनमुक्त तैयारी पर बल देते हैं जिसके अन्तर्गत द्विके अथवा भोजन-सामग्री विशेषण-विचार भी आ जाता है,<sup>1</sup> विमोक्त, अर्थात् अन्ध सबसे सम्झना-विच्छेद करके केवल ईश्वर-प्राप्ति के प्रति प्रवृत्त इच्छा, अन्ध्यास अर्थात् निरन्तर ईश्वर-चिन्तन; क्रिया अर्थात् दूसरों का भला करना;<sup>2</sup> कल्याण अर्थात् प्राणिमात्र के प्रति धुमकागना; सत्य-व्यवहार; आर्जव अर्थात् मन्व-रिषता; दया; अहिंसा; ज्ञान अथवा दाक्षिण्य; अनन्यसाद, अर्थात् महा प्रशन्न रहना और आशा।<sup>3</sup> इस प्रकार भक्ति केवल मानुकता ही नहीं है,<sup>4</sup> अपितु इसके अन्दर संकल-दाहित बुद्धि के प्रविलास का भी समावेश है।<sup>5</sup> यह ईश्वर का ज्ञान तो है ही, उसकी इच्छा के प्रति वश्यावृत्ता भी है।<sup>6</sup> भक्तिअपनी समस्त मानसिक शक्ति तथा हृदय के द्वारा ईश्वर से प्रेम करने का काम है। इसका मन्त्र अन्तर्दृष्टि द्वारा ईश्वर के साक्षात्कार में आकर होता है।<sup>7</sup>

भक्ति और मोक्ष अंशहीनता से परस्पर सम्बद्ध हैं, यहां तक कि भक्ति की प्रत्येक अवस्था में हम अपने को पूर्णता प्राप्त करा रहे होते हैं। भक्ति परिणामरूप में मोक्ष है और अन्ध उपाधों में सर्वोत्तम समझी गई है क्योंकि यह अपना पुरस्कार अपने-आप है (फलकथत्वात्)।<sup>8</sup> भक्ति के द्वारा आत्मा ईश्वर के साथ अपने सम्बन्ध के विषय में अनिश्चितता मित्रता प्राप्त कर लेती है। यहां तक कि अन्ध में यह अपने को ईश्वर के शक्ति का देती है जो इसकी आत्मा की भी आत्मा है। उक्त अवस्था में आत्म-प्रेम अथवा स्वार्थ का आगे जाकर कोई प्रत्य ही नहीं उठता क्योंकि ईश्वर ने आत्मा का स्थान ले लिया और सम्पूर्ण जीवन ही परिवर्तित हो गया। मन्वाख्यार कहते हैं; "तेरे पहानु तथा उत्तम उपहार के लिए अर्थात् तुम्हारी आत्मा के साथ मेरे अपने आत्मा को मिला देने के बदले में मैंने सम्पूर्णरूप में अपनी आत्मा को तुम्हारे अधीन कर दिया है;" अपने रक्त का एक-एक बिन्दु, अपने हृदय की एक-एक पड़कन और अपने मस्तिष्क का एक-एक विचार हेतुधरार्थीन कर दिया है। यह अवस्था यह है कि मैं मैं नहीं रहा।" भक्ति के दो भेद हैं, एक शैवी (धीपचारिक) और दूसरी शुक्या (श्रेष्ठ)। शैवी भक्ति निम्नरूपी अवस्था है जिसमें हम श्रमण, कर्मकाण्डसम्बन्धी क्रिया-कलाप तथा भूति-गुना में संलग्न रहते हैं। ये सब आत्मा को उन्नत करने में सहायक होते हैं किन्तु स्वर्ग मोक्ष-प्राप्ति के द्वारा आत्मा का उद्धार नहीं कर सकते। हमें सर्वोपरि ब्रह्म की ही पूजा करनी चाहिए

1. यत्र की यह व्याख्या उक्त है कि हमें इन्द्रियों के विषयो में निरत न होना चाहिए।

2 इसके पांच प्रकार उक्त हैं;—स्वाध्याय, ईश्वरोपासना, पूर्वोक्त के प्रति, यजुषसमाय के प्रति तथा वजु मूर्ति के प्रति कर्तव्य।

3 मन्द-मनसः, 4।

4 स्वधेत्वर से अन्वर्तित काल पर दिव्यगी करते हुए, जिसका प्रयोग जाणित्य में किया है, कहा है कि 'मनु' का अर्थ है पश्चात् और 'रति' का अर्थ है निरत होना, और इस प्रकार अन्वर्तित का अर्थ है; ऐसी जाणित्य से ईश्वर-आत्म के पश्चात् उत्पन्न होना है। अन्वर्तितवात् भक्ति नहीं है।

5 ज्ञानव्यभिचारीन मन्त्रलोचनम् (गणानुक्त को अस्वाध्याय, यजुष-श्रेष्ठ पर)। धीशक्ति-रूप भक्ति: (तत्पश्यन्नात्म तप)।

6 वेदार्थसंग्रह में रामानुज ने साधन भक्ति तथा पराभक्ति के मध्य भेद किया है। साधन भक्ति में करीर, अन्ध और पापों का निवृत्त्य, अपने कर्तव्य कर्मों का पालन, स्वाध्याय तथा अन्वर्तित धारि आ सकते हैं।

7. 1. 1, 1।

8 वार्य, मन्त्रसूत्र, पृष्ठ 26।

9. तिरवायमोषी, 2 : 3, 4।

क्योंकि अन्तिम विदलेषण में अन्य कोई भी ध्यान का विषय नहीं बन सकता ।<sup>1</sup>

प्रपत्ति ईश्वर के प्रति सम्पूर्ण रूप से समर्पण कर देना है<sup>2</sup> और भागवतों के मत में यह मोक्ष-प्राप्ति का सबसे अधिक उपयुक्त साधन है । यह मार्ग सबके लिए खुला है, अर्थात् विद्वान् के लिए भी और मूर्ख के लिए भी, उच्च श्रेणी वालों के लिए भी तथा निम्न श्रेणी वालों के लिए भी; किन्तु भक्ति का मार्ग, जिसके अन्दर ज्ञान तथा कर्म आ जाते हैं, केवल ऊपर के तीन वर्णों तक ही सीमित है । किन्तु कोई भी व्यक्ति गुरु से दीक्षा लेकर अपने को ईश्वर के समर्पित कर सकता है और उसके अन्दर आश्रय पा सकता है । दक्षिणदेशीय सम्प्रदाय नैंगलाई के अनुसार भी, जो आलवारों की परम्परा का अक्षरज्ञ अनुसरण करता है, प्रपत्ति ही मोक्ष का एकमात्र मार्ग है और भक्त को और अधिक प्रयत्न करने की आवश्यकता नहीं है । ईश्वर उस व्यक्ति का मोक्ष द्वारा उद्धार करता है जो अपने को सर्वथा उसके अधीन कर देता है । उत्तरदेशीय सम्प्रदाय (वड़गलायी) का मत है कि प्रपत्ति लक्ष्य की प्राप्ति का अन्यतम उपाय है किन्तु एकमात्र उपाय नहीं है । उनके मत में मोक्ष-प्राप्ति के लिए मानवीय पुरुषार्थ एक आवश्यक अंग है । ऐसा व्यक्ति जिसने अपने को कर्म, ज्ञान तथा प्रपत्ति से योग्य बना लिया है, प्रभु की दया प्राप्त करता है । यह सम्प्रदाय 'मर्कट-न्याय' को मानता है, अर्थात् जिस प्रकार बन्दर के बच्चे को पुरुषार्थ करने पर अपनी माँ का प्रेम प्राप्त होता है । दूसरी ओर दक्षिणी सम्प्रदाय 'भार्ज-न्याय' को मानता है, अर्थात् जिस प्रकार बिल्ली अपने बच्चों को मुँह में पकड़कर ले जाती है । इस सम्प्रदाय का मत है कि मनुष्य के प्रयत्न के ऊपर कुछ निर्भर नहीं है क्योंकि ईश्वर ही स्वयं अपनी कृपा से मोक्ष-प्राप्ति के योग्य पुरुषों का चुनाव करता है । इसका यह भी मत है कि किसी एक ही उत्तम कर्म में ईश्वर जीवात्मा को अपने वश में ले लेता है और बार-बार उस कर्म की पुनरावृत्ति की आवश्यकता नहीं होती, जब कि उत्तरीय वर्ग इस बात पर बल देता है कि आत्मा को चाहिए कि वह निरन्तर अपने को ईश्वरार्पण करती रहे ।

भागवत पुराण में भक्ति का स्वरूप रामानुज की अपेक्षा कम संयत है । मनुष्यों में धार्मिक भाव के विकास के लिए एक अत्यधिक उत्साह की विशेष प्रवृत्ति पाई जाती है । आत्मा की शुद्धि के लिए प्रवृत्त हुए व्यक्ति के हृदय में भय तथा आह्लाद रहता है । भागवत में भक्ति एक उमड़ती हुई भावना है जो कि सारे शरीर को पुलकित कर देती है,

1. रामानुज एक आचार्य का इस प्रकार उद्घरण देते हैं : "ब्रह्म से लेकर घास के एक गुच्छे तक समस्त पदार्थ, जो इस जगत् में विद्यमान हैं, कर्मों के कारण ससार में जन्म लेने को बाध्य हैं, इसलिए वे ध्यान के योग्य विषय बनने में सहायक नहीं हो सकते क्योंकि वे सब अज्ञान में हैं और ससार-रूपी बन्धन के अधीन हैं" ( 1 : 1, 1 ) ।

अप्रहास्तम्भपर्यन्ता जगदन्तरव्यवस्थिताः,  
प्राणिनः कर्मजनितससारवशवतिनः ।  
यतस्ततो न ते ध्याने ध्यानिनामुपकारकाः,  
अविद्यान्तरयता. सर्वे ते हि ससारगोचराः ॥

2. देखें, भगवद्गीता पर रामानुजभाष्य, अध्याय 7 की प्रस्तावना तथा 7, 14 । प्रपत्ति के छः अवयव वर्णन किए गए हैं जो इस प्रकार हैं : (1) ऐसे गुणों की प्राप्ति जो एक व्यक्ति को इस योग्य बना सके कि वह ईश्वर के प्रति उपयुक्त उपहार बन सके । (आनुकूल्यस्य सम्पत्तिः); (2) ऐसे आचरण का त्याग जो ईश्वर को स्वीकृत नहीं है (प्रातिकूल्यस्य वर्जनम्); (3) इस प्रकार का विश्वास कि ईश्वर उसका रक्षा करेगा (रक्षिष्यतीति विश्वासः); (4) रक्षा के लिए आश्रय (गोचरत्ववर्णनम्); (5) अपनी तुच्छता का अनुभव (कार्षण्यम्); और (6) नितान्त समर्पण (आत्मनमर्पणम्) । अन्तिम अवयव प्रपत्तिगुण है यद्यपि अन्य उसके साधन हैं ।

वाणी को भी स्तब्ध कर देती है और इस प्रकार साधक अन्तर्लौकिकता की अवस्था की ओर अग्रसर होता है। भागवत यज्ञादि विद्वानों के प्रति उदासीन है और उसका बलपूर्वक कहना यह है कि हमें ईश्वर से उसके अपने लिए प्रेम करना चाहिए न कि किसी पुरस्कार पाने की अभिलाषा से। यह स्वीकार करता है कि ईश्वर के साथ संयोग का मार्ग प्रत्येक व्यक्ति के लिए खुला है वशतः कि वह इसकी ओर ध्यान दे। वह इसे भक्ति के द्वारा प्राप्त कर सकता है; किन्तु वह आत्मा, जो ईश्वर से सदा अपने को भिन्न रखती है, जिमकी कि वह उपासना करती है, उस ध्यवित की अपेक्षा अधिक मुसीबत रहती है जिसने अपने को ईश्वर में विलीन कर दिया है।<sup>1</sup> भागवत के ईश्वर में एक घनिष्ठ मानवीय भावना पाई जाती है। वह स्वतंत्र नहीं है क्योंकि वह अपने भवतों के अधीन है।<sup>2</sup> अपने भक्त सतों के धार्मिक सम्प्रदाय के बिना ईश्वर अपने विषय में कुछ अधिक सोच-विचार नहीं करता।<sup>3</sup> भागवत की एक विसिष्टता जो लक्षित होती है वह है कृष्ण और गोपियों की कथा का आदर्शवाद। यह उपाख्यान भक्ति के आदर्श रूप में परिणत हो गया है और जैसा कि हम आगे चलकर देखेंगे, वैष्णवधर्म के परवर्ती सम्प्रदायों पर इसका पूरा प्रभाव हुआ है।

वैष्णव धर्म की भक्ति ने अधिकतर घनिष्ठ मानवीय सम्बन्धों का उपयोग मनुष्य तथा ईश्वर के परस्पर सम्बन्ध का वर्णन करने के लिए प्रतीक के रूप में किया है। ईश्वर को गुरु, मित्र, पिता, माता, शिशु और यहाँ तक कि प्रिया के रूप में भी चित्रित किया गया है। अन्तिम रूप पर भालधारों, भागवत पुराण तथा बंगाल के वैष्णव सम्प्रदाय ने बल दिया है। सर्वोत्तम प्रेम में भक्ति के समान अपनी प्रिया की उपस्थिति में वर्तमान रहना उच्चकोटि का सुख तथा सृजनात्मक रचना है। और उससे विरहित जीवन दुःख, निराशा तथा वन्ध्यापन है। हम समझते हैं कि प्रेम का प्रतीक दोषपूर्ण है क्योंकि हम कल्पना कर लेते हैं कि प्रेम में ऐन्द्रिक आकर्षण ही सब-कुछ है; किन्तु सच्चे प्रेम में ऐन्द्रिक आकर्षण बहुत ग्यून है। अनेक स्त्रियाँ और कुछ पुरुष भी जो प्रेम में पशुओं के स्तर से ऊपर उठते हैं, विरोध में कहेंगे कि प्रेम में केवलमात्र नये मनोविषयो की खोज ही नहीं है अपितु सच्चे प्रेम में दो आत्माएँ एक-दूसरे के अन्दर उन अर्थों की अपेक्षा अधिक विश्वास रखती हैं जिनसे वे कभी पहले मिली थी या जिन्हें जानती हैं। एक प्रेमी अपने प्रियपात्र के लिए संसार से मुक्त करने के लिए उद्यत रहता है, सब प्रकार का पार्थक्य सहन करता, और गरीबी में, प्रवास में तथा अत्याचार में भी सुख का अनुभव करता है। यदि ऐसे स्त्री-पुरुष अनेक प्रकार अत्यन्त दीर्घकाल के पश्चात् दिखाई देता हो, और यहाँ तक कि असम्भव भी हो तो भी वे दोनों एक-दूसरे को नहीं छोड़ सकते और अन्य सब-कुछ छूट जाने का सकट उपस्थित होने पर भी पारस्परिक प्रेम ने जो स्थायी शृङ्खला निर्मित कर दी है उसे जीवित बनाए रखते हैं, एवं केवल मृत्यु ही उस शृङ्खला को तोड़ने में समर्थ हो सकती है। सीता, सावित्री, दमयन्ती और शकुन्तला की गाथाओं ने इस प्रेम के पाठ को भारतवर्ष के हृदय के अन्दर कूट-कूटकर भर दिया है। इस-

1. भागवत, 3 : 25, 33।

2. 9 : 4, 67।

3. नाहम् आत्मानम् अज्ञातेन दूषयन् साधुष्विना (9 : 4, 6)। तुलना कीजिए—भक्त-प्राणो हि कृष्णस्य कृष्णप्राणो हि वैष्णवाः (नारदपञ्चरात्र, 2 : 36)।

लिए इसमें तनिक भी आश्चर्य का विषय नहीं है कि एक भारतीय वैष्णव ईश्वर को अपनी प्रिया के रूप में देखें और अपने सब मनोवेगों, अभिलाषाओं तथा मानवीय प्रेम को ईश्वर के प्रति प्रेरित कर दें। भक्त लोग तब अपने को असहाय तथा अज्ञान अनुभव करते हैं जब उन्हें ईश्वर की उपस्थिति का अभाव प्रतीत होता है, क्योंकि ईश्वर की समीपता के अलावा उन्हें और कोई वस्तु सतुष्ट नहीं कर सकती। उनके अनेक छन्दों में हमें ईश्वर के लिए हृदय की पुकार मिलती है, और उसकी अनुपस्थिति में निर्जनता का भाव दिखाई देता है, उसकी मित्रता में एक प्रसन्नता की पूर्वकल्पना से विशेष प्रकार की अनुभूति और एक ऐसा भाव है जो है तो यथार्थ तथापि उसकी परिभाषा नहीं की जा सकती और उसके प्रेम की अमूल्यता अनुभव होती है। वैष्णव सन्तों के गद्गद होकर प्रकट किए गए उद्गारों में हम एक प्रकार की परमाह्लादपरक प्रसन्नता का अनुभव करते हैं जिसके द्वारा एक ब्रह्म साक्षात्कारवादी आध्यात्मिक भाव से ईश्वर के साथ सम्मिलन के लिए आतुर प्रतीत होता है। नम्मालवार उच्च स्वर में बोल उठता है "हे स्वर्ग के उज्ज्वल प्रकाश ! तू मेरे हृदय के अन्दर मेरी आत्मा को द्रवित करता और खपाता हुआ विद्यमान है। मैं कब तेरे साथ एकात्मभाव प्राप्त करूँगा ?" ईश्वर में प्रगाढ आसक्ति के कारण अन्य सब पदार्थों के प्रति उदासीनता आ जाती है।<sup>3</sup>

एक हिन्दू भक्त इच्छा को नष्ट करने का प्रयत्न नहीं करता अपितु इसको इस मर्त्यलोक से ऊपर उठाकर स्वर्ग की ओर तथा इस सृष्टि से हटाकर सृष्टि के उस सृजनहार की ओर प्रेरित करता है। भण्वाल का कहना है . "अज्ञानी पुरुष को इन्द्रियों के विषयों में जो सुख मिलता है, उसीको जब ईश्वर की ओर प्रेरित किया जाता है तो वही भक्त के नाम से पुकारा जाता है। नम्मालवार की सृष्टि में यह भक्ति सौन्दर्य की खान है तथा प्रभु के प्रति प्रेम का रूप धारण करती है और इसलिए आलवार लोगों के लिए प्रेम के नमूने की भक्ति प्रकट होती है।"<sup>4</sup> यह ठीक है कि जो लोग पति-पत्नी के प्रतीक का प्रयोग करते हैं उनमें से अनेक व्यक्तियों को कामवासना छू तक नहीं गई और वे सदाचार की दृष्टि से सर्वथा निष्पाप हैं तो भी इस बात से इनकार नहीं किया जा सकता कि

1 तुलना कीजिए स एव वामुदेवो स उ साक्षात् पुरुष उच्यते ।

स्त्रीप्रायम् इतरतः सवम् जगद ब्रह्मपुरम्भरम् ॥

अर्थात्, सर्वोपरि प्रभु ही एकमात्र पुरुष है अन्य सब ब्रह्मा से सबर नीचे तक मित्रता है, उसी के ऊपर निर्भर रहो और उसके साथ मिलन की आकांक्षा करो। और श्री तुलना कीजिए,

स्वामित्वात्मत्वशेषित्वपुस्त्वाद्या स्वामिनो गुणा ।

स्वेभ्यो दासत्वदेहत्वशेषत्वस्वीत्वदायिन ॥

2 तिरुवायमोषी, 5 10, 1 ।

3 अनुरागाद विराग । गति भाग्य में चार गतियाँ हैं (1) आत्मा की इच्छा, जब यह ईश्वर की ओर झुकती है और मनोभावों का उसकी ओर वलात् प्रेरित करना, (2) अतृप्त प्रेम का दुःख, (3) प्राप्त प्रेम का आह्लाद और उम आह्लाद का अधिनय, और (4) दैवीय प्रेमोत्तम नित्य सुख जो कि दैवीय आनन्द का हृदय है ।

4

या प्रीतिरस्ति विषयेष्वविवेकभाजाम्

सेवाभ्युते भवति भक्तिपदाभिधेया ।

भक्तिस्तु नाम इह तत्त्वमनीयरूपे ।

तस्मान् मुने रजनि वामुक्त्वाक्यमगो ॥ (द्रामिडोपनिषद्सर्गति) ।

इसका दुरुपयोग नहीं हुआ।<sup>1</sup> किन्तु इस प्रकार के दुरुपयोग के उदाहरण साधारण नियम के अपवाद मात्र ही हैं।

जाति-पाति के भेद आत्मा के स्वरूप को स्पष्ट नहीं करते। अधिक से अधिक उनका सम्बन्ध दारियों तक ही है और वे उन कर्तव्यों के निर्णायक हैं जो मनुष्यों के समाज के प्रति हैं। किन्तु जातिगत भेद का आत्मा के गुणों के साथ कोई सम्बन्ध नहीं है। अनेक आलवार, जिनकी पूजा ब्राह्मण लोग भी करते थे, जन्म से शूद्र थे। रामानुज की व्यवस्था है कि ईश्वर से प्रेम करने वालों में परस्पर कोई भेद न होना चाहिए।<sup>2</sup> वे स्वीकार करते हैं कि जो आश्रमों में नहीं भी हैं वे भी ब्रह्मज्ञान प्राप्त कर सकते हैं।<sup>3</sup> वस्तुतः भक्ति-धर्म के लिए और प्रपत्ति अर्थात् समर्पण, के लिए किसी पुरोहित की आवश्यकता नहीं, क्योंकि प्रेम के समर्पण के लिए किसी धर्मशास्त्र का विधान भी नहीं चाहिए, तथा ईश्वर की दया मनुष्य के अधिकार में नहीं है। भक्ति रस से आर्पित पुरुष के लिए कोई भी धर्मशास्त्र अथवा नियम नहीं है।<sup>4</sup> रामानुज ने समता का प्रचार किया और यह घोषणा की कि भक्ति समस्त जाति-भेदों के ऊपर है। उन्होंने परिषदाओं को मेलकोट के मन्दिर में प्रविष्ट कराया। किन्तु इस विषय का स्पष्टीकरण किसी प्रकार नहीं होता कि वे उस समय की मान्य व्यवस्था को पूर्णरूप में अमान्य ठहराने के लिए उद्यत हुए हों। परम्परा को उचित सम्मान देते हुए वे स्वीकार करते हैं कि विचार-स्वातन्त्र्य केवल ऊपर के तीन वर्णों के लिए ही है और दूसरों को कर्म करते रहना चाहिए तथा अगले जन्म की प्रतीक्षा करनी चाहिए। इसलिए हम यह नहीं कह सकते कि वे अपनी शिक्षाओं को तार्किक समस्याओं का पूरा-पूरा समाधान करने में समर्थ हो सके। एक अर्वाचीन वैष्णव आचार्य रामानन्द (तेरहवीं शताब्दी) ने जाति भेद का विरोध किया। उन्होंने कहा है: "किसी भी मनुष्य को अन्य मनुष्य की जाति अथवा मत न पूछना चाहिए। जो कोई ईश्वर की पूजा करता है वह ईश्वर को प्रिय है।" उनके शेलों में, जो लगभग एक दर्जन थे, ब्राह्मण, नाई, चमार, राजपूत तथा एक स्त्री भी थी। शैतन्य ने सबके लिए भक्ति तथा प्रेमधर्म का प्रचार किया, बिना किसी जाति अथवा वर्ण-भेद के। दूसरी ओर दक्षिण भारत में वेदान्तदेशिका ने कर्मकाण्डपरक धर्म के ऊपर बल दिया।<sup>5</sup> भारतीय सभ्यता के इतिहास में बार-बार जाति-पाति सम्बन्धी जटिल भेदों के विरुद्ध आन्दोलन हुए हैं, किन्तु उक्त सभी विरोधी आन्दोलन राष्ट्र के मन पर जाति-पाति के भेद ने जो अधिकार जमा रखे हैं उनके ऊपर नियन्त्रण करने में कुछ अधिक सफल नहीं हो सके।

1 'भारतीय दर्शन' प्रथम खंड, पृष्ठ 404-405, 434-435।

2 तुलना कीजिए: नास्ति तेषु जातिविषादपक्षधनक्रियादिभेदः (नारद भक्तिवृत्त, पृष्ठ 72)। और भी तुलना कीजिए,

इवपचोऽपि महोपास विष्णुभक्तो द्विबाहिकः।

विष्णुभक्तिविहीनस्तु यतिश्च इवपचाधमः ॥ (भाषवत)।

3 3 : 4, 36; 1 : 3, 32-39।

4 अत्यन्तभक्तिपुनरुत्ताना नैव शास्त्रं न च त्रयः।

5 श्रुति स्मृतिर्महाशा यस्ताम् उल्लङ्घ्य वर्तते।

आज्ञान्धेनी मम द्रोही मदनकतोऽपि न वैष्णवः ॥

देखिए, रहस्यत्रयसार में शास्त्रनियमनाधिकार-सम्बन्धी अध्याय।

## 16 मोक्ष

रामानुज के मन में मोक्ष आत्मा का तिरोभाव नहीं है, किन्तु बाधक मर्यादाओं को भग करके स्वतन्त्र होना मोक्ष है, क्योंकि आत्मा का तिरोभाव यथार्थ आत्मा का विनाश (सत्यात्म नाश) होगा।<sup>1</sup> एक तत्त्व दूसरे तत्त्व में परिणत<sup>2</sup> नहीं हो सकता। मनुष्य चाहे कितना ही ऊँचा क्यों न उठ जाए, उसके ऊपर एक सर्वशक्तिमान् की सत्ता रहेगी ही, और उसके प्रति एक स्थायी प्रेम जो श्रद्धायुक्त हो रहेगा, और उसे उसकी पूजा व उपासना भी करनी ही चाहिए। रामानुज, जो हमारे लिए उच्चतम धार्मिक अनुभव के मार्ग का अबाध विधान करते हैं, कहते हैं कि उक्त धार्मिक अनुभव किसी 'अन्य' शक्ति की ओर सकेत करता है। मुक्तात्मा ईश्वर के स्वरूप को प्राप्त करता है यद्यपि उसके साथ तद्रूपता को प्राप्त नहीं होता।<sup>3</sup> वह सर्वज्ञ हो जाता है और उसे सदा ही ईश्वर का ज्ञान अन्तर्दृष्टि के द्वारा प्राप्त होता है।<sup>4</sup> उसे और किसी वस्तु की अभिलाषा नहीं होती और इसीलिए उसकी सत्ता में वापस आने की भी कोई संभावना नहीं रहती।<sup>5</sup> आत्माभिमान ही मोक्ष का विरोधी है किन्तु व्यक्ति का पृथक् अस्तित्व मोक्ष का विरोधी नहीं है। तात्त्विक स्वरूप यद्यपि अनादिकाल से सिद्ध है तो भी सत्ता की अवस्था में होने से अविद्या तथा कर्म के द्वारा आवृत है। मोक्ष की अवस्था से तात्पर्य बुद्धि के स्वाभाविक गुणों के अबाधित व्यक्त रूप तथा परमानन्द से है। मुक्तात्मा को 'स्वराट्' कहा गया है, इस अर्थ में कि वह कर्म-विद्या के अधीन नहीं है।<sup>6</sup> रामानुज के दृष्टिकोण से जीवन्मुक्ति नामक कोई चीज नहीं है। समस्त कर्मों के क्षीण हो जाने पर तथा भौतिक शरीर के भी त्याग होने पर मनुष्य को ईश्वर का साहचर्य प्राप्त हो जाता है। मोक्ष की अवस्था में आत्माएँ सब एक ही प्रकार की होती हैं। उस अवस्था में देवताओं, मनुष्यों, पशुओं तथा वानस्पतिक पौधों में कोई भेद नहीं रहता। इन भेदों का अर्थ सासारिक जगत् तक ही परिमित है। प्रकृति के सम्पर्क में आकर ही आत्मा के अन्दर विशिष्टता प्रकट होती है, अन्यथा नहीं। किन्तु आत्माएँ उक्त सम्बन्ध से अपने को स्वतन्त्र कर सकती हैं क्योंकि यह सम्बन्ध नैसर्गिक नहीं है।<sup>7</sup> परिणाम यह निकला कि शारीरिक सम्बन्धों के द्वारा जो पृथक्-पृथक् व्यवित्तत्व निर्मित होता है वह अनादिकाल से न होने के कारण नित्य नहीं है। जब उक्त सम्बन्धों का उच्छेद हो जाता है तो आत्मा ब्रह्म के स्वरूप को प्राप्त कर लेती है तथा अपने यथार्थ स्वरूप को व्यक्त करती है। इसमें कोई नया विकास नहीं होता।<sup>8</sup>

मोक्ष की अवस्था में आत्माओं में केवल दो अंशों को छोड़कर, सर्वोपरि ब्रह्म की अन्य सब पूर्णताएँ विद्यमान रहती हैं। वे आकार में अणु-प्रमाण हैं जब कि सर्वश्रेष्ठ

1 1-1, 11

2 विष्णुसूक्त, 2 14, 27।

3 ब्रह्मणा भाव न तु स्वल्पैक्यम् (1-1, 1)।

4 परिपूर्णपद्मब्रह्मानुभवम्। तुलना कीजिए, "सर्वदेश सर्वकाल सर्वविधैश्वरीशुभ, नदेष्व-रुर्नर्द, अनन्तममलान, विग्रहं युष विभूति चैष्टितममलील योमम्, कुरदापल निरतिशयभोग्य माक, विपयिकारित्तु कोण्डीरकुम्" (रहस्यवयसार, 22)।

5 ब्रह्मणमूत्र पर रामानुजभाष्य, 4 : 4, 22।

6 श्रुतप्रकाशिका, 1 1, 1।

7 कर्मन्पञ्चानमूल. न न्वल्पवृत्त. (1 : 1, 1)।

8 4. 4, 1।



आत्मा विम्व सर्वव्यापी है। अणु आकार की होने पर भी आत्मा अनेकविध शरीरो में प्रवेश कर सकती है और प्रभु के रचे हुए भिन्न-भिन्न जगतों का अनुभव कर सकती है।<sup>1</sup> किन्तु अणु की सृजनात्मक गतिविधियों के ऊपर इसका कोई बश नहीं है क्योंकि वह केवल ब्रह्म की ही विशेष शक्ति है।<sup>2</sup>

ईश्वर को नगरी में अनेक आत्माएँ विद्यमान हैं जिनमें केवल-मात्र एक दूसरे की पुनरावृत्ति ही नहीं होती। वे जो आकृतियाँ धारण करती हैं वे विद्युत् सत्त्व के कारण हैं। उसी विद्युत् सत्त्व की सहायता से मुक्तात्माएँ अपने विचारों तथा इच्छाओं को एक आकार देती हैं। नाटक के अन्त में—यदि इस प्रकार की कल्पना की जा सके—प्रत्येक जीवात्मा पूर्णता प्राप्त कर चुकी होगी किन्तु तो भी वह निरपेक्ष ब्रह्म की आश्रित ही समझी जाएगी। वह निरपेक्ष ब्रह्म जो केवल एक ही आत्मा है, अपने अन्तर्हित सत्त्व के कारण आत्माओं की परस्पर सम्बद्ध इकाई बन जाता है किन्तु उससे उसमें किसी प्रकार की ग्यूनता नहीं आती। इसकी अपने चारों ओर एक सामाजिक स्थिति है। आत्माओं के प्रत्येक समाज का लक्ष्य अपने किसी निहित स्वार्थ की ओर नहीं होता वरन् सार्वभौम तथा सर्वव्यापी सत्ता की ओर ही होता है।

विशिष्टाद्वैत दर्शन में मुक्तात्माओं के दो पृथक् वर्ग किए गए हैं : एक वे हैं जो इस लोक में ईश्वर की सेवा के लिए वृत्तसंकल्प हैं और इसलिए दिव्य लोक में भी वे यही कार्य करते हैं; दूसरे वे 'केवलिन' हैं जो अर्ग्यों से सर्वथा पृथक् हैं, क्योंकि उन्होंने अपनी आत्मा के यथायं स्वरूप के ऊपर निरन्तर ध्यान देकर अपना लक्ष्य प्राप्त कर लिया है।

उस दिव्य लोक का चित्र, जहाँ पर मुक्तात्माओं का निवास है, प्रायः दिए गए विवरण से अधिक भिन्न नहीं है।<sup>3</sup> स्वर्ग की उस कल्पना से जो सर्वसाधारण में प्रचलित है, केवल बेश, रीति-रिवाज तथा प्राकृतिक दृश्य सम्बन्धी व्योरे में कुछ भेद है। वहाँ जीवनप्रद स्वच्छ जल की नदियाँ हैं, सुस्वादु फलों से लदे वृक्ष हैं, शीतल मन्द-मन्द वायु बहती है, और स्वर्गवासियों को प्रसन्न बनाए रखने के लिए स्वर्ण रंग का सूर्य का प्रकाश है। उन्नत आनन्दमय क्षेत्र में वे प्रसन्नता-लाभ करते हैं तथा उत्तम-उत्तम भोजन ग्रहण करते हैं, दिव्य संगीत का आनन्द उठाते हैं, तथा समय-समय पर दार्शनिक विचारों का आदान-प्रदान करते हैं। किन्तु स्वर्ग का इस प्रकार का दृश्य ब्रह्म-साक्षात्कार करने वाले योगी को सन्तोष प्रदान नहीं करता जो फिर एक बार एक विदोष प्रकार की प्रकृति में अपने को एक प्रकार के बन्दीगृह में अवरुद्ध अकेला पाकर उससे छूटने की पुकार करता है। वह व्यक्तिगत जीवन की मर्यादाओं को तोड़कर अपने को विद्वात्मा के सात्त्विक जीवन के अन्दर विलीन कर देने के लिए छटपटता है। अपनी मोक्ष-सम्बन्धी कल्पना में रामानुज ब्रह्मसाक्षात्कारी योगियों को सन्तुष्ट नहीं कर सकते, जिनकी सर्वत्रेष्ठ यथायं सत्ता के साथ तादात्म्य प्राप्त कर लेने की बुभुक्षा वैसी ही बनी रहती है। उनकी दृष्टि में ऐहलौकिक अनुभव के आधार पर निर्माण की गई व्यवस्था में, भले ही उसे कितना भी आदर्श का रूप क्यों दिया हो, एक ऐसे स्वर्ग की कल्पना सांसारिक अनुभव से कुछ भी भिन्न नहीं है। यद्यपि आत्मा ईश्वर को और केवल ईश्वर को ही देखती है और उसकी उपस्थिति में वही चली जाती है तो भी वह अपने व्यक्तित्व को

1. 4 : 4, 13—15 ;

2. 4 : 4, 17 ;

3. नारदपञ्चरात्र, 6 ।

स्थिर रखती है, और अपना पृथक् अस्तित्व रखते हुए वह दर्शन का विषय नहीं बन सकती। अपनेपन को त्याग कर ईश्वर में विलीन हो जाने की ओर कुछ उपनिषदों के ऋषियों का झुकाव रहा है तथा यूनान के प्राचीन आरफियस गायक का भ्रातृसह, कुछ ईसाई तथा सूफी-सम्प्रदाय के ईश्वर-साक्षात्कारियों का भी झुकाव इस ओर रहा है। वे केवल अपने शरीरों से ही छुटकारा पाने में प्रयत्नशील न रहे अपितु अपने व्यक्तित्व को भी छोड़कर अपनी आत्मा को ईश्वर में विलीन कर देने के लिए प्रयत्न करते रहे। किंतु इस प्रकार की कोई साक्षी उपलब्ध नहीं होती कि किसी ब्रह्मसाक्षात्कारी ने अपना लक्ष्य प्राप्त कर लिया हो। रामानुज का कहना है कि वस्तुस्थिति के विचार से इस प्रकार की ब्रह्मलीनता की साक्षी मिलना असम्भव है। वह व्यक्ति जिसने ईश्वरत्व प्राप्त कर लिया, वापस लौटकर हमें अपना अनुभव तो बताएगा नहीं, और जो व्यक्ति ऐसी बातें करेगा, उसने ईश्वरत्व प्राप्त नहीं किया होगा।

### 17. सामान्य मूल्यांकन

जहां शंकर के दार्शनिक सिद्धान्त के प्रति उन उच्च कोटि के मस्तिष्कों के लिए कुछ आकर्षण हो सकता है जो समस्याओं के भावुकतापूर्ण समाधानों से चौंकते हैं और सकल्पशक्ति के दमन में ऐसी आन्तरिक तृप्ति को खोजते हैं जो उन्हें इस योग्य बना दे कि वे एक स्थितप्रज्ञ आत्मसंयमी की भांति शान्त भाव से अपने ऊपर आ पड़ने वाली अत्यधिक विकट परिस्थितियों को भी सहन कर सकें, तो भी शंकर स्वीकार कर लेते हैं कि लाखों मनुष्य ऐसे ईश्वर के लिए तृप्ति हैं कि जिसके अन्दर हृदय अर्थात् दया का भाव हो। रामानुज का मत सत्य के उच्चतम उद्गार को प्रकट करता है यद्यपि शंकर का कहना यह है कि यथार्थ सत्ता हमारे विचार की परिधि से महान् तथा गुरुतर है। रामानुज तर्क करते हैं कि हमें यह कल्पना न कर लेनी चाहिए कि धर्म के द्वारा जिमकी प्राप्ति होती है वह उच्चतम सत्ता नहीं है।<sup>1</sup> रामानुज जिस प्रकार के ईश्वरवाद का समर्थन करते हैं उस प्रकार का ईश्वरवाद शंकर को भी जीवन तथा धर्म के क्षेत्र में मान्य है। यह हिन्दू धर्म का विश्वास है चाहे वह वैष्णव, स्मार्त, शैव अथवा शाक्त मत के रूप में हो। यह आश्चर्य का विषय है कि पश्चिमी विचारक तथा समालोचक इस प्रकट सत्य को दृष्टि से ओझल करके समस्त हिन्दू धर्म को एक अव्यावहारिक भाव-प्रधान एकेश्वर-वाद बताकर संसार के समस्त अन्यथा रूप में रखने का आग्रह करते रहे।<sup>2</sup> यह ठीक है कि रामानुज द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्त किसी भी प्रकार से ईश्वरवाद के अन्य रूपों में हीनतर नहीं है तो भी आस्तिकवाद के दृष्टिकोण से जो समस्याएँ स्वभावतः उत्पन्न होती हैं, उनसे अछूता वह भी नहीं है।

विशेष्य और विशेषण के परस्पर सम्बन्ध की कल्पना द्वारा अथवा द्रव्य और गुण के पारस्परिक सम्बन्ध की कल्पना द्वारा रामानुज केवल एक ही तत्त्व के अस्तित्व

1 तुलना कीजिए, ब्रह्मणे "वह मनुष्य जो घामिक चेतना से अधिक ठोस यथार्थता की मांग करता है, यह नहीं जानता कि वह क्या चाहता है।"

2 हीगल लिखता है "पूर्वीय धर्मों में पहली मांग यह है कि एक और अद्वितीय पदार्थ ही सत्य है और जीवात्मा तब तक न तो अपने अन्दर और न अपने से बाहर किसी सत्य परमात्मा को प्राप्त कर सकता है, जब तब वह अपने को स्वतः उस स्वतन्त्र और स्वप्नयोजनीय पदार्थ के विरोध में मानता है। उसे परमार्थ की प्राप्ति उस पदार्थ के तादात्म्य के द्वारा ही हो सकती है, जिसमें उसके तत्त्व तथा जातृत्व का विलय हो जाता है और वह स्वयं अचेतनावस्था में विलीन हो जाता है।"

की यथार्थता को स्थापना करने का प्रयत्न करते हैं<sup>1</sup> तथा अन्य तत्त्वों को भी उसी एक में समाविष्ट करते हैं। ब्रह्म के सत्, चित् तथा आनन्दरूपी गुणों के साथ के सम्बन्ध को लेकर रामानुज तर्क उपस्थित करते हैं कि उक्त गुणों का एकत्व अपने-आप में निरपेक्ष एकत्व न होकर उनके अन्तर्निहित समवाय सम्बन्ध का एकत्व है जिसमें द्रव्य तथा गुण का भेद भी विद्यमान है, तथा स्वयं गुणों के अपने अन्दर भी भेद विद्यमान है। ईश्वर समान रूप से मक्का आधारभूत अधिष्ठान है जिसमें अनन्त गुण समवाय सम्बन्ध से रहते हैं। यदि रामानुज परम यथार्थ सत्ता को ब्रह्म निकासने में समर्थ तार्किक परिणाम को स्वीकार करते हैं, तो उन्हें इसी परिणाम पर अगत्या पहुंचना होता है। समस्त निर्णय उद्देश्य तथा विषय अथवा द्रव्य तथा गुण का सदलेपण मात्र है। किन्तु समस्त निरपेक्षतात्मक घोषणाएं सान्त प्रमेय पदार्थों के विषय में ही प्रतिपादन करती हैं जिनका एकत्व समवाय सम्बन्ध का अतिक्रमण नहीं करता। और सान्त पदार्थों के ज्ञान में हमें निरपेक्ष एकत्व नहीं मिलता। उस यथार्थ सत्ता तक पहुंचने के लिए, अर्थात् उद्देश्य और विषय निरपेक्ष है, हमें परिवर्तनशील तथा सान्त पदार्थों से युक्त जगत् से ऊपर उठने के लिए बाध्य होना पड़ता है। और इन प्रकार की यथार्थ सत्ता की कल्पना ही समस्त तर्क-सम्मत कार्य-पद्धति का आधार है। एक तार्किक निर्णय में हम यथार्थ सत्ता के पूर्ण स्वरूप को निर्देशों की शृंखला के द्वारा प्रतिपादित करने का पूरा प्रयत्न करते हैं। किन्तु भावात्मक वस्तुओं की एक लड़ी ही मूल्यवान् यथार्थसत्ता का तब तक ठीक-ठीक प्रतिपादन नहीं कर सकती, जब तक कि हम यह भी स्वीकार न करें कि परम (निरपेक्ष) यथार्थ सत्ता विचार में भी आ सकती है। यही निरपेक्ष निर्णोत सिद्धान्त प्रारम्भ से हमारे अस्तित्व में उपस्थित रहता है कि वह सत्ता तथा विचार एक है।

इस तथ्य से अधिक कि सत्, चित् और आनन्द-स्वरूप निरपेक्ष तत्त्व एक यथार्थ सत्ता है जिसके अन्दर उक्त सब भेदक गुण निहित हैं, रामानुज हमें यह नहीं बतलाते कि ठीक-ठीक परिमाण में उक्त गुण उस निरपेक्ष सत्ता के अन्दर अंगामी-भाव से सम्बद्ध पाए जाते हैं।

द्रव्य और गुणों<sup>2</sup> में ब्रह्म तथा जगत् में एक प्रकार का अभेद सम्बन्ध है, समवाय सम्बन्ध नहीं, क्योंकि समवाय सम्बन्ध एक अन्तर्निहित भेद का शोक्तक है।

क्या आत्माओं तथा जगत् का भी ब्रह्म के साथ ऐक्यभाव है? और यदि ऐसा है तो किन अर्थों में? विशेषणों अथवा गुणों की निर्भरता नित्य है और उसके वास्तविक स्वरूप से सम्बद्ध है।<sup>3</sup> यह जगत् केवल मात्र विशेषण ही नहीं है वरन् सर्वोपरि ब्रह्म के स्वरूप से भी इतका सम्बन्ध है। यह यथार्थ सत्ता के आन्तरिक निर्णय का व्यक्त रूप है। जीवात्माओं के विषय में इस कथन की, कि वे ब्रह्म के साथ-साथ ही नित्य हैं, एक सीमा है। ब्रह्म की अनन्तता इसके निर्माणकर्ता अवयवों की निरुपाधिक अनन्तता से मंयुक्त है। यदि ब्रह्म और आत्मा दोनों एक साथ नित्य काल से अवस्थित हैं तो उनके मध्य क्या सम्बन्ध है? उनके मध्य नित्य सम्बन्ध, चाहे अनिवार्य हो और चाहे आकस्मिक, एक प्रकार का ऐसा रहस्य होगा जिसकी व्याख्या न हो सकेगी। ब्रह्म की आत्मा उसकी पैह

1 ग्यापसिद्धात्रम, पृष्ठ 96

2 द्रव्य और गुणों के सम्बन्ध का भाव असन्तोषप्रद है; यदि दोनों सपरुप हैं तो भेद का कुछ अर्थ नहीं; और यदि दोनों परस्पर भिन्न हैं तब सम्बन्ध केवल बाह्यभाव है। यदि दोनों आन्तरिक रूप में समवाय सम्बन्ध से सम्बद्ध हैं तो यह सम्बन्ध अपने-आप में दोनों वर्तों से सम्बद्ध है, इत्यादि-इत्यादि जिसका कोई अन्त नहीं।

3 स्वरूपानुबन्धित्वेन नियतत्वात् (2 : 4, 14)।

से भिन्न है और हम उसे निरुपाधिक आत्मा कह सकते हैं।

रामानुज की योजना में अनुभूत ज्ञान के सीमित केन्द्र ईश्वर के जीवन में गतियों के रूप में परिणत हो गए प्रतीत होते हैं। यदि परमतत्त्व एक निर्दोष व्यक्तित्व है जिसमें समस्त आत्माएँ तथा जगत् भी सम्मिलित है तो यह जानना कठिन है कि सीमित शक्ति वाली आत्माएँ अपनी-अपनी चेतनाओं के साथ विशिष्ट अर्थों एवं मूल्यों सहित किस प्रकार स्थिर रहती हैं। एक आत्मा दूसरी आत्मा का भाग नहीं हो सकती। रामानुज का ब्रह्म केवल सर्वोपरि आत्मा न होकर अनादि-अनन्त आत्माओं का एक नित्यस्थायी समाज है। ईश्वर किस प्रकार उसी परम भाव से जीवात्मा को अपने अन्दर तथा बाहर धारण कर सकता है? हम उस ईश्वर तथा निम्नतम श्रेणी की आत्माओं में जो अपने अस्तित्व को उसी से प्राप्त करती हैं, भेद कर सकते हैं क्योंकि परमतत्त्व उस समस्त प्राणिजगत् को, जिसके विषय में हम सोच सकते हैं, अपने अन्दर समाविष्ट किए हुए हैं। ईश्वर, आत्माएँ तथा प्रकृति परमतत्त्व हैं, केवल ईश्वर ही नहीं। तो भी रामानुज केवल ईश्वर को ही परमतत्त्व मानते हैं जिसके अतिरिक्त और जिसके परे और कुछ नहीं है जब वे अपने दर्शन के एकेश्वरवादी रूप के ऊपर बल देते हैं तो यह प्रतिपादन करते हैं कि सर्वोपरि यथार्थ सत्ता के अन्दर आत्मचेतना तथा प्रकृति और आत्माएँ उस श्रेष्ठतम आत्मा के जीवन में केवल क्षणमात्र हैं। जब उन्हें जीवात्मा के स्वातन्त्र्य को अक्षुण्ण बनाए रखने की चिन्ता होती है तो वे इस प्रकार तर्क करते हैं कि समस्त जीवात्मा चेतनता के केन्द्र है और ज्ञानवान् प्रमाता है जिनमें आत्मचेतना विद्यमान है यद्यपि उनके आत्मत्व का उद्गमस्थान ईश्वर ही है।

आत्माओं तथा प्रकृति से युक्त इस विश्व ब्रह्माण्ड का उपादान तथा निमित्त कारण ब्रह्म है। परिवर्तनों का सम्बन्ध ईश्वर की देह से है किन्तु देही आत्मा निर्विकार रहती है।<sup>1</sup> "उस उच्चतम आत्मा से भिन्न प्रत्येक पदार्थ चेतन हो अथवा जड़, उसकी देह है किन्तु केवल आत्मा ही एकमात्र निरुपाधिक शरीरधारी आत्मा है।"<sup>2</sup> ईश्वर की देह उपादान कारण है और आरम्भ नैमित्तिक कारण है, और इस प्रकार हम कह सकते हैं कि ईश्वर इस जगत् का उपादान तथा नैमित्तिक दोनों ही प्रकार का कारण है। इस भेद को स्वीकार करना ही चाहिए क्योंकि रामानुज का विश्वास है देह के परिवर्तन ईश्वर की आत्मा पर अपना कोई असर नहीं रखते, ठीक वैसे ही जैसे कि जीव के देह-परिवर्तन का जीव के सारतत्त्व पर कोई असर नहीं पड़ता। तो फिर ईश्वर का वह सारतत्त्व कौन-सा है जो निर्विकार बना रहता है। क्या सूक्ष्म अवस्था में जैसे कि प्रलय में, अथवा स्थूल अवस्था में जैसे कि सृष्टि में, अथवा एक जीवधारी की अवस्था में, यद्यपि अपूर्ण अवस्था में नहीं, जैसे कि मोक्ष की अवस्था में, ईश्वर का सारतत्त्व जगत् के सारतत्त्व से भिन्न है? ईश्वर की नित्य विभूति से भी इसे पृथक् करना आवश्यक है। यदि हम सत्, चित्त तथा आनन्द रूपी गुणों को पृथक् कर दें तो परमसत्ता के स्वरूप को समझना कठिन होगा; क्योंकि अन्ततोगत्वा यही तो एकमात्र गुण हैं। तो भी यदि उक्त गुण ही ईश्वर के वास्तविक स्वरूप का निर्माण करते हैं तो उनके अन्दर परिवर्तन की प्रक्रिया भी उसके स्वरूप पर प्रभाव रखेगी। क्या इस सबका यह अर्थ नहीं होता कि ईश्वर निरपेक्ष यथार्थता नहीं है किन्तु स्वयं भी निर्माण की अवस्था में है? अन्त में जाकर इस प्रकार का भेद भी, कि ईश्वर की आत्मा निमित्त कारण और उसकी देह उपादान कारण है,

1 तत्त्वमुक्ताकलाप, 3 : 25।

2 स्वय्यतिरिक्त चेतनाचेतनवस्तुजात स्वशरीरम् इति, स एव निरुपाधिक शरीर आत्मा (1.1, 13)।

ठहर नहीं सकता। यह नहीं हो सकता कि एक मुर्गी के आधे भाग को तो हम पकाने के लिए ले लें और शेष आधे भाग को अण्डे देने के लिए छोड़ दें।<sup>1</sup>

समस्त एकेश्वरवाद के समक्ष सान्त का अनन्त के साथ सम्बन्ध एक समस्या है। सान्त यथार्थ सत्ताओं की व्यवस्था स्वयं में अनन्त नहीं हो सकती। सान्त के ऊपर भी कुछ होना चाहिए। रामानुज जगत् के समस्त रूपों को विचार तथा प्रकृति के दो विभागों के अन्तर्गत समाविष्ट करते हैं। और उनका कहना है कि दोनों एक-दूसरे के प्रति सर्वथा अनुकूल हैं और इस प्रकार इस परिणाम पर पहुँचते हैं कि ईश्वर ही समस्त जगत् की प्रक्रिया का मचालन करता है। तर्कशास्त्र इसको प्रस्तुत करता है, धार्मिक चेतना हमका समर्थन करती है और इस प्रकार हममें से अधिकांश इसे स्वीकार करते हैं। किन्तु यह समस्या का समाधान नहीं है। यह कहा जा सकता है कि समस्त व्याख्या यथार्थता के अन्दर है और उसकी व्याख्या नहीं है। हम यह कभी नहीं कह सकते कि यथार्थ सत्ता जैसी है, वैसी क्यों है। किन्तु यथार्थ सत्ता के अन्दर भी सम्बन्धों का निर्णय तर्क के द्वारा नहीं होता। सान्त यदि विचार तथा प्रकृति के साथ समीकृत है तो इस प्रकार के परस्पर-विरोधी अंग उन्हीं एक यथार्थता के नहीं हो सकते। या तो सम्पूर्ण इकाई के एकत्व में अथवा गुणों के भेदों में परिवर्तन करने की आवश्यकता है। रामानुज ने किया यह कि उन्होंने दोनों को एक परम सत्ता के अन्दर संयुक्त कर दिया जो एक स्पूल ऐंग्रिक पूर्ण इकाई है जिसके सब भाग तथा अंश एक सर्वश्रेष्ठ तत्त्व के अन्दर तथा उसके द्वारा स्थित हैं, और जो स्वयं शरीर रूप से उनके अन्दर अवस्थित है। शकर के सिद्धान्त के विरुद्ध आपत्ति यह है कि वे निरपेक्ष परम सत्ता को इतनी ऊँचाई पर पहुँचा देते हैं कि नीचे के ननुष्य समाज तक पहुँचने के लिए कोई मार्ग नहीं रहता। रामानुज का आशय हमारे समक्ष एक अधिक सन्तोषजनक एकत्व रखने का है जो न तो सरूप्य है और न ही अवयवों का पुञ्ज है, वरन् समस्त भेदों तथा सम्बन्धों को समाविष्ट किए हुए है। प्रश्न उठ सकता है कि इस प्रकार का एक निरपेक्ष जीवन केवलनाम निरंकुश कल्पना है जिसको प्रमाणित नहीं किया जा सकता। हम शब्दों को जोड़कर एक व्यक्ति-संगत कथन अवश्य कर सकते हैं किन्तु तदनुकूल कोई यथार्थ सत्ता है भी, यह सरायास्पद है। यदि निरपेक्ष सत्ता को अतीन्द्रिय तथा निर्विकार रूप में कल्पना की जाए तब यह समस्या उपस्थित होती है कि इस प्रकार का निरपेक्ष, जिसका कोई इतिहास नहीं मिलता, कैसे काल की प्रक्रिया तथा जगत् के विकास को अपने अन्दर निहित रखता है? इसलिए जब तक रामानुज निरपेक्ष सत्ता की निर्विकार पूर्णता की सन्तोषजनक व्याख्या नहीं कर देते और उसके स्थान में निरन्तर परिवर्तित होती हुई प्रक्रिया को नहीं रखते जो एक प्रगतिशील पूर्णता है तब तक वे हमारे समक्ष इसकी कोई भी सन्तोषजनक व्याख्या नहीं प्रस्तुत कर सकते कि निरपेक्ष की आत्मा का उसकी देह के साथ क्या सम्बन्ध है।

और फिर प्रकृति का संघटन तथा आत्माओं का क्षेत्र किस प्रकार एकत्व में संयुक्त है? जगत् की एकता को तथा व्यक्तियों के परस्पर भेद को सुरक्षित रखने का प्रयत्न करना ठीक है किन्तु यदि हमारे दुःख तथा संघर्ष, पाप और भ्रष्टियाँ निरपेक्ष के आन्तरिक भाग हैं और उस देवीय भस्तिष्क में उसकी प्रशान्त तथा मंगलदायक चेतना के स्पष्ट घटकों के रूप में अनादि काल से उपस्थित हैं, तो क्या आत्माएं ईश्वर के भस्तिष्क में केवल निश्चित तथा स्थायी तत्त्व नहीं हैं? दूसरी ओर यदि हम पृथक्-पृथक् व्यक्ति हैं तो ईश्वर भी हमसे पृथक् अवश्य होगा। केवलमात्र इस तथ्य के कारण कि

हम सबका जीवन एक समान है, व्यक्तित्व में न्यूनता नहीं आती।<sup>1</sup> रामानुज आत्मा तथा शरीर के दृष्टान्त का प्रयोग यह सगत करने के लिए करते हैं कि शरीर अपने अन्दर अवस्थित आत्मा के विना नहीं रह सकता। जब आत्मा चली जाती है तो शरीर नष्ट हो जाता है। इसके अतिरिक्त शरीर का अस्तित्व केवलमात्र आत्मा को सुख व दुःख का अनुभव कराने के लिए है। शरीर का लक्ष्य आत्मा है किन्तु यदि इस दृष्टान्त के ऊपर अधिक बल दिया जाए तो इसका अर्थ यह होगा कि ईश्वर ही सब कुछ है तथा आत्माएँ और शरीर केवल ईश्वर की प्रसन्नता के साधन मात्र हैं। हीमल के समान, कुछ विचारकों का द्रव्यवाचक सर्वव्यापी एक ऐसा शब्द है जो समस्या का समाधान तो नहीं करता किन्तु उसे फिर से दोहरा देता है। उनकी दृष्टि में दर्शन ज्ञान एक सम्पूर्ण इकाई में निरपेक्ष की नित्यपूर्णता तथा जगत् की अनन्त प्रक्रिया को परस्पर सम्बन्धित कर देता है।

रामानुज को जीवात्माओं की स्थायी तथा स्वतन्त्र यथार्थता को सुरक्षित-स्थिर रखने की चिन्ता है और इसलिए वे बलपूर्वक ऐसे मत का विरोध करते हैं, जो व्यक्तित्व का केवल एक भ्रामक प्रतीतिमात्र के रूप में निदर्शन करता है। एक ही यथार्थ सत्ता के अन्दर जिसे हम निरपेक्ष कह सकते हैं ईश्वर, जीवात्मा तथा जड़ प्रकृति में परस्पर भेद किया गया है।<sup>2</sup> जीवात्मा सर्वोपरि शक्ति है क्योंकि सब पदार्थ ईश्वर की देह का निर्माण करते हैं।<sup>3</sup> रामानुज जिसे जीवात्मा मान लेते हैं वह आनुभविक अह है जो एक सान्त सत्ता है और जिसके पूर्व तथा पश्चात् दोनों हैं। ऐसा आग्रहपूर्वक कथन करना कि समस्त ज्ञान के अन्दर ज्ञाता (प्रमाता) तथा ज्ञेय (प्रमेय विषय) का भेद समाविष्ट रहता है अधिक सगत न होगा। क्योंकि यह भेद सापेक्ष है। देखने की क्रिया में दर्शनीय स्थान को हम दृष्टि का विषय तथा आख को द्रष्टा अथवा ज्ञाता मानकर दोनों में भेद करते हैं। इसी प्रकार चेतनायुक्त अनुभव में हम इस चेतना के विषय को इसकी आकृति से पृथक् करके चेतना को ज्ञाता तथा उसके विषय को ज्ञेय पदार्थ कहते हैं, यद्यपि वस्तुतः ये दोनों उस एक ही जगत् के साथ सम्बद्ध हैं। जिसे रामानुज ज्ञाता (प्रमाता) कहते हैं वह यथार्थ में ज्ञाता के रूप में विचार में नहीं आता किन्तु ऐसा ज्ञाता है जो अपने आप में इस जगत् के अनुभव में आने वाले अनेक विषयों में से एक है।<sup>4</sup>

रामानुज का कहना है कि शरीर-सम्बन्धी परिवर्तनों से आत्मा में कोई विकार नहीं आता।<sup>5</sup> यह स्वभावतः निर्मल और निर्विकार है। भौतिकता की कृष्णवर्ण छायाएँ केवलमात्र इसकी उज्ज्वलता को आवृत करती हैं किन्तु इसके उक्त गुण का नाश नहीं करती। भौतिक रूप केवल आकस्मिक है जिसे दूर किया जा सकता है। यह भौतिक रूप

1 ब्रह्मले कहता है कि "यदि हम व्यक्ति रूप मनुष्यों, तुम्हें और अपने को यथार्थ मान लें और इनमें से प्रत्येक अपने अधिकार में है तो ईश्वर के लिए यह कहना कि वह धार्मिक चेतना में यथार्थ है, निरर्थक है" (ट्रुथ एण्ड रियलिटी' पृष्ठ, 434 35)।

2 इसके साथ रैशदल के मत की तुलना कीजिए ('थियरी ऑफ गुड एण्ड ईविल,' चण्ड 2, पृष्ठ 238 और आगे)।

3 सर्वात्मत्वात् प्रत्यगात्मनोऽप्यात्मा परमात्मा।

4 तुलना कीजिए, बेंटाइल "यदि फिर हम मन की अतीन्द्रिय क्रिया के तत्त्व को जान लें तो हम इसे दर्शक और दृश्य के रूप में प्रस्तुत नहीं करेंगे, अर्थात् मन ज्ञान का विषय और ज्ञाता एक वास्तविक दर्शक। जब चेतना भी चेतना वा विषय है तो वह चेतना नहीं रहती। नहीं अर्थात् यह ज्ञाता नहीं अपितु ज्ञेय पदार्थ है वह भी नहीं है, प्रत्युत अन्तर्है।" ('थियरी ऑफ माइंड ऐंड फ्योर ऐन्ट,' अग्रजी-अनुवाद, पृष्ठ 6)।

5 स्वयंरीरगतवालत्वयुक्तवस्थविरत्वाद्यो धर्मा जीव न स्पृशन्ति (1 : 1, 13)।

पाप की उपज है किन्तु निर्मल आत्मा पाप नहीं कर सकती। इस प्रकार पाप बिना शरीरधारी आत्मा के सम्भव नहीं हो सकता और बिना पाप के शरीरधारी जीवात्मा नहीं हो सकता। अन्य हिन्दू विचारकों के अनुसार, रामानुज भी अनादि संसार की कल्पना द्वारा इस कठिनाई से छुटकारा पा लेते हैं। किन्तु इसमें आत्मा की विशुद्ध धार्मिकता आ जाती है। पाप तथा दण्ड दोनों ही का सम्बन्ध पदार्थ विषयक श्रृंखला से है और उस विशुद्ध ज्ञाता का इससे कोई मतलब नहीं जो पाप नहीं कर सकता; किन्तु यदि आत्मा पाप कर सकती है तो इसका अर्थ यह हुआ कि इसका सम्बन्ध प्रकृति के साथ पहले से ही है और यह विशुद्ध आत्मा न होकर ससारी अहं है। यदि यह कहा जाता है कि विश्व रूप श्रृंखला अनादि है तो हमारे पास विशुद्ध आत्मा एक ओर है और दूसरी ओर ज्ञेय विषय है और दोनों ही निरपेक्ष अस्तित्व रखते हैं क्योंकि अपने से अतिरिक्त उनकी कोई व्याख्या हमें नहीं मिलती। आत्मा अपने-आप में निर्मल है, शरीर इससे चिपका रहता है। यह किम प्रकार होता है ?

आत्मा का ज्ञान के साथ क्या सम्बन्ध है ? ये परस्पर भिन्न हैं या एक हैं ? यदि भिन्न हैं तो शरीर में किसी स्थान विशेष पर सुख अथवा दुःख का अनुभव ज्ञान को होगा, आत्मा को नहीं और इस प्रकार आत्मा को सुख-दुःख का अनुभव न हो सकेगा। हम यह नहीं कह सकते कि ज्ञान आत्मा का व्यापार है, क्योंकि तब इसकी उत्पत्ति माननी पड़ेगी। किन्तु रामानुज के मन में ज्ञान नित्य तथा स्वतंत्र है किन्तु उत्पन्न वस्तु नहीं है। यदि आत्मा और ज्ञान एक है तब आत्मा भी विस्तार तथा सकोच के अधीन हो जाएगी। किन्तु आणविक आत्मा न फैलती है न सिकुड़ती है। आत्मा, जो स्वयं चेतनता से बनी हुई है,<sup>1</sup> और ज्ञान का सम्बन्ध स्पष्ट रूप में नहीं समझा जा सकता। आत्मा चेतनता से भोत-भोत है और चेतनता इसका गुण भी है।<sup>2</sup> "ज्ञान जानने वाले प्रमाता (ज्ञाता) से भिन्न है जिसका यह गुण है जिस प्रकार गन्ध, जो पृथ्वी का गुण है, पृथ्वी से भिन्न है।"<sup>3</sup> किन्तु रामानुज स्वीकार करते हैं कि प्रगाढ निद्रा में चेतना रहती है यद्यपि यह विषयरूप पदार्थों से सम्बद्ध नहीं रहती।<sup>4</sup> आत्मा का स्वरूप ज्ञान इतना नहीं है जितना कि विशुद्ध चेतनता है जो बराबर विषयों से सम्बन्ध रखती है।

जीव का सम्बन्ध जो ब्रह्म के साथ है उसमें भी कठिन समस्याएं उपस्थित होती हैं। रामानुज का कहना है : सर्वश्रेष्ठ ब्रह्म ने अनेक होने का निश्चय किया। उसके पश्चात् उसने सारे जगत् का आविर्भाव किया जिसमें अग्नि, जल आदि समवेत थे, और इस प्रकार आविर्भूत जगत् में चेतन जीव वर्ग के समस्त पुंज को प्रविष्ट करके उनके अन्दर भिन्न-भिन्न दैवीय तथा मानवीय आदि शरीरों का जो प्रत्येक जीवात्मा के गुणावगुण के अनुरूप हो, निर्माण किया और अन्त में अपनी इच्छा के अनुसार उक्त आत्माओं के अन्दर प्रविष्ट होकर, जिससे कि उनका जीवान्तरात्मा बन सके, उक्त सब पुञ्जों में नाम व रूप का विकास किया, अर्थात् प्रत्येक पुञ्ज को एक सारवान् रूप दे दिया जिससे कि उसे किसी एक विशेष शब्द के द्वारा प्रकट किया जा सके।<sup>5</sup> इस प्रकार जीव सम्पूर्ण यथार्थता का एक प्रतिबिम्ब है। प्रत्येक जीव में (1) अन्तर्यामी ब्रह्म, अर्थात् वह प्रकाश जो प्रत्येक जीवित सत्ता को प्रकाश देता है, (2) आत्मा जो विश्व का ज्ञाता

1 विज्ञानमयो हि जीवो न बुद्धिभावम् (1 : 1, 13)।

2 2 : 3, 29।

3 2 : 3, 27।

4 ज्ञानस्य विषयगोचरत्वं जागर्यादापबलम्यते (2 : 3, 31)।

5 1 : 1, 13।

है, और (3) जड़ साधन, जिनके द्वारा आत्मा कर्म करता है, ये सब विद्यमान रहते हैं। प्रत्येक जीवात्मा एकत्व के अन्दर त्रैत प्रतीत होता है, पंसे ही जैसे कि ब्रह्म है।<sup>1</sup> ब्रह्म मूल वस्तु है और जीवात्मा उसका प्रतिरूप है क्योंकि प्रत्येक जीवात्मा ईश्वर की सर्वश्रेष्ठ पूर्णता की सान्त तथा भौतिक रूपरेखाओं को धारण किए हुए है। इसके अतिरिक्त, जब आत्मा शरीर का परित्याग करके मोक्ष की अवस्था में प्रविष्ट होती है तो यह जीवन की विबुद्ध विषयवस्तु रूप हो गई प्रतीत होती है। इसका ईश्वर से सम्बन्ध विच्छेद नहीं होता क्योंकि दैवीय जीवन की धाराएँ इसके अन्दर होकर प्रवाहित होती हैं। क्या इन जीवात्माओं का परस्पर एक दूसरे पर अतिस्त्रादन तो नहीं होता? यदि नहीं तो वह क्या वस्तु है जिससे इनमें परस्पर यह लक्षित होता है? क्या वे अपने तात्त्विक रूप में द्रव्य है या बल निरपेक्षता के अन्दर गुणमान है? रामानुज का दृढ़ मत है कि इनमें से प्रत्येक आत्मा में प्रधानता है और ऐसे अनुभव है जिनके द्वारा यह एक एकत्व का संगठन करती हैं किन्तु एतत्सम्बन्धी तर्क कुछ निवस प्रतीत होता है।

जीवात्मा के सम्बन्ध में रामानुज का जो विचार है वह हमें द्रव्य सम्बन्धी पाण्डित्य प्रदर्शक कल्पना का धरण कराता है जिसके ऊपर काष्ठ ने अपने 'रेपयुटेजान ऑफ रैशनल साइकोलॉजी' नामक ग्रन्थ में तथा शंकर ने ब्रह्मसूत्रों पर किए गए अपने भाष्य में आक्षेप किए हैं। रामानुज के अनुसार जीवात्मा एक छाश्वत रूप में रहने वाली सत्ता है और वह नित्य है किन्तु शंकर का मत है कि शाश्वत स्वयम्भू सत्ता केवल आत्मा ही है। रामानुज के मत को मानने से आत्मा के एक समान सार तत्त्व तथा निरन्तर विकास के मध्यवर्ती सम्बन्ध को खानना कठिन है। जैसा कि हीगल के वर्णन में है, हमें यहाँ प्रक्रिया की एक समानता मिलती है, ऐसी समानता जो भेद में भी स्थिर रहती है। यदि एक शरीर से दूसरे शरीर में जाने पर, अथवा सामयिक चेतना के विराम से, जीवात्मा की सचायता पर कोई असर नहीं होता तो इससे परिणाम यह निकलता है कि शारीरिक सम्बन्ध, स्मृति एवं चेतना आत्मा के स्वरूप के मौलिक सिद्धान्त नहीं हैं। हम नहीं समझ सकते कि आत्मा का स्थिर तथा अपरिवर्तनीय स्वरूप क्या है जिसके लिए सब ज्ञात अनुभव असंगत हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि हम एक भावात्मक अमूर्त स्वयम्भू व्यक्तिवाद पर आ पहुँचे हैं जहाँ निजी समानता, चेतना की निरन्तरता, अमीति और पूर्णसत्ता आदि शब्द कोई अर्थ नहीं रखते। भावात्मक मूलभूत स्वयम्भू को चेतन तथा अनुभवी आत्मा से कुछ सरोकार नहीं है। इस प्रकार का मत रखना कि सरल तथा वर्षाविहीन इकाई जिसे आत्मा कहा जाता है, प्रत्येक व्यक्ति के अन्दर अलग-अलग है केवल एक कल्पना मात्र है। हम यह स्वीकार करने के लिए बाध्य हैं कि प्रत्येक व्यक्ति के अन्दर एक मूलभूत आत्मा का निवास है जिसका प्रगतिशील विकास के साथ सम्बन्ध है।

शंकर और रामानुज दोनों ही वेदान्त के प्रकाण्ड विचारक हुए हैं और प्रत्येक के सर्वोत्कृष्ट गुण दूसरे के लिए दोष हैं। शंकर का प्रकट रूप में शुष्क तर्क उनके दर्शन को धार्मिक दृष्टि से अनाकर्षक बनाता है। रामानुज द्वारा प्रतिपादित परलोक की सुन्दर गाथाएँ, जिनका वर्णन वे एक ऐसे व्यक्ति के विश्वास के साथ करते हैं जिसने सृष्टि की उत्पत्ति में व्याक्तिरूप से सहायता की हो, सर्वथा अविश्वास के योग्य हैं। शंकर की उन्धेदवारी आम्बीसिकी विद्या, जो कि ईश्वर मनुष्य तथा जगत् आदि सबका आदि-कारण एक ही परमचेतना को वतलाती है रामानुज के अनुयायियों को दिसकुल निरुत्तर



कर देती है। शंकर के अनुयायी अपने गुरु से भी आगे बढ़ जाते हैं और उनके सिद्धांत को आपत्तिजनक रूप में अनीश्वरवाद सम्बन्धी घ्रष्ट बुद्धि की सीमा तक पहुंचा देते हैं। रामानुज के अनुयायी भी उसी सात्त्विक आश्वासन के साथ दैवीय मस्तिष्क के न्यायालयों के मार्ग से आगे बढ़ते हैं, जैसे कि मिल्टन स्वर्ग के विशाल प्रासादों से होकर आगे बढ़ता है; तो भी रामानुज में धार्मिक क्षेत्र में एक महान् प्रतिभा थी। उनके मस्तिष्क से नाना-विध स्रोतों से यथा उपनिषदों और आगमों से पुराणों तथा प्रबन्धों से अपूर्व विचार स्वतः प्रवाहित होते थे और उसके अन्दर अपनी निजी धार्मिक वृत्ति के कारण उक्त विचारों को उचित स्थान मिलता था। उक्त विचारों के समस्त भिन्न-भिन्न अवयव अनिर्वचनीय धार्मिक अनुभव में समाहित पाए जाते हैं। रामानुज में दार्शनिक भाव तो प्रबल था ही किन्तु धार्मिक आकांक्षाएं भी उतनी ही प्रबल थीं। उन्होंने धार्मिक भावनाओं की मांग का सात्त्विक विचार पद्धति के साथ समन्वय करने का पूरा प्रयत्न किया है। यदि उन्हें एक क्रमबद्ध तथा अपने-आप में पूर्ण धार्मिक दर्शन-पद्धति को हमारे समक्ष रखने में सफलता नहीं मिली तो इसमें कुछ भी आश्चर्य नहीं है। उनकी गम्भीर तत्परता तथा ठोस तर्क, जिनके आधार पर उन्होंने समस्या को समझा और धर्म तथा दर्शन के बीच प्रकट रूप में जो विस्तृत खाई देखी जाती है, उसे पाटने का पूरा प्रयत्न किया, वह अलौकिक है। एक दुर्बल बुद्धि, जिनके साथ आत्मा की गम्भीरता नहीं है, ईश्वर के विधि-विधान की ओर से आखें भीच सकती है और समस्या का एक प्रतीयमान सरल समाधान भी दे सकती है। किन्तु रामानुज में वह बात नहीं है। उन्होंने हमारे समक्ष एकेश्वरवाद का एक सर्वोत्तम नमूना रखा है जिसे बुद्धि ग्रहण करती है तथा जिसमें सर्वान्तर्यामिता का भी पुट दिया गया है।<sup>1</sup>

### उद्धृत ग्रन्थों की सूची

ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य : विवात-इत अग्नेजी-अनुवाद, 'सैन्ट्रल बुक्स ऑफ दि ईस्ट' 48।

ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य : रगान्दार्थ-कृत अग्नेजी-अनुवाद।

भगवद्गीता पर रामानुजभाष्य : गोविन्दाचार्य-कृत अग्नेजी-अनुवाद।

यतीन्द्रमतदीपिका : गोविन्दाचार्य कृत अग्नेजी-अनुवाद।

सर्वदर्शनसंग्रह, अध्याय 4।

1. शंकर का सगुण ब्रह्म तथा ब्रह्म शोक, रामानुज के विष्णु और वैकुण्ठ के समान है। शंकर इस विषय पर बल देते हैं कि ये विचार यद्यपि उपलब्ध विचारों में सबसे श्रेष्ठ हैं, परन्तु स्वयं में श्रेष्ठतम नहीं हैं। जहां तक जीवन का सम्बन्ध है, इस प्रकार के प्रतिबन्ध से कुछ अधिक अन्तर नहीं आता है।

## दसवा अध्याय

# शैव, शाक्त तथा परवर्ती वैष्णव ईश्वरवाद

शैव सिद्धान्त—साहित्य—सिद्धान्त—प्रत्यभिज्ञा दर्शन—शाक्त सम्प्रदाय—  
मध्वाचार्य—जीवन तथा साहित्य—ज्ञान का सिद्धान्त—ईश्वर—जीवात्मा—  
प्राकृतिक जगत्—ईश्वर और जगत्—नीतिशास्त्र और धर्म—समीक्षात्मक  
विचार—निर्वाण—वत्सल—चैतन्य का जा-दोसन ।

### I. शैव सिद्धान्त

प्रारम्भ से ही वैष्णव मत का सबसे मुख्य प्रतिद्वन्द्वी शैव मत रहा है,<sup>1</sup> जो कि आज भी दक्षिण भारत में एक अत्यन्त प्रचलित मत है। वैसे तो यह दक्षिण भारत में ईस्वी सन् के पूर्व से ही प्रचलित था, किन्तु इसे बौद्ध तथा जैन मत का विरोधी होने के कारण अधिक बल प्राप्त हुआ, जिनको उसने वैष्णव मत के साथ मिलकर ईसा के पश्चात् की पाचवी अथवा छठी सताब्दी में दबा दिया। लगभग स्यारहवीं सताब्दी में इसने शैव-सिद्धान्त के नाम से एक विशिष्ट दर्शन को परिष्कृत रूप दिया। डाक्टर पोप ने, जिन्होंने इस दर्शन पर बहुत अधिक विचार किया, इसे "अत्यन्त परिष्कृत, प्रभावशाली और निःसन्देह भारत के समस्त धार्मिक सम्प्रदायों में सबसे अधिक आन्तरिक रूप में मूल्यवान् पाया।"<sup>2</sup> यद्यपि यह ठीक है कि शैव सिद्धान्त तथा काश्मीर के शैव मत में अद्भुत समानताएँ हैं तो भी हम नहीं कह सकते कि शैव सिद्धान्त का साधारण सगठन अथवा महत्त्वपूर्ण मन्तव्य काश्मीर के शैवमत से लिया गया है। सबसे प्राचीन तमिल ग्रन्थ, जैसे 'तोलकाप्पियम' उन अरिवारो अथवा ऋषियों का उल्लेख करते हैं जिन्होंने मोक्ष तथा परमानन्द के मार्ग का निर्देशन किया। इन ऋषियों को ब्राह्मणग्रंथों, महाभारत और श्वेताश्वतार उपनिषदों के<sup>3</sup> रुद्र तथा रुद्रशिव सम्प्रदाय के वैदिक विचार ने प्रभावित किया। इनके अतिरिक्त अट्ठाईस शैव वाचम, विशेषकर वे भाग जो ज्ञान के विषय का प्रतिपादन करते हैं, शैव सन्तों की छन्दोबद्ध वाणिया तथा अर्वाचीन अध्यात्मवादियों के ग्रन्थ दक्षिणी शैव मत के मुख्य स्रोत हैं।

### 2. साहित्य

अट्ठाईस आगमों को मान्यता प्राप्त है<sup>4</sup> जिनमें से मुख्य है कामिक, जिसमें

1 माधव के 'सर्वदर्शनसङ्घ' में शैव मत के चार सम्प्रदायों का उल्लेख है। नकुलीशपायुपत, शैव, प्रत्यभिज्ञा और रसेश्वर। उनमें से अन्तिम दार्शनिक दृष्टि से महत्त्वपूर्ण नहीं है। प्रथम सम्प्रदाय के मुख्य सिद्धान्तों के लिए देखें, 'भारतीय दर्शन' खण्ड 1, पृष्ठ 399-400।

2 तिरवाचमम पृष्ठ 74।

3 देखें भारतीय दर्शन खण्ड 1, पृष्ठ 70, 399-400, 417 और आगे।

4 वाजीयर्ग के कैलासनाथ मन्दिर में हमें अट्ठाईस शैववाचमों का सबसे प्राचीन शिलालेख मिलता है, जिसमें पन्चम राजा गजसिंह वर्मन ने अपने धार्मिक विश्वास का वर्णन किया है और यह पाचवीं सताब्दी (ईसा के पश्चात्) के अन्त का बना कहा जाता है।

वह विभाग भी आ जाता है जो ज्ञान के विषय का प्रतिपादन करता है। इसे मूयेन्द्र आगम का नाम दिया गया है। तमिल सन्तों यथा माणिकवासर (सातवीं शताब्दी) और सुन्दरार ने इनका उल्लेख किया है। शैव मत के भक्तिपरक साहित्य<sup>1</sup> का निर्माणकाल पाचवीं से नवीं शताब्दी तक है। शैव मंत्रों को, जिनका संकलन नम्बी आण्डर नम्बी (1000 ईस्वी) द्वारा किया गया है, सामूहिक रूप से तिरुमुयई कहा जाता है। पहले भाग में, जिसे 'देवारम' नाम दिया गया है, संबंद्ध, अप्पर और सुन्दरार के निर्मित छन्द हैं। अग्यों में सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण है माणिकवासर का 'तिरुवासगम'। सेक्करार के पेरिया-पुराण में (जिमका निर्माणकाल ग्यारहवीं शताब्दी है), जिसमें तिरैसठ शैव-सन्तों का शरित्र वर्णित है, कुछ महत्त्वपूर्ण विचार सामग्री सन्निहित है। मेक्ण्डेर का शिवज्ञानबोधम् (तेरहवीं शताब्दी), जिसे रौरव आगम के बारह श्लोकों का विस्तृत रूप माना जाता है, शैव सिद्धान्त के विचारों का आदर्श भाष्य है। अरुलनन्दी शिवाचार्य, जो मेक्ण्डेर के उन्नीस शिष्यों में सर्वप्रथम था, 'शिवज्ञानसिद्धियार' नामक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ का रचयिता है। 'उनापति' के ग्रन्थों में (चौदहवीं शताब्दी) शिवप्रकाशम और तिरुअरुलपयन ग्रन्थ प्रसिद्ध हैं। शैवसिद्धान्त वेदों तथा आगमों की दो प्रकार की परम्परा के आधार पर स्थित है<sup>2</sup> और इन दोनों के क्रमबद्ध समन्वय का कार्य नीलकण्ठ<sup>3</sup> (चौदहवीं शताब्दी) ने किया। उसने ब्रह्मसूत्र के ऊपर एक भाष्य लिखा और उक्त ग्रंथ की व्याख्या शैव पद्धति के आधार पर की। यह सामान्य रूप से रामानुज के दृष्टि-कोण को स्वीकार करता है और एक ओर ईश्वर के निरपेक्ष एकात्मभाव तथा नितान्त भेद एवं दूसरी ओर आत्माओं तथा जगत् के एकारमभाव एवं नितान्त भेद का विरोध करता है।<sup>4</sup> शिव सर्वोपरि है और अम्बा उसकी पत्नी है एवं चेतन और जड़ वस्तुएं उसके शरीर हैं। अप्पय दीक्षित का शिवाकर्मणि दीपिका नामक भाष्य भी अधिक महत्त्वपूर्ण है।

### 3. सिद्धान्त

सर्वोपरि यद्यपि सत्ता को शिव कहा गया है, और वह अनादि, अजन्मा, सर्वथा निर्दोष,

1 "ससार के अन्य किसी भी मत में इससे अधिक मूल्यवान् भक्ति-प्रधान साहित्य उत्पन्न नहीं किया तथा उग्रवसु कल्पनाशक्ति का सहज मनोभाव एवं भावुकता के उत्साह और कथन की ऐसी शक्तियाँ अन्यत्र नहीं देखी गई" (वाग्नेट : 'दि हार्ट आफ इण्डिया', पृष्ठ 82)।

2 तिरुमूलर, सिद्धान्तदीपिका, नवम्बर 1911, पृष्ठ 205 पर उद्धृत। शिवज्ञानसिद्धियार कहता है : "वेद और शैवागम ही एकमात्र यथार्थ पुस्तकें हैं।... इनमें से वेद सामान्य हैं और सबके लिए खने हैं। अगम विशिष्ट हैं और उनका प्रकाश शौर्याग्यशाली व्यक्तियों के लिए हुआ है तथा उनमें वेद और वेदान्त के सारभूत सत्य निहित हैं। दोनों ही ईश्वर द्वारा प्रदत्त बड़े जाते हैं।" (1 : 46)। तुलना कीजिए, नीलकण्ठ : वयं तु वेदशिवागमयोः भेद न पर्यायः। (ब्रह्ममीमांसा, पृष्ठ 156)।

3 देखें, नीलकण्ठ, 1 : 1, 3।

4 चित्तने ही प्रमुख वाक्य केवल रामानुज के भाष्य की प्रतिध्वनिमात्र हैं। उदाहरणार्थ तुलना कीजिए—मूयमचिदचिद्विशिष्ट ब्रह्म कारणम्, स्थूलचिदचिद्विशिष्टं तत् कार्यं भवति (1 : 1, 2)। किंतु देखें, अप्पयदीक्षित इह आनन्दसहृही।

सब कार्यों का कर्ता और सर्वज्ञ है जो जीवात्माओं को उन बन्धनों से मुक्ति दिलाता है जो उन्हें जकड़े हुए हैं। सन्निधानन्द के सूत्र की व्याख्या में आठ गुण उपलक्षित हैं, अर्थात् स्वयम्भूत्व, अनिर्वार्य निर्मलता, अन्तर्दृष्टि सम्बन्धी ज्ञान, अनन्त बुद्धि, सब बन्धनों से स्वातन्त्र्य, अनन्त दया अथवा प्रेम, सर्वशक्तिमत्ता तथा असीम आनन्द। ईश्वर की सत्ता के कुछ प्रमाण दिए गए हैं। ससार में निरन्तर परिवर्तन हो रहा है। इसका उपादान कारण प्रकृति मिट्टी के समान जड़ है और स्वयं जगत् के रूप में परिणत नहीं हो सकती। यह विकास तत्त्वों के कारण से नहीं है क्योंकि तत्त्व ज्ञान से शून्य हैं। कर्म भी उन्हीं के समान अनुपयोगी है। मेकण्डर के अनुसार काल अपरिवर्तनशील है यद्यपि देखने वाले को यह परिवर्तित होता प्रतीत होता है।<sup>1</sup> सस्मृत क्रिया की यह एक उपाधि है किन्तु अपने-आप में सक्रिय कर्ता नहीं है। किन्तु यदि ईश्वर प्रत्यक्ष रूप में कारण है तो उसकी स्वतन्त्रता और पूर्णता में सम्भव है बाधा उपस्थित होगी। इसीलिए कहा जाता है कि ईश्वर अपनी शक्ति के द्वारा व्यापार करता है और वह शक्ति उसका साधन रूप कारण है। कर्म सिद्धान्त मनुष्य के धार्मिक लक्ष्यों के अनुसार कार्य करता है। यह उद्देश्यों का निर्माण नहीं करता और नहीं अच्छाई व बुराई में भेद करता है। इनका निर्णय एक अनन्त आत्मा के द्वारा होता है जो अपनी शक्ति की सहायता से इस विषय का भी ध्यान रखती है कि आत्माओं को अपना उचित फल (पुरस्कार) मिले। जिस प्रकार कुम्हार घड़े का स्रष्टा है, डण्डा व चक्र उसके साधन रूप कारण हैं, और मिट्टी उसका उपादान कारण है इसी प्रकार जिव ससार का स्रष्टा है, शक्ति साधन रूप कारण है और माया उपादान कारण है। जिस प्रकार शब्द राग के समस्त स्वरों में व्यापक रूप से रहता है, अथवा सुगन्ध फूल में समाई रहती है, इसी प्रकार ईश्वर अपनी शक्ति के द्वारा समस्त ससार में इतनी पूर्णता के साथ व्याप्त रहता है कि यह ससार में पृथक् प्रतीत नहीं होता। ईश्वर आत्मा है और प्राकृतिक विश्व तथा मनुष्य उसके शरीर है। ईश्वर और ये एक समान नहीं हैं यद्यपि ईश्वर इनके अन्दर निवास करता तथा ये ईश्वर में निवास करते हैं। अद्वैतवाद से तात्पर्य एकत्व नहीं है, अपितु उसका तात्पर्य यह है कि उन्हें पृथक्-पृथक् नहीं किया जा सकता।

शिव नित्य स्थायी है क्योंकि वह काल के द्वारा सीमित नहीं है। वह सर्वव्यापी है। वह अपनी शक्ति के द्वारा कार्य करता है और वह शक्ति जड़ न होकर चेतन शक्ति है और वही ईश्वर की देह है। यह देह पाँच मन्त्रों से मिलकर बनी है<sup>2</sup> और सृष्टि के सृजन, धारण तथा विश्व के विनाश, तिरोधान और जीवात्माओं के मोक्ष—इन पाँच प्रकार के व्यापारों का उपकरण बनती है। उसका ज्ञान सदा उज्ज्वल है और तात्कालिक है। पौष्कर आगम के अनुसार शक्ति, जिसे कुण्डलिनी अथवा शुद्ध माया भी कहते हैं, वह है जिससे शिव अपने सब व्यापारों का सम्पादन करता है और जिसके अन्दर उसका अस्तित्व निहित है। शक्ति ही शिवरूपी विशुद्ध चेतना तथा जड़ प्रकृति के मध्य एक कड़ी है। यह वह उपाधि है जो शिव के व्यापारों के मध्य भेद करने का कारण है।<sup>3</sup> यह अनन्त से लेकर जो केवल ईश्वर से उतरकर है, निम्नतम सब प्राणियों के बन्धन का

1 शिवज्ञानबोधम, 1 4।

2 सृष्टीजात, वामदेव, अधोर, तत्पुरण और ईमान। तुलना कीजिए, तैत्तिरीय आरण्यक 10 43, 47।

3 पौष्कर आगम, 2 1।

तथा मोक्ष का कारण है। शक्ति, जिसे प्रायः उमा भी कहा जाता है, केवल मात्र शिव की अनुरूप परिणति है और स्वतंत्र सत्ता नहीं है। परमसत्ता अपने आप में शिव है और पदार्थों के सम्बन्ध में वही शक्ति के नाम से पुकारी जाती है। शैव सिद्धान्त में शिव केवल अध्यात्मशास्त्र की परमसत्ता न होकर धर्म का ईश्वर भी है। वह रक्षक और गुरु है, और वह मनुष्य जाति के प्रति अपने महान् प्रेम के कारण इस आकृति को धारण करता है। वह ईश्वर प्रेममय है।<sup>1</sup>

ममस्त पशु अर्थात् आत्माओं का समूह उसी प्रभु (पति) के हैं। वह उनका रचयिता नहीं है क्योंकि वह नित्य है। आत्मा देह से भिन्न है और देह एक भोग्य जड़ पदार्थ है। मूर्ति तथा प्रत्यभिज्ञा के द्वारा उसकी उपस्थिति प्रमाणित होती है। वह सर्व-व्यापी, शाश्वत तथा चैतन्य कार्यकर्ता है। वह अनादि, अनन्त और सर्वव्यापी चित् शक्ति का निवासस्थान है।<sup>2</sup> उसके अन्दर चैतन्य विद्यमान है जिसका सार देखने की क्रिया में निहित (दृक्क्रियारूपम्) है। 'शिवज्ञानसिद्धियार' के अनुसार आत्मा स्थूल शरीर से भिन्न है और सूक्ष्म है यद्यपि उसके साथ सम्पृक्त है और इच्छा, विचार तथा क्रिया (इच्छा ज्ञानक्रिया) उसके व्यापार हैं।<sup>3</sup> यह जिस वस्तु में निवास करती है कुछ समय के लिए उस जैसी बन जाती है। संसार में रहकर वह सांसारिक पदार्थों में लिप्त रहती है किन्तु मोक्ष की अवस्था में वह अपनी एकाग्रता को ईश्वर में केन्द्रित करती है। प्रलय की अवस्था में शरीर-रहित आत्माएं क्षमता तथा शक्ति के रूप में महान् शिव में विश्राम करती हैं। जीवात्माओं की संख्या न बढ़ सकती और न घट सकती है। ज्यों-ज्यों अधिक आत्माएं मोक्ष प्राप्त करती जाती हैं, स्थो-स्थो शरीरधारी आत्माओं की संख्या कम होती जाती है। मुक्तात्माओं में चैतन्य निर्दोष रूप में प्रकट होती है किन्तु सांसारिक आत्माओं में यह आवृत रूप में रहती है। जीवात्माओं के तीन वर्ग हैं जिनका विभाग तीन, दो अथवा एक प्रकार की मलिनताओं के अनुसार होता है।<sup>4</sup> यह पृथ्वी तथा शेष समस्त पदार्थ ईश्वर की रचना के कार्य रूप हैं। ये सब जड़ हैं और आत्माओं की आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए हैं।

बन्धनों का जाल (पादाजाल) तीन प्रकार का है—अविद्या, कर्म और माया।<sup>5</sup> पहले की संज्ञा है आणवमल, अर्थात् अणुत्व (सान्त्वत्व) भाव का मिथ्या विचार जो आत्मा में रहता है। आत्मा जो विमुक्त चैतन्य रूप है अपने को सान्त और शरीर के ही अन्दर आवद्ध तथा परिमित ज्ञान व शक्ति वाली समझती है। यह अपने चैतन्य स्वरूप से अनभिज्ञ है और शरीर को ही भ्रम से यथार्थसत्ता मान लेती है। यह आत्मा (पशु) का बन्धन (पशुत्व) है। यह अविद्या सब प्राणियों में एक समान है और अनादि, प्रगाढ़, महती तथा नाना आकृतियान् है। रचना और विनाश आदि सान्त जगत् के ही संबंध

1 शिवप्रवाशम्, 1 : 1, नल्लस्वामी पिल्लई : शैवसिद्धान्त, पृष्ठ 277।

2 मृगेन्द्र आगम 7 : 5।

3 3 : 1।

4 सबसे उच्च वर्ग के जीवात्मा (विज्ञानकाल) माया और कर्म से मुक्त हैं। उनमें 'आणवम्' की केवल एक ही मलिनता है। अपने (प्रलय काल) वे हैं जो आणवम् और कर्म की मलिनताओं के अधीन हैं तथा जिनके कारण वे पुनर्जन्म के बन्धन में बद्ध हैं, और अन्तिम (सकाल) वर्ग में वे सब प्राणी आ जाते हैं जो तीनों मलिनताओं के अधीन हैं।

5 मृगेन्द्र आगम 2 - 3-7।

मे घटते हैं और इस प्रकार उन्हें अविद्या के परिणाम समझा जाता है।<sup>1</sup> जब शरीर के साथ चेतन आत्मा के संयुक्त होने का कारण कर्म है। यह अविद्या का सहायक है। इसे कर्म इसलिए कहा गया है कि यह प्राणियों की क्रियाओं से उत्पन्न होता है। इसकी सजा अदृष्ट है, क्योंकि यह सूक्ष्म है। सृष्टि रचना में यह प्रवृत्त होता है और प्रलय में फिर माया में विलीन हो जाता है। इसका नाश तो नहीं हो सकता किन्तु अपना परिणाम अवश्य ही दिखाता है।<sup>2</sup> माया जगत् का भौतिक कारण है और स्वरूप से अचेतन है।<sup>3</sup> यह विश्व का बीज है, अनेक प्रकार की शक्तियों से सम्पन्न, सर्वव्यापी और अविनाशी है। “जिस प्रकार तना, पत्ता और फल, जो बीज में निहित है, बीज से उत्पन्न होते हैं उसी प्रकार काल से पृथ्वी (क्षिति) पर्यन्त यह विश्व माया से विकास के रूप में आता है।<sup>4</sup>

शैव दर्शन में सृष्टि रचना की प्रक्रिया पर विशेष ध्यान दिया गया है। शिव विशुद्ध चैतन्य है। प्रकृति विशुद्ध रूप में जब है और शक्ति दोनों में मध्यस्थ है। वह (शक्ति) जगत् का उपादान कारण नहीं है, क्योंकि वह चैतन्य स्वरूप है। शक्ति एक बाह्य तत्त्व है जो स्थूल तथा सूक्ष्म को, भौतिक तथा आध्यात्मिक को, शब्द तथा भाव को मिलाने वाली कड़ी है<sup>5</sup>, शुद्ध माया है जो विश्व की माता है, वाणी अथवा नाद है तथा ‘मौन की वाणी है।’ शैवसिद्धान्त साख्य के पच्चीस तत्त्वों के विरुद्ध समस्त विश्व का विश्लेषण छत्तीस तत्त्वों में करता है। पुरुष के ऊपर पंच वचुक अर्थात् पांच प्रकार का आवरण है यथा नियति (व्यवस्था), काल, राग, विद्या (ज्ञान) तथा कला (क्षमता)। कला के ऊपर माया, शुद्ध-विद्या, ईश्वर, सदाशिव, शक्ति और शिव हैं। शिवतत्त्व अपने आप में एक विशिष्ट श्रेणी का है सदाशिव, ईश्वर और शुद्धविद्या विद्या तत्त्वों का निर्माण करते हैं और षोप वत्तीस माया से नीचे तक आत्मतत्त्व है। ये विकास के विभिन्न पड़ाव हैं। माया सबसे पूर्व सूक्ष्म तत्त्वों के रूप में विकसित होती है और उसके बाद स्थूल तत्त्वों में। कला, जो माया से विकसित तत्त्वों में से सर्वप्रथम है, चैतन्य की अभिव्यक्ति में बाध के स्वरूप मलिनताओं पर विजय प्राप्त करती है और इसके कर्मानुसार अभिव्यक्त होने में सहायक होती है, विद्यारूपी अगले तत्त्व से आत्मा सुख और दुःख का अनुभव ग्रहण करती है। “विद्या वह साधन है जिससे क्रियाशील आत्मा बुद्धि के व्यापारों को ग्रहण करती है।”<sup>6</sup> माया वह इच्छा है जिसके ऊपर समस्त अनुभव निर्भर करता है। काल भूत, वर्तमान तथा भविष्यत् के अनुभवों का नियन्त्रण करता है। काल नित्य नहीं है, क्योंकि नित्यता काल से विमुक्त होने का नाम है। नियति एक नियत व्यवस्था है जिसके द्वारा शरीरों, इन्द्रियों इत्यादि का भिन्न-भिन्न आत्माओं के लिए नियन्त्रण होता है। पुरुष इन पाचों से आवृत है। शैव सिद्धांत का मत है

1 वही 7 2।

2 8 15।

3 9 2-4।

4 पौण्डर भागम 3 4।

5 पौण्डर भागम 2 17।

6 वही, 5 9।

कि सांख्य की मूल प्रकृति भी स्वयं एक उत्पन्न वस्तु है और उससे भी परे सूक्ष्म पाचों तत्वों को वह स्वीकार करती है। इन पांच में प्रथम तीन का कार्य ज्ञान (विद्या), कर्म तथा मनोभावों की शक्तियोंको व्यक्त करना है और शेष दो काल तथा देश के समानान्तर हैं। प्रकृति वह सामग्री है जिससे पुरुष के भोग्य लोको का निर्माण होता है। यह सर्वप्रथम स्थूल विकास है। प्रकृति के गुणों का विकास होता है, और गुणों से बुद्धि का, शेष सारा विकास सांख्य-वर्णित पद्धति के अनुसार होता है।

शिवतत्त्व निष्कल है, अर्थात् समस्त चैतन्य तथा क्रिया का अभिन्न आधार है। "जब शुद्ध माया जो शिव की शक्ति है अपना क्रियात्मक जीवन प्रारम्भ करती है तब शिव भोक्ता हो जाता है; वह सदाशिव है, यह सदाह्य भी कहलाना है, जो वास्तव में शिव से भिन्न नहीं है। जब शुद्ध माया वस्तुतः क्रियाशील होती है तब भोक्ता शिव अधिकारमम्पन्न शिव हो जाता है। उम अवस्था में वह ईश्वर है जो वस्तुतः सदाशिव से भिन्न नहीं है।" <sup>1</sup> जिसका शरीर पांच मन्त्रों का है वह सदाशिव है, शिव नहीं। शुद्धविद्या यथार्थ ज्ञान का कारण है। संसार के कालचक्र के बीच निष्क्रियता के विद्याम आते हैं और उसके अन्त में विकास प्रारम्भ होता है। वह प्रभु-मलिनताओं को व्यक्त होने देने में सहायता प्रदान करता है और उनके विकास की समस्त प्रक्रिया को आत्माओं के उपकार के लिए, जो उसकी कृपा पर निर्भर करती है, अधुष्ण बनाए रखता है। <sup>2</sup> वह आत्माओं के कर्मों का हिसाब रखता है तथा उन्हें उन्नति के मार्ग में सहायता करता है। कर्मविधान के प्रति आदर भाव रखना ईश्वर के स्वातन्त्र्य को सीमित करना नहीं है क्योंकि कर्मविधान वह साधन है जिसका वह उपयोग करता है। <sup>3</sup>

शैव सिद्धान्त जगत् के भ्रान्तिमय विचार का समर्थन नहीं करता। अनादि संसार प्रकृति तथा आत्माओं से मिलकर बना है, और ये दोनों नित्य हैं। संसार की पृष्ठभूमि में एक गम्भीर आशय रहता है और इसलिए इसे केवल भ्रान्तिमात्र अथवा परिहास की वस्तु कहकर तुच्छ रूप न देना चाहिए। ईश्वर सदा प्रकृति के बन्धन से आत्माओं की मुक्ति करने में तत्पर रहता है। संसार का अनवरत गतिमान प्रवाह, जिसका नियंत्रण कर्मविधान के द्वारा होता है, मनुष्य को उच्चतर जीवन के प्रति आकृष्ट करने के लिए चलता रहता है। "शिव की अभिलाषा रहती है कि समस्त जन उसे जानें," ऐसा भेकण्डर का कहना है। <sup>4</sup> केवल मनुष्य की ही महत्त्वाकांक्षा ईश्वर को जानने विषयक नहीं है, अपितु स्वयं प्रभु की भी यही इच्छा है।

पाप तीन प्रकार का बन्धन है जिससे हमें छुटकारा पाना है। हमें आणवम् अथवा अविद्या से अवश्य मुक्ति पानी है, क्योंकि यह आत्मा के प्रकाश को अपवित्र तथा अन्धकारावृत किए हुए है तथा कर्म को निःशक्त बनाती है क्योंकि बार-बार जन्म

1. शंकराचार्य, 1 25-26।

2. 7 : 11-22।

3. सर्वदर्शनसंग्रह, 7; शिवज्ञानबोधम् 2 : 5।

4. शिवज्ञानबोधम् 12 3।

इसी के कारण होता है, माया को भी दूर करना है क्योंकि यही सब मलिनताओं की जड़ है। ईश्वर हमें अपने प्रयत्नों में सहायता करता है। एक ऐसी आध्यात्मिक निरपेक्ष परमसत्ता, जिसके ऊपर आत्मा के सुख और दुःख का कोई असर नहीं होता, किसी प्रयोजन की नहीं है। किन्तु शिव दया से पूर्ण है और क्रमिक युगों में आत्माओं के द्वारा ज्ञात होने तथा भक्तिपूर्ण प्रेम को प्राप्त करने की प्रतीक्षा करता रहता है। एक प्रकार का श्ववित्तगत बन्धन आत्मा को ईश्वर के साथ सम्बन्धित रखता है। ईश्वर की कृपा ही मोक्ष का मार्ग है। इसे प्राप्त करने के लिए शिव में वच्चे की भाँति विश्वास रखना आवश्यक है। "जो निकट नहीं आते उन्हें कोई आशीर्वाद प्राप्त नहीं होता। किन्तु जो उसके निकट आते हैं उनके लिए वह सब प्रकार के उपकार का आश्वासन देता है, वह महान ईश्वर किसी से घणा नहीं करता।"<sup>1</sup> शैवमतानुयायी सन्त लोग ईश्वर का साक्षात् करने को तृपित रहते हैं। माणिकवासर के एक गीत का भाव है

"इस पापमय ढाँचे (शरीर) को उतार फेंकने के लिए, शिव के निवास-स्थान में प्रवेश पाने तथा उस अदभुत प्रकाश को देखने के लिए जिससे कि ये आँखें प्रसन्नता प्राप्त कर सकें, हे अनन्त ! जिसके भक्त समाज की कोई तुलना नहीं, हे पुराणपुरुष ! तेरा दर्शन करने को तेरे दास की आत्मा तरस रही है।"<sup>2</sup>

पाप के ज्ञान का गहरा अनुभव करके कुछ सन्त लोग उच्च स्तर में कहते हैं कि पापों में ही उन्हें ईश्वर के साथ संयुक्त भाव प्राप्त करने से रोक रखा है।<sup>3</sup> शैवों की भक्ति अधिक वीरतापूर्ण तथा पुरुषत्व रखती है किन्तु वैष्णवों की भक्ति में वह भाव नहीं है।

'तिष्ठवासगम्'<sup>4</sup> ने कितने सुन्दर छन्दों में अज्ञान तथा वासना के बन्धन से प्रकाश और प्रेम के स्वातन्त्र्यपूर्ण जीवन की ओर उन्नति करने इसके सर्वप्रथम उदबोधन, इसके आह्लाद तथा उत्कर्ष, यथेच्छाचारिता तथा विषाद, सघर्ष और वैचनी एव शान्ति और ईश्वर के साथ मिलन के प्रसाद का चित्रण किया है। ईश्वर के अन्तर्ज्ञान

1 तिर वरुल पायन 1 9।

2 पौप वृत्त अनुवाद तिरुवासयम 25 9।

3 तुलना कीजिए अप्पार

मेरी जाति पापमय है मेरे गुण भी सब पापमय हैं

मैं बचल पाप में ही महान हूँ मेरी गलाई भी बुराई है।

मेरी अन्ततम आत्मा पापी और मूर्ख है जो विशुद्ध सत्ता से दूर रहती है

मैं पशु सा नहीं हूँ किन्तु सा भी पशुत्वा के कम मैं कभी त्याग नहीं सकता।

आह ! मैं जो एक नीच पुरुष हूँ

मैं वहाँ से इस जन्म में आ गया।"

(किरिसवरी और फिलिप्स हिम्स ऑफ दि तमिल 'वाश्ट मटस' पृष्ठ 47)

4 टीवसिद्धात व साहित्य के विषय में सर चार्ल्स इलियट लिखते हैं "ऐसे किसी भी साहित्य में जिनका मूल परिचय है व्यक्तिगत धार्मिक जीवन इसके सघन और नैराश्यपूर्ण क्षण क्षणों आशाएँ और भय इसके विश्वास और इसकी विजय में—इससे अधिक स्पष्ट और अधिक पृणता के साथ अपना चित्रण प्रस्तुत नहीं किया।

(‘हिड्डन एण्ड बुद्धिज्म,’ खण्ड 2 पृष्ठ 217)।



मे ज्ञाता, ज्ञान और ज्ञात का भेद विलुप्त हो जाता है, ऐसा कहा गया है।<sup>1</sup> शैवमत के प्रारम्भिक रूप में हर हालत में सहिष्णुता का भाव था। "तुम चाहे किसी भी ईश्वर की उपासना करो उसी में शिव प्रकट हो जाएगा। वह जो कि इन सबसे ऊपर है तुम्हारी यथायं पूजा को ग्रहण करके तुम्हारे ऊपर कृपा करेगा।"<sup>2</sup> मोक्ष की योजना में गुरु अथवा शिक्षक का एक महत्त्वपूर्ण भाग है। सच्चा गुरु वह है जो अपने अंतिम जन्म में है; और गुरु के अन्दर स्वयं शिव का निवास बताया गया है, जो गुरु के नेत्रों के माध्यम से शिष्य पर स्नेह की दृष्टि रखता है।<sup>3</sup> शिव के अवतार नहीं होते यद्यपि वह अपने भक्तों का भक्ति की परीक्षा लेने तथा उन्हें सत्य में दीक्षित करने के लिए स्वयं बार-बार प्रकट होता रहता है। किन्तु शिव कभी जन्म नहीं लेता और न ही उसका कोई मानवीय जीवन होता है।

नैतिक गुणों पर विशेष बल दिया गया है। सिद्धियार कहता है : "जिन्हें मनुष्य-मात्र से प्रेम नहीं है उन्हें ईश्वर से भी प्रेम नहीं हो सकता।<sup>4</sup> यद्यपि कर्म का विधान तो मंग नहीं किया जा सकता तो भी आत्मा के समक्ष चुनाव संबंध में कोई प्रतिबन्ध नहीं है। ईश्वर सदा मनुष्य के पुरुषार्थ का समर्थन करता है। कर्म और ज्ञान एक साथ मिलकर मोक्ष को जन्म देते हैं।<sup>5</sup> प्रत्येक यथायं ईश्वरवाद में जन्मगत जाति भेद क्षीयित पड़ जाते हैं। यद्यपि भाणिकवासर ने तो जन्म और जातिगत भेद सम्बन्धी नियमों के प्रति किसी प्रकार का विरोध भाव प्रकट नहीं किया तो भी परवर्ती शैव पट्टणायु, विरुद्ध, कपिलार और तेलगू कवि, वेगन जातिभेद के विषय में दोषदर्शी रहे। तिरुमुलार का मत है कि वर्ण एक ही है जैसे ईश्वर एक है।<sup>6</sup> वासव (चारहवीं शताब्दी के मध्य में) के सुधार सम्बन्धी आन्दोलन में ब्राह्मण वर्ण की श्रेष्ठता के विरुद्ध विद्रोह स्पष्ट लक्षित होता है यद्यपि वासव स्वयं भी ब्राह्मण था।<sup>7</sup> यह सम्प्रदाय पुनर्जन्म के सिद्धान्त को नहीं मानता।

कहा गया है कि पाश (बन्धन) के नष्ट हो जाने पर जीवात्मा शिव बन जाता है।<sup>8</sup> अर्थात् सम्पूर्णरूप से उसका सादृश्य प्राप्त कर लेता है, यद्यपि सृष्टि की उत्पत्ति आदि पाश व्यापार केवल ईश्वर के लिए ही सुरक्षित हैं।<sup>9</sup> चूँकि आत्मा में किसी प्रकार का मल अथवा अज्ञानान्धकार नहीं है इसलिए ईश्वर का प्रकाश उसके अन्दर घमकता है। मुक्ति से तात्पर्य ईश्वर-रूप हो जाना नहीं है बल्कि ईश्वर की उपस्थिति का सुख प्राप्त करना है। मैकण्डर कहता है—“शिव के साथ सम्पृक्त होने पर यदि आत्मा का विनाश हो जाता तो किसी भी नित्यसत्ता का साहचर्य ईश्वर के साथ नहीं हो सकता था। और

1 तिरु अरल पायन, 8 : 74।

2 शिवज्ञानसिद्धियार।

3 तिरु-अरल-पायन, 5।

4 12 : 2, 'सिद्धान्तदोषिणा,' नवम्बर 1912, पृष्ठ 239 पर उद्धृत।

5 नीलकण्ठ, 1 : 1, 1।

6 "ओनरे हुलभुम् ओरु वने देवनुम्" (तिरुयात्तम्)।

7 यद्यपि सुधारवादी सिन्धायत सम्प्रदाय ने जाति-भेद के भेद के विरुद्ध प्रबल आन्दोलन आरम्भ किया किन्तु वर्तमान समय में सिन्धायत सम्प्रदाय वाले वर्णभेद मानते हैं।

8 मृगेन्द्र आगम 6 : 7। "निरन्तर शिवोऽस्मिन्नि भावनाप्रवाहेण शिवितितपाशतयाऽप्यपशु-भाव उपासकः शिव एव भवति" (नीलकण्ठ, 4 : 1, 3)।

9 4 : 4, 7 पर नीलकण्ठ की टीका।

यदि इनका विनाश नहीं होता और यह एक असम्बद्ध प्राणी के रूप में वर्तमान रहता है तब ईश्वर के साथ इसका मिलन नहीं हुआ। किंतु मलिनताएँ आत्मा के ऊपर प्रभाव डालना बंद कर दोगी और तब आत्मा जिस प्रकार नमक और पानी का संयोग होता है शिव के साथ उसके दास के रूप में संपुक्त हो जाएगी और उसीके साथ सयवत हाँकर उसके चरणों में निवास करेगी।<sup>1</sup> पाप के दूर हो जाने पर आत्मा स्वयं शिव के पदों को प्राप्त कर लेती है।<sup>2</sup> मुक्तात्मा शरीरधारी अथवा अशरीरी अवस्था में रह सकते हैं।<sup>3</sup> कुछ शक्तियों का विश्वास है कि मोक्ष में शरीर स्वयं शिव का प्रकाश से घृतिमान हो उठता है। दूसरों का विश्वास है कि आत्माओं को अदभुत शक्तियाँ प्राप्त हो जाती हैं। किन्तु हमसे पूर्व कि वे सर्वोपरि प्रभु के साथ सयुक्त हो आत्माओं के लिए अपने सब कर्मों का फल भाग लेना आवश्यक है। शरीर में रहते हुए भी मुक्तात्मा मनोभावों तथा क्षमता में सर्वोपरि प्रभु के समान हैं। मुक्तात्मा ऐसे काम नहीं करता जिनके कारण आगे चलकर उसे देह धारण करना पड़े। उसमें ईश्वर का सान्निध्य व्याप्त हो जाता है।<sup>4</sup> जब तक उसका पिछला काम फल नहीं है तब तक वह शरीर धारण किए रहता है और इस मध्यवर्ती समय के काम ईश्वर की कृपा से नष्ट हो जाते हैं।<sup>5</sup> मुक्तात्माओं के जितने भी काम हैं वे उनके आधार अवस्थित ईश्वर की प्रेरणा से होते हैं।<sup>6</sup>

#### 4 प्रत्यभिज्ञा वचन

यद्यपि आगम ही काश्मीर के शैव मत के भी आधार थे तथापि परवर्ती ग्रंथों का भुंकाव स्पष्ट रूप में अद्वैतवाद की ओर दिखाई देता है।

वसुगुप्त (8वीं शताब्दी) के विषय में कहा जाता है कि उसने शिवसूत्र की खोज की और उसे कलसट को पढ़ाया। इस सम्प्रदाय के कतिपय महत्वपूर्ण ग्रंथ ये हैं—स्यंदकारिका जिसे वसुगुप्त अथवा कलसट ने बनाया सोमानंद की शिवदण्डि (900 ईस्वी) उत्पल का प्रत्यभिज्ञासूत्र (930 ईस्वी) अभिनव गुप्त का परमाथमार और प्रत्यभिज्ञा विमर्शिनी तन्त्रालोक क्षमराज की शिवसूत्रविमर्शिनी और स्पन्दसंदोह। ये शैव आगमों तथा सिद्धांत ग्रंथों को प्रामाणिक मानते हैं और उन्हें गुरु के अद्वैत सिद्धांत को विशाल परिवर्तित करते हैं; यद्यपि जिनमें परस्पर मतभेद भी हैं कहा जाता है कि एकेश्वरवाद सम्बन्धी आदशवाद का प्रतिपादन करते हैं और इन तीनों को एक ही त्रिक नाम से

1 शिवानन्दोपम 9 5 देख पोष की दिव्यगी 3 विश्वासगम पृष्ठ 42।

2 नीलकण्ठ 4 4 4।

3 नीलकण्ठ 4 4 5।

4 तिर अरुण पावन 10 93।

5 वही 10 93।

6 'वचन भिन्ना भी तो तुल्य प्रकारती है—जब सब शक्तियाँ

मेरे सम्पूर्ण जीव को तो पुकार उठती हैं—बस सब तू ही है

तू ही मेरी शक्ति का भाग है कम्पन रूप रामानन्द की दौड़ता ३

मेरे अन्दर तू है! मैं ही सम्पूर्ण बुद्धि और समृद्धि हूँ और कोई नहीं

(पोष इत अनुवाद विश्वासगम 33 5)।

पुकारा जाता है।<sup>1</sup> शिवसूत्र, भास्कर-कृत वार्तिक और क्षेमराज-कृत विमर्शिनी एक विशेष प्रवृत्ति को प्रस्तुत करती हैं; वसुगुप्त-कृत स्पन्दकारिका कल्लट-कृत वृत्ति के साथ एक ऐसे आदर्शवाद का प्रतिपादन करती है जो कि पहले से कुछ अधिक भिन्न नहीं है। सोमानन्द-कृत शिवदृष्टि और उत्पल-कृत प्रत्यभिज्ञासूत्र तथा अभिनवगुप्त के ग्रंथ अद्वैतवाद के समर्थक हैं।<sup>2</sup> इनमें से माधव को अन्तिम ग्रंथ सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण प्रतीत हुआ क्योंकि वह ग्रंथ दोनों का समावेश अपने अन्दर कर लेता है।<sup>3</sup> और उक्त सिद्धान्त के समर्थक भी मानते हैं कि अन्य सब दर्शन इसके लिए तैयारी करने के पड़ाव-मात्र हैं।<sup>4</sup>

विश्व में एकमात्र यथार्थसत्ता शिव है जो अनन्त चैतन्य स्वरूप तथा अनियन्त्रित स्वातन्त्र्य स्वरूप है। उसकी अन्य भी अनेक विशेषताएँ हैं, जैसे सर्वव्यापकता, नित्यता, निराकारता, यद्यपि स्वच्छन्दता उसकी सबसे बड़ी विशिष्टता है। शिव प्रमाता (ज्ञाता) भी है और प्रमेय (ज्ञेय) भी है, अनुभवकर्ता भी है और अनुभूत पदार्थ भी है।<sup>5</sup> "चूँकि चैतन्य जिनके ऊपर, यह समस्त उत्पन्न जगत् स्थिर है और जहाँ से यह प्रादुर्भूत होता है वह अपने स्वरूप में स्वतंत्र है इसलिए इसकी गति सर्वत्र अबाधित है। जाग्रत् तथा स्वप्न आदि भिन्न-भिन्न अवस्थाओं में अपने को उन्हीं के अन्दर मिलाता हुआ जब यह गति करता है तो भी अपने यथार्थ स्वभाव से च्युत नहीं होता, अर्थात् ज्ञाता ही रहता है।"<sup>6</sup> अद्वैत वेदान्त की धुन में ऐसा कहा गया है "कि वह जिसमें न सुख है और न दुःख है, न वह ज्ञात है और न जानने वाला है और फिर वह जड़ता भी नहीं है, केवलमात्र उसीकी सत्ता है।"<sup>7</sup> प्रमाता की यथार्थ सत्ता के प्रमाण की आवश्यकता नहीं क्योंकि सब प्रकार के प्रमाण उसे मान लेते हैं।<sup>8</sup> शिव के समान दूसरा कोई नहीं। यह संसार चैतन्य के अंदर ही स्थित है यद्यपि उससे बाह्य प्रतीत होता है। "चित् (बुद्धि) स्वरूप प्रभु इच्छा के बशीभूत होकर समस्त सामूहिक विषयों (पदार्थों) के प्रकाश का कारण बनता है मानो वे उससे बाह्य हों, यद्यपि बिना किसी अधिष्ठान के जिस प्रकार कि एक योगी करता है।"<sup>9</sup> कर्म के समान प्रेरक कारण अथवा प्रकृति के समान उपादान कारण को सृष्टि के विषय में उन्होंने स्वीकार नहीं किया और न ही माया-रूप तत्त्व को माना है, जो भ्रांति-मूलक आकृतियों का निर्माण करती है। ईश्वर सर्वथा स्वतन्त्र है और उस सब जगत् का

1 उन्हें यह सजा इसलिए दी गई है कि वे तीन परमसत्ताओं अर्थात् ईश्वर, आत्मा और प्रकृति का प्रतिपादन करते हैं।

2 देखें, परमार्थसार, पृष्ठ 34, 36, 48 50 और 54।

3 सर्वदर्शनसंग्रह, 8।

4 तद्भूमिका. सर्वदर्शनस्थितयः (प्रत्यभिज्ञाहृदय सूत्र, पृष्ठ 8)।

5 स्पन्दकारिका, पृष्ठ 29।

6 वही, पृष्ठ 2-4।

7 स्पन्दकारिका, पृष्ठ 5।

8 शिवसूत्रविमर्शिनी, पृष्ठ 5।

9 ईश्वरप्रत्यभिज्ञासूत्र, 5 : 6। परमार्थसार वा नहना है कि वह प्रभु जो कि विचार तथा आनन्द का समुक्त रूप है चित्त, माया, प्रकृति और पृथ्वी को उत्पन्न करता है : (देखें 4)। प्रभु देवताओं तथा मनुष्यों आदि की समानता को धारण कर लेता है (6)।

जो वर्तमान है, अपनी इच्छाशक्ति से निर्माण करता है। वह ससार को अपने अन्दर ऐसा प्रतीत कराता है मानो उससे भिन्न हो यद्यपि ऐसा है नहीं, जिस प्रकार कि एक दर्पण में पदार्थ अवस्थित न रहते हुए भी दिखाई देते हैं। ईश्वर भी अपनी सृष्टि के पदार्थों से इसी प्रकार अछूता रहता है जिस प्रकार कि दर्पण अपने अन्दर प्रतिबिम्बित आकृतियों से अछूता रहता है। अपनी अदम्य शक्ति के द्वारा जो उसके अन्दर निहित है, ईश्वर आत्माओं के रूप में प्रकट होता है और उनके भोग के लिए पदार्थों को बनाता है।<sup>1</sup> अनन्त तथा निर्मल आत्मा ही एकमात्र मयार्थ मत्ता है और जो विश्व का एकमात्र अधिष्ठान है और जिसका स्पन्दन समस्त प्रकार के भेदों का कारण है।

शिव तो समस्त विश्व की पृष्ठभूमि में निर्विकार यथार्थसत्ता है, किन्तु उसकी शक्ति के असह्य रूप हैं, जिनमें से मुरय-मुख्य हैं - चित् (बुद्धि), आनन्द, इच्छा, ज्ञान और क्रिया (उत्पादक शक्ति)। छत्तीस प्रकार के तत्त्व माने गए हैं। जब शक्ति चित् स्वरूप से व्यापार करती है तब परमार्थसत्ता विशुद्ध जीवन रूप धारण करती है जिसे शिवतत्त्व कहते हैं। जैसे ही शक्ति के आनन्द रूप व्यापार के द्वारा जीवन का उद्भव होता है हमारे समक्ष शक्तितत्त्व की दूसरी अवस्था आती है। आत्माभिव्यक्ति की इच्छा सत की तीसरी अवस्था को उत्पन्न करती है। अगला सत् का चैतन्यमय ज्ञान है जिसे शक्ति तथा विश्वरचना की इच्छा सहित ईश्वरतत्त्व माना गया है। अगली अवस्था में ज्ञान तथा शान का विषय है जब कि क्रिया प्रारम्भ होती है। यह शुद्ध विद्या की अवस्था है। इस प्रकार पाच अतीन्द्रिय तत्त्व शिव की शक्ति के व्यक्तरूप हैं जो पाच प्रकार की शक्ति से उत्पन्न है।

यह दृश्यमान अमृत माया की शक्ति के द्वारा उत्पन्न होता है जिससे नियति, काल, राग, विद्या और कला रूपी प्रतिबन्ध प्रादुर्भूत होते हैं। मायारूपिणी शक्ति के बल से अनन्त अनुभव अपने-आपको असह्य अनुभवों अथवा पुरुषों के रूप में प्रकट करता है। किन्तु समस्त प्रतिबन्ध किसी प्रतिबन्धकारी की ओर संकेत करता है। इससे प्रकृति तथा पुरुष में भेद उत्पन्न होता है। इसके आगे का विकास माध्य-वर्णित योजना की पद्धति के ऊपर है। विकास की मूल अवस्थाएँ एकमात्र परमार्थ शिव की ओर ही ले जाती हैं। कालचक्र सम्बन्धी ससार के उद्भव तथा तिरोभाव को भी माना गया है। विश्व के आभास की प्रक्रिया निरपेक्ष शिव की निर्मलता को मलिन नहीं करती क्योंकि वह अपने सब अभिव्यक्त रूपों के ऊपर उठा हुआ है।

चूँकि आत्मा चैतन्य स्वरूप है और जीवात्मा भी वही है जैसा कि विश्वात्मा है इसलिए आत्माओं के निरपेक्ष अनेकत्व का सिद्धान्त नहीं माना जा सकता। हममें से सबके अन्दर विशुद्ध चैतन्य निवास करता है। यद्यपि मित्या उपाधियों के द्वारा यह आवृत हो जाता है। हमारा बन्धन अज्ञान के कारण है।<sup>2</sup> श्रीमद् राज कहता है "अनन्त चेतन स्वरूप होकर भी आत्मा यह समझती है कि

1 परमापसार पृष्ठ 48-50।

2 शिवसूत्र, 2।

‘मैं सान्त हूँ’; स्वतन्त्र होने पर भी वह समझती है कि मैं ही शरीर हूँ<sup>1</sup> यह भूल जाती है कि शिव से भिन्न जगत् सम्पूर्ण रूप में व्यपार्य है और यह कि आत्मा तथा शिव एक समान हैं।”

मर्षादसत्ता की प्रत्यभिज्ञा की ही मोक्ष के लिए आवश्यकता है। यदि जीवात्मा तथा विद्वात्मा एक हैं तब यह प्रश्न उठ सकता है कि इस तथ्य की प्रत्यभिज्ञा की क्या आवश्यकता है? माधव इस प्रश्न का उत्तर एक दृष्टान्त से देता है। एक कामातुर स्त्री की सन्तुष्टि उसके प्रेमी की उपस्थिति मात्र से ही नहीं हो सकती किन्तु उसे प्रेमी को उसी रूप में अनुभव करना आवश्यक है। अज्ञान के बन्धन पर विजय केवल इसी प्रत्यभिज्ञा से प्राप्त हो सकती है। जब आत्मा अपने को ईश्वर के रूप में पहचान लेती है तब वह ईश्वर के साथ ऐक्य भाव के श्लोकिक परमाह्लाद में निवास करती है। स्पन्द सम्प्रदाय के अनुसार आत्मा प्रगाढ योग सम्बन्धी चिन्तन के द्वारा ज्ञान प्राप्त करती है; शिव से शिव की श्रेष्ठता को पहचानती, तथा शान्ति और मौन की अलौकिक समाधि में लीन हो जाती है। शिवसूत्र में वर्णित मोक्ष-प्राप्ति के तीन प्रकार शैव, तन्त्र और योग के हैं।

अभिनवगुप्त के अनुसार मुक्तात्माओं के तीन वर्ग हैं : एक वे जो सर्वोपरि सत्ता में मग्न हुए (प्रमुक्त) हैं, दूसरे वे जो उससे उसके व्यक्त रूप में मयुक्त हैं (अपर मुक्त), और तीसरे वर्ग के वे जो अभी शरीर धारण किए हुए हैं (जीवमुक्त)। मुक्तात्मा सर्वोपरि सत्ता के माय एकाकार हो जाता है क्योंकि यह स्वीकार किया गया है कि “मुक्तात्मा से भिन्न ऐसी कोई सत्ता नहीं है कि जिसकी उसे स्तुति करनी है या पूजा करनी है।”<sup>2</sup> “जब इस प्रकार द्वैत की कल्पना समाप्त हो गई तो जीवात्मा भ्रांति रूप माया के ऊपर आधिपत्य प्राप्त कर लेती है और वह ब्रह्म में विलीन हो जाती है, जैसे जल जल में तथा दूध दूध में धुल-मिल जाता।”<sup>3</sup>

### 5. शाक्त सम्प्रदाय

शक्ति की पूजा का प्रारम्भ ऋग्वेद में पाया जाता है। एक ऋचा में शक्ति को ऐसी शरीरधारिणी क्षमता के रूप में प्रस्तुत किया गया है : “जो पृथ्वी का धारण करने वाली है और स्वर्ग में निवास करती है।”<sup>4</sup> वही सर्वोपरि शक्ति है “जिसके द्वारा समस्त विश्व का धारण होता है”<sup>5</sup> और यह “भवतो (सुवतानाम्) की पूज्य माता” है। और यही शीघ्र आगे चलकर केन उपनिषद् में वर्णित ‘हेमवती उमा’ रूप में आ गई है। महाभारत में यह कृष्ण की गङ्गिनी के रूप में है और इस प्रकार चण्डव मत के साथ इसका सम्बन्ध हो गया। शैवों ने इसे शिव की पत्नी मान लिया। पुराणों के अन्दर यह चण्डी के रूप में

1. शिवसूत्र पर टीका करते हुए, 1 : 2।

2. ‘जन्तु माफ दि रायल एशियाटिक सोसाइटी,’ 1910।

3. परमार्थसार, पृष्ठ 51।

4. ‘भारतीय दर्शन’, खण्ड 1, पृष्ठ 398-399।

5. 1 : 136, 3।

6. देखें, छान्दोग्य उपनिषद्, 3 : 12; नृसिंहस्य उपनिषद्, 5 : 14।

प्रकट होती है जिसकी दैनिक पूजा का विधान है और शरद् ऋतु का जिसका उत्सव मनाया जाता है। शीघ्र ही देवी के रूप में इसकी पूजा होने लगी जिसका ब्रह्मा के साथ ऐक्य भाव है, जो ब्रह्मा परम निरपेक्ष तत्त्व है और जिसका स्वरूप सत्, चित् और आनन्द है और जिसका पुमान्, स्त्री अथवा निर्गुण रूप में भी चिन्तन किया जा सकता है।<sup>1</sup> शनैः शनैः जगन्माता के रूप में उसकी पूजा ने वैदिक कर्मकाण्ड का स्थान ले लिया। हिन्दू धर्म के इस रूप से सम्बन्ध रखने वाले साहित्य को तन्त्र के नाम से पुकारा जाता है। यह स्त्री जाति के प्रति आदर-भाव के लिए प्रसिद्ध है और स्त्रियों को दैवीय माता की प्रति-कृति करके माना गया है।<sup>2</sup>

सतहत्तर आगम जो शाक्त मत में हैं वे पाँच शुभागमों में विभक्त हैं (जिनका दूसरा नाम समय है)। ये ज्ञान तथा मोक्ष-प्राप्ति की ओर ले जाने वाली क्रियाओं की शिक्षा देते हैं। चौसठ कौलागम हैं, जो ऐसी क्रियाओं की शिक्षा देते हैं जिनका उद्देश्य जादू की शक्तियों का विकास करने में सहायता करना है। आठ मिश्रागम हैं, जिनका लक्ष्य दोनों प्रकार का है। भास्कर राय अपने ललितसहस्रनाम भाष्य में शक्तिसूत्र नामक एक ग्रंथ से नौ सूत्रों का उद्धरण देता है। यह ग्रन्थ आज हमें उपलब्ध नहीं है। तन्त्र ग्रन्थ, जो शिव और देवी के मध्य सवाद के रूप में हैं, सातवीं शताब्दी तथा उससे आगे के हैं। हमें सर जान वुडरफ को उनकी लगन एवं परिश्रम के लिए धन्यवाद देना चाहिए, जिनके कारण ही प्राप्त होने वाले ये मुख्य तन्त्र सूत्र आज प्रकाशित रूप में उपलब्ध हैं।

इस तन्त्र दर्शन में शिव का स्वरूप सर्वव्यापक (अखिलानुगत), विशुद्ध चैतन्य (प्रकाश), अकाय और निष्क्रिय बताया गया है। यह एक विशुद्ध सत् है जो सर्वथा निर्लिप्त है। क्रियाशील शरीरधारी तत्त्व शक्ति के अन्दर ही सब जीवात्माएँ समाविष्ट हैं। सौन्दर्य लहरी का प्रारम्भिक श्लोक इस प्रकार है शिव जब 'शक्ति के साथ संयुक्त होता है तो सृष्टि रचना के योग्य होता है, अन्यथा वह गति करने के अयोग्य है।'<sup>3</sup> शिव और शक्ति का सम्बन्ध ऐसा ही है जैसे कि प्रकाश और विमर्श का सम्बन्ध होता है। भास्करराय विमर्श का लक्षण करता है कि परम यथार्थ सत्ता के तात्कालिक स्पन्दन का नाम विमर्श है।<sup>4</sup> विशुद्ध परमसत्ता के अन्दर सबसे प्रथम जो सम्बन्ध का सम्पर्क है वह विमर्श है। और इसी के कारण समस्त प्रकार के भेदों का प्रादुर्भाव होता है। विमर्श अथवा शक्ति वह सामर्थ्य है जो परम सत्ता अथवा विशुद्ध चैतन्य में अन्तर्निहित है। वह मूर्तरूप परमसत्ता है, जो चैतन्य प्रमाता के रूप में परिणत हुई है और यही अपने विरोधी

1 तुलना कीजिए पुरुषा वा स्मरेद देवी स्त्रीरूपा वा विचिन्तयेत् ।

अथवा निष्कला ध्यायेत सच्चिदानन्दलक्षणम् ।

2 विद्या समस्त स्तव देवि भेदा ।

स्त्रिय समस्ता सकला जगत्सु ॥ (सप्तशती 11 5) ।

3 शिव शक्त्या युक्तो यदि भवति शक्त प्रशक्तितुम् ।

न चेदव देवो न पत्न कुशान स्यादितुमपि ॥

4 देखें, ललितसहस्रनाम में विमर्शरूपिणी के अन्तर्गत की गई उसकी टीका, पृष्ठ 548 ।

अनात्म अथवा ज्ञेय विषय के रूप में परिणत हो जाती है। यदि शिव चित् स्वरूप है तो शक्ति चिद् रूपिणी है। ब्रह्मा, विष्णु और शिव अपने-अपने कर्मों, अर्थात् क्रमशः सृष्टि-रचना, स्थिति तथा विनाश को शक्ति के आदेश के अनुसार ही सम्पन्न करते हैं।<sup>1</sup> आनन्द रूपी निर्दोष अनुभव में शिव तथा शक्ति के अन्दर भेद नहीं किया जा सकता। दोनों मिलकर एक ही मत रूप हो जाते हैं। शिव अपरिमित ब्रह्म की निष्क्रिय अवस्था के अनुकूल है; जबकि शक्ति परिमित ब्रह्म है जिसके अन्दर इच्छा, ज्ञान और क्रिया उपस्थित हैं, जो समस्त अनात्म जगत् को रूप देती हैं। शिव और शक्ति एक हैं क्योंकि शक्ति संसार में अन्तर्निहित है। शक्ति निष्क्रिय तथा क्रियाशील दोनों ही अवस्थाओं में विद्यमान रहती है। समस्त अनात्म जगत् की क्षमता शिव की शक्ति के रूप में वर्तमान रहती है।

शक्ति दो प्रकार की है: स्थूल और सूक्ष्म। वह सब पदार्थों की जन्मनी है। उसके पाँच कार्य बताए गए हैं: आभास, रक्ति, विमर्शन, बीजावस्थान और विलाप-नता। अचेतन प्रकृति को मान्यता दी गई है, जो सांख्यदर्शन की प्रकृति के प्रतिरूप है।

प्रकृति अथवा माया को देवी का सार तत्त्व कहा गया है।<sup>2</sup> शक्ति के गर्भ में माया अथवा प्रकृति है जो विश्व का गर्भाशय है और प्रसव-काल में शुद्ध तथा सृष्टि की उत्पत्ति में क्रियाशील है। सांख्य-प्रतिपादित प्रकृति के द्वारा विकास का अनुसरण किया गया है। शक्ति के आदेश से माया अनेक भौतिक तत्त्वों के रूप में किंवा समस्त चेतन प्राणियों के भौतिक अंशों के रूप में विकसित होती है। प्रत्येक जीवित प्राणी के अन्दर चैतन्य पाया जाता है, यद्यपि विविध प्रकार के भौतिक संयुक्त पदार्थों के कारण यह प्राणियों को अनेकत्व में विभक्त प्रतीत होता है। शांख्य दर्शन के 25 तत्त्वों के स्थान में यहाँ पर 36 तत्त्व हैं जिनका वर्गीकरण इस प्रकार से है: (1) शिवतत्त्व, जो सर्वध्वेष्ट है; (2) विद्यातत्त्व, अथवा शक्ति के सूक्ष्म व्यक्त रूप और (3) आत्मतत्त्व, अथवा भौतिक विश्व माया से लेकर नीचे मर्त्यलोक पर्यन्त। ये तीनों प्रकाश (शिव) विमर्श और अन्तर्भूत के अनुकूल हैं। शक्ति मत के विद्या की सर्वोपरि भावना के अन्दर आन्तरिक भेद है यद्यपि स्थान-स्थान पर हमें भोज तथा संसार की एकता के विचार भी मिलते हैं जो हमें शंकर के अत्यधिक कठोर अद्वैतवाद का स्मरण कराते हैं।<sup>3</sup> सबसे पूर्व यहाँ परब्रह्म है, उसके पश्चात् हमें परिमित शक्तिवाला ज्ञाता मिलता है जो शक्ति-गुण सम्पन्न है। तुरन्त ही नाद प्रकट होता है और नाद से विन्दु<sup>4</sup> प्रकट होता है और तब शुद्धमाया। ये पाँच शक्तियों के मान्य शिव, शक्ति, सदास्य, ईश्वर और शुद्धमाया के अनुकूल हैं, दोष विकास शैव योजना से भिन्न नहीं है।

1. आनन्दनद्वये, पृष्ठ 2 और 24।

2. साम्प्रदायिका गुणोपाधिका ध्वारणिकी देवी।

3. इसे एक प्रकार का अद्वैतवाद कहा जाता है। मुक्तार्णवतन्त्र, 1 ; 108। सर जान बुडलर का जिन्होंने तन्त्र संप्रदाय का विशेष अध्ययन किया है, विश्वास है कि "इसके दार्शनिक निष्कर्ष का स्थान कुछ ज्यों में सांख्य के द्वैतवाद और शंकर के वेदान्त की अतिप्रेक्ष्यवर्तनी व्याख्या के मध्य में आता है।" ('इण्डियन फिलॉसॉफिकल रिव्यू', खण्ड 1, पृष्ठ 122)।

4. शारदातिलक, 1।

माया के प्रभाव से जीव अपने को एक स्वतन्त्र कर्ता तथा उपभोक्ता समझता है जब तक कि उसे मोक्ष प्राप्त नहीं होता। शक्ति का ज्ञान ही मोक्ष का मार्ग है<sup>1</sup> जो कि सर्वोपरि ब्रह्म का आनन्दमय ज्योति पुञ्ज में विलीन हो जाने का नाम है। यह कहा गया है कि "उम व्यक्ति के लिए जो समझ लेता है कि सब वस्तुएं ब्रह्म हैं न तो योग की और न पूजा की आवश्यकता है।"<sup>2</sup> जीवतमुक्ति अर्थात् इसी जन्म में मुक्ति के सिद्धान्त को स्वीकार किया गया है।<sup>3</sup> मोक्ष निर्मर करता है आत्म सस्कृति के ऊपर, जो आध्यात्मिक अन्तर्ज्ञान की ओर ले जाती है। यह आत्मसस्कृति "मन्त्रों के उच्चारण मात्र से नहीं आती, न यज्ञायादि से और न संकडों उपवासों से ही प्राप्त होती है। मनुष्य को मोक्ष प्राप्त होता है, इस ज्ञान से कि वह स्वयं ब्रह्म है।<sup>4</sup> मन की वही अवस्था सबसे उत्तम है, जिसमें यह बोध हो जाता है कि केवल ब्रह्म (ब्रह्मसद्भाव) ही एकमात्र सबसे श्रेष्ठ है, और जिसमें ब्रह्म के अन्दर ध्यान का भाव भग्यम कोटि में है, स्तुति और मन्त्रों का जप उसके पश्चात् है और बाह्य पूजा सबसे निम्न कोटि में है,<sup>5</sup> कर्मकाण्ड धर्म के प्रति विद्रोह का भाव दर्शाया गया है। कुलार्णवतन्त्र में आता है "यदि शरीर में मिट्टी रण्डने तथा भस्म रमाने से मोक्ष मिलता हो तो समझो याव के कुत्ते को भी मोक्ष मिल गया, क्योंकि वे तो बराबर मिट्टी में लोटते रहते हैं।"<sup>6</sup> वर्ण तथा जातिगत भेदों को गौण स्थान दिया गया है और तन्त्र के अनुसार आचरण का विधान मनुष्यमात्र के लिए खुला है।<sup>7</sup> भक्ति को मोक्षप्राप्ति में सहायक माना गया है। पूजा के विषय में पूरी स्वतन्त्रता है। "जिस प्रकार सभी नदियां बहकर समुद्र में जाती हैं इसी प्रकार किसी भी देवता की पूजा ब्रह्म को स्वीकृत है।"<sup>8</sup> कम महत्त्व रखने वाले देवता कर्म तथा काल की शक्ति के अधीन हैं।<sup>9</sup>

योगदर्शन के रहस्यपूर्ण पक्ष ने आदि से अन्त तक अधिक भाग लिया है। मन्त्र पवित्र है और उन्हें दिव्य रचना के रूप में माना गया है। कुछ अर्थों में वे शक्ति के अनुरूप हैं क्योंकि शब्द ही जो नित्य एवं अविनाशक है। शरीर के अन्दर की शक्तियों को आग्रत करने के रूप में विशेष बल दिया गया है। पूर्णता को प्राप्त मनुष्य कुण्डलिनी को आग्रत करके छ चक्रों का भेदन करता है।<sup>10</sup> शक्तमत के विचारकों ने कर्म, पुनर्जन्म तथा स्थूल व शरीरों के सिद्धान्तों को स्वीकार किया है।

1 शक्तिज्ञान दिना देवि निर्वाण नैव धायते (विस्तरतन्त्र)।

2 महानिर्वाणतन्त्र 14 123। और भी देखें 124-127।

3 बहो, 14 135।

4 यही, 14 115 116।

5 महानिर्वाण तत्र 14 122।

6 युजाणव तत्र, 1।

7 मन्त्रयज्ञो मयि ये शक्ता नामज्ञानाधिकारिणः।

स्त्रीयुद्धब्रह्मचर्याना तन्त्रज्ञानेऽधिकारिता ॥ (ज्योमसहिता)।

8 महानिर्वाण तन्त्र, 2 50।

9 ये समस्ता चतसृष्टिस्त्वित्तत्पारवारिणः।

तेऽपि कसेप सोमन्ते कालो हि यत्तत्तर ॥

10 देखें, एवसाव दि सरपैठ पावर। जावतो की साधना के विषय में बहुत कुछ निन्दावाचक शब्द कह जाते हैं। यद्यपि बहुत-से अपवाद रूतों निराधार हैं तो भी जहमे बहुत कुछ उन्नति की गुंजायमान है।



## 6. मध्वाचार्य

शाङ्कर के अद्वैतवाद के विरोध में एक प्रमुख प्रतिद्विधा स्वरूप द्वैतदर्शन है जिसका संबंध मध्वाचार्य के नाम से है, और यह अनेक विषयों में रामानुज के यथार्थ सत्ता सम्बन्धी विचार के समान है।<sup>1</sup> मध्व विस्तृत द्वैतवाद को मानते हैं और पाँच महत्त्वपूर्ण भेदों के ऊपर बल देते हैं : ईश्वर और जीवात्मा, ईश्वर और प्रकृति, जीवात्मा तथा प्रकृति, एक जीवात्मा तथा अन्य जीवात्मा एवं प्रकृति का एक तथा अन्य अंश। विष्णु के पुत्र वायु की एकमात्र मध्यस्थता का सिद्धांत, नित्यस्थायी नरक तथा अपने मत का धार्मिक जोग ईसाई धर्म के प्रभाव की ओर संकेत करते हैं यद्यपि इसके समर्थन में कोई प्रमाण नहीं है। इस तथ्य के आधार पर कि केन उपनिषद् के ऊपर की गई मध्व टीका 'ब्रह्म-सार' रच्य ले ली गई है, यह विचार करना युक्तिसंगत होगा कि द्वैतमत का प्रचार मध्व से पहले भी था। जैसा कि हम आगे चलकर देखेंगे मध्व ने बड़ी चतुरता के साथ मांख्य और न्याय वैशेषिक के सिद्धान्तों का प्रयोग किया है।

## 7. जीवन तथा साहित्य

मध्व, जिन्हें पूर्णप्रज्ञ तथा आनन्दतीर्थ के नाम से पुकारा जाता है, 1199 ईस्वी में दक्षिण कनारा जिले में उद्दीपी के निकट एक ग्राम में जन्मे।<sup>2</sup> वे बहुत शीघ्र वैदिक ज्ञान में अत्यन्त विलक्षण सिद्ध हुए और जल्दी ही संन्यासी हो गए। उन्होंने अनेक वर्ष प्रार्थनोपासना तथा समाधि और स्वाध्याय तथा शास्त्रार्थ में व्यतीत किए। उन्होंने अपने गुरु अच्युतप्रेष के साथ, जो शाङ्कर के अद्वैतमत के अनुयायी थे, वाद-विवाद करके अपने द्वैतपरक दर्शन का विकास किया। उन्होंने विष्णु को परमेश्वर घोषित किया और अपने कर्मों की विष्णु की भुजाओं से दागने की प्रथा को निर्दोष बताया। इस प्रथा को रामानुज ने प्रचलित किया था। उन्होंने देश के मिन-मिन्न भागों में अपने धर्म में अनेक शिष्यों को दीक्षित किया, उदीपी में कृष्ण के मन्दिर की स्थापना की और उसे अपने अनुयायियों के सम्मिलन का मुख्य केन्द्र बनाया। यज्ञों में पशु हिसा का निषेध करके उन्होंने एक उपयोगी सुधार किया जिसका श्रेय उन्हें है। उनहत्तर वर्ष की अवस्था में उनकी मृत्यु हुई।

उक्त विचारधारा के मान्य ग्रन्थ केवल मध्व के ही रचित हैं। उन्होंने ब्रह्मसूत्र के ऊपर एक भाष्य लिखा है और अनुव्याख्यान नामक एक अन्य ग्रन्थ में अपनी उक्त व्याख्या को युक्तियुक्त ठहराया है। भगवद्गीता तथा उपनिषदों<sup>3</sup>

1. मुख्य-मुख्य मतभेद ये हैं : रामानुज के मत में जीवात्माएँ अपने स्वाभाविक रूप में एक समान हैं किन्तु मध्व के अनुसार उनमें भेद है। मध्व ब्रह्म को उपादान कारण नहीं मानते किन्तु रामानुज मानते हैं। मध्व की दृष्टि में विश्व ईश्वर का शरीर नहीं है। रामानुज के मत में ऐसी एक मो-आत्मा नहीं जो मौल्य प्राप्ति के अयोग्य हो और मुक्तात्माओं के अन्दर परमात्माएँ घोषित के विषय में कोई भेद नहीं है।

2. देखें, 'लेनेड बुक्स ऑफ दि हिन्दूज,' पृष्ठ 1, 3 और 14।

3. नारायणाचार्य के मध्वविजय और मणिपञ्चरी से मध्व के जीवन तथा उनके ग्रन्थों का यथार्थ बूझा दिया हुआ है। यदि हम उनसे से चमत्कारी तथा अप्राकृतिक घटनाओं को निकाल दें जो उनके अनुयायियों द्वारा प्रसिद्ध हैं तो हमें मध्व के जीवन तथा उद्देश्य का ऐतिहासिक आधार मिल सकता है।

के ऊपर किए गए उसके भाष्य, उनके द्वारा रचित महाभारत का सक्षिप्त सार जिसे 'भारततात्पर्यनिर्णय' नाम दिया है, और भागवत पुराण का भाष्य उनके दार्शनिक सिद्धान्त के स्पष्टीकरण में सहायता प्रदान करते हैं। उन्होंने ऋग्वेद की पहली चालीस ऋचाओं पर भी टीका लिखी है और अपने 'प्रकरणों' में अनेक दार्शनिक तथा अन्य विषयों पर समीक्षा की है। उनके ग्रन्थों को पढ़ने से ऐसा आभास मिलता है कि प्रस्थानत्रय अर्थात् उपनिषदे, भगवद्गीता तथा ब्रह्मसूत्र—की अपेक्षा उन्होंने बराबर पुराणों के ऊपर अधिक भरोसा किया है। मध्व के लिए उक्त मान्य ग्रन्थों की व्याख्या अपने द्वैतपरक दर्शन को सिद्ध करने के लिए आसान नहीं थी। मध्व के सूत्रभाष्य तथा उसके अनुव्याख्यान के ऊपर जयतीर्थ का जो भाष्य, जिसका नाम न्यायसुधा है, अत्यंत महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है। मध्व के सूत्रभाष्य के ऊपर जयतीर्थ का जो भाष्य है उसके ऊपर भी व्यासराय ने एक भाष्य लिखा है, जिसका नाम चन्द्रिका है। पूर्णानन्द के तत्त्वमुक्तावली<sup>1</sup> नामक ग्रन्थ में अद्वैतवाद के ऊपर बहुत बड़ा आक्षेप किया गया है।

### 8. ज्ञान का सिद्धान्त

मध्व ज्ञान के तीन साधनों को स्वीकार करते हैं प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द प्रमाण। उपमान प्रमाण को अनुमान ही की कोटि का माना गया है। प्रत्यक्ष और अनुमान स्वयं विश्व की समस्या को हल करने में हमारे सहायक नहीं हो सकते। प्रत्यक्ष की पहुंच उन्हीं तथ्यों तक है जो इन्द्रियगोचर हैं। अनुमान हमें कोई नवीन तथ्य नहीं दे सकता यद्यपि अन्य साधनों द्वारा प्राप्त हुए तथ्यों की परीक्षा करने तथा उन्हें क्रमबद्ध करने में यह सहायता अवश्य करता है। यथार्थ सत्ता के सत्य ज्ञान के लिए हमें वेदों का आश्रय लेना होगा। मध्व वेदों के प्रामाण्य को सामूहिक रूप में स्वीकार करते हैं, यद्यपि उनके भिन्न-भिन्न भागों में परस्पर भेद नहीं करते। वेदों की ऋचाएं और ब्राह्मण ग्रन्थ उतने ही उपयोगी तथा प्रामाणिक हैं जितनी कि उपनिषद। मध्व अपौरुषेय (अर्थात् मनुष्यकृत, जो दोषपूर्ण हो सकता है) तथा अपौरुषेय (अर्थात् जो मनुष्यकृत नहीं है) के मध्य की अप्रामाणिकता तथा प्रामाणिकता में भेद करते हैं। अपौरुषेय ज्ञान सर्वथा निर्दोष तथा प्रामाणिक होता है। वेदों को, जिनकी व्याख्या को मध्व का दर्शन यथार्थ मानता है, मध्व ने अपौरुषेय माना है और इसलिए उनका स्वरूप प्रामाणिक है।

बोध-ग्रहण चाहे किसी भी साधन से हुआ हो, उस वस्तु के विषय में प्रत्यक्ष प्रमाण है जिसका बोध हुआ है। वे साधन, जिन्होंने बोधग्रहण में मध्यस्थता का कार्य किया है, बोध के अपने अन्दर उपस्थित नहीं हैं। ज्ञाता तथा ज्ञात के मध्य जो सम्बन्ध है वह साक्षात् तथा तात्कालिक है। प्रत्यक्ष, अनुमान और वैदिक (आप्त) प्रमाण इमीलिए प्रमाण कहलाते हैं कि ये ज्ञान की उत्पत्ति में साधन-रूप बनते हैं। और यह तथ्य तब प्रकट होता है जब कि हम ज्ञान का वाह्य रूप से अव्ययन करते हैं। तत्त्वविषयक प्रत्येक बोध-ग्रहण जो हमें होता है निर्दोष है और यह तथ्य के अस्तित्व का सकेत करता है, भले ही यह बोध के क्षण तक ही क्यों न अस्तित्व रखता हो। यदि हम इसे निर्दोष बताकर इसका खण्डन करते हैं तो वह किसी अन्य बोध के कारण होता है जिसका प्रामाण्य हम स्वीकार करते हैं। सूर्योदय तथा सूर्यास्त तब तक केवलमात्र घटनाएँ हैं जब तक कि

1 काबल द्वारा अनूदित। देखें 'जनल ऑफ दि रायल एशियाटिक सोसाइटी', घण्ट 15, नाग 2।

हमें आगे चलकर यह ज्ञान न हो कि सूर्य न तो उदय होता है और न अस्त होता है । मध्य प्रत्येक बोध की अपने रूप में प्रामाणिकता को स्वीकार करते हैं और ऐसी प्रत्येक वस्तु का सप्टन करते हैं जो हमारे ज्ञान को केवल प्रतीति मात्र बताती है । यदि हमारा ज्ञान यथार्थता के स्वरूप को नहीं प्रकट करता और प्रमेयविषयक अस्तित्व का ही चोत्क है एवं केवलमात्र अनुचित दिशा में हमें ले जाता है तो यथार्थ वस्तु प्रतीत भी नहीं हो सकती तथा अज्ञानपूर्ण बोध का विषय भी नहीं बन सकती, और न ज्ञान के साथ कारण-कार्य भाव से सम्बद्ध हो सकती है । यदि समस्त ज्ञान भ्रामक है तो सत्य और मिथ्या विचारों के बोध जो भेद है वह भी नहीं रह सकता । अज्ञान का विक्षेपण करने से हमें ज्ञान होगा कि चेतना के समक्ष एक प्रमेय पदार्थ (विषय) अवश्य प्रस्तुत किया जाता है यद्यपि हम इसके स्वरूप के विषय में भ्रम कर सकते हैं, जो या तो इन्द्रियों के किसी दोष के कारण होता है अथवा ज्ञान के किन्हीं अन्य साधनों के कारण भी हो सकता है । मिथ्या प्रत्यक्ष ज्ञान के अवयव मिथ्या नहीं होते । वे अनुभवसिद्ध तथ्य हैं । किसी दोष के कारण हम प्रमेय विषय का पूरा-पूरा ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकते, किन्तु हम इसका जो भी अंश देखते हैं वह स्वरूप में उसके समान वस्तु का स्मरण कराता है यद्यपि उससे भिन्न है, जिससे हम प्रस्तुत सामग्री को भ्रम से मिला रहे होते हैं । अज्ञान की प्रत्येक अवस्था में दो यथार्थ वस्तुमत्ताओं का संकेत होता है : एक प्रस्तुत वस्तु का और दूसरा संकेतित वस्तु का । संसार की अपथार्थता के भाव का तात्पर्य है कि यथार्थ वस्तु कुछ है अथवा जिसे हम भ्रम से अथवा समझ बैठे हैं । इससे ऐसा तात्पर्य कभी नहीं होता कि यथार्थ वस्तु एकदम कुछ है ही नहीं ।

मध्य का आधार अनुभव अथवा ज्ञान है और उनका तर्क है कि ज्ञाता तथा ज्ञात के बिना कोई ज्ञान उत्पन्न नहीं हो सकता है । ज्ञान के कर्ता अथवा ज्ञात प्रमेय पदार्थ के बिना ज्ञान के विषय में कुछ भी कथन करना निरर्थक है । जानने वाले प्रमाता तथा ज्ञात प्रमेय पदार्थों इन दोनों का अस्तित्व आवश्यक है । यह संसार अपथार्थ वस्तु नहीं है । यदि हम पदार्थों के मध्य भेद को स्वीकार नहीं करते तो हम विचारों में परस्पर भेद की व्याख्या भी नहीं कर सकते । हमारा ज्ञान हमें बतलाता है कि भेद विद्यमान है । हम उन्हें केवलमात्र औपचारिक नहीं मान सकते, क्योंकि औपचारिकता भेद उत्पन्न नहीं करती ।

कभी-कभी कहा जाता है कि भेद का अस्तित्व देश और काल के बल पर होता है और ये केवलमात्र ज्ञाता पुरुष की बुद्धि के आकार मात्र हैं । यदि देश और काल ज्ञान प्राप्त करने वाली आत्मा के समान होते तो यह समझना कठिन है कि इस प्रकार का भाव, कि वे ज्ञाता के समान हैं, कैसे उदय हो सकता था । यदि आत्मा ज्ञान के रूप में सर्वव्यापक है तो देश और काल का भेद भी सम्भव नहीं हो सकता । देशकाल के भेद को अविद्या के वन के कारण पताना भी हमें सन्तोष नहीं दे सकता, क्योंकि अविद्या के स्तर और आत्मा के साथ उसके सम्बन्ध की सन्तोषजनक व्याख्या नहीं की जा सकती । अविद्याविषयक प्रत्येक समाधान देश व काल के पूर्व अस्तित्व की कल्पना कर लेता है, और इसीलिए देश व काल को केवल अविद्या को उपज बताकर सन्तोष नहीं हो सकता । देश और काल को यथार्थ एवं सम्पूर्ण इकाई माना गया है जो भागों में विभक्त है । यदि उनके कोई भाग न हों तो हमें वहाँ और वहाँ का तथा अब

और तब के भेद का ज्ञान न मिलता। देश के भाग (टुकड़े) हमारे समक्ष प्रस्तुत होते हैं क्योंकि ऐसा मानना ठीक न होगा कि हमारे आगे प्रस्तुत प्रत्येक पदार्थ कुल देश को असीम तथा अविभाज्य रूप में व्याप्त कर लेता है। हमें परिमित शरीरों का ही ज्ञान है जो देश के कुछ भागों को घेरते तथा एक-दूसरे के प्रतिबन्ध बनते हैं। हम देश और काल के अंशों का ही प्रत्यक्ष करते हैं। इस प्रकार उनका अस्तित्व है यह भी स्वीकार करना चाहिए। मध्व के अनुसार वे साक्षी रूप आत्मा के लिए प्रत्यक्ष ज्ञान के विषय हैं।

मध्व के मत में पदार्थ दो प्रकार के हैं स्वतन्त्र और परतन्त्र। ईश्वर जो सर्वोपरि पुरुष है वही एकमात्र स्वतन्त्र पदार्थ (यथार्थ सत्ता) है। परतन्त्र प्राणी दो प्रकार के हैं भाववाचक तथा अभाववाचक। भाववाचकों के दो वर्ग हैं एक चेतन आत्माएँ और दूसरे अचेतन पदार्थ, जैसे प्रकृति और काल। अचेतन पदार्थ या तो नित्य हैं जैसे कि वेद, या नित्य और अनित्य जैसे प्रकृति, काल और देश, अथवा अनित्य जैसे प्रकृतिजन्य पदार्थ।<sup>1</sup>

## 9. ईश्वर

तीन वस्तुएँ अनादि काल से अनन्त काल तक रहने वाली हैं जो मौलिक रूप से एक-दूसरे से भिन्न हैं, अर्थात् ईश्वर, आत्मा तथा जगत्। यद्यपि ये सब यथार्थ और नित्य हैं, फिर भी पिछले दो अर्थात् आत्मा तथा जगत् ईश्वर से निम्नश्रेणी के तथा उसके ऊपर आश्रित हैं। स्वतन्त्र यथार्थ सत्ता एकमात्र ब्रह्म है, जो विश्व का निरपेक्ष स्रष्टा है। हम वेदों के अध्ययन द्वारा उसके स्वरूप का ज्ञान प्राप्त करते हैं,<sup>2</sup> और इस प्रकार उसका स्वरूप ऐसा नहीं है, जिसका वर्णन न हो सके। अधिक से अधिक उसके विषय में जो कहा जा सकता है, उसका तात्पर्य यही होता है कि उसके विषय में सम्पूर्ण ज्ञान प्राप्त करना कठिन है।<sup>3</sup> सर्वोपरि ब्रह्म सब प्रकार के प्रत्यक्ष ज्ञान से परे है।<sup>4</sup> समाधि में ध्यान लगाने पर कल्पना के द्वारा जो आकृति दिखाई पड़ती है वह ब्रह्म नहीं है। मध्व इस मत को स्वीकार करने के लिए किसी प्रकार भी उद्यत नहीं हैं कि धर्मशास्त्र के भिन्न-भिन्न भाग भिन्न-भिन्न प्रकार के ब्रह्म का प्रतिपादन करते हैं। यद्यपि सर्वोपरि ब्रह्म तथा उसके गुण एकरूप हैं तो भी भिन्न-भिन्न शब्दों में उनका वर्णन हो सकता है।<sup>5</sup> इस सुप्रसिद्ध वाक्य का, कि ब्रह्म केवल एक है और दूसरा नहीं है (एकम् एवाद्वितीयं ब्रह्म), तात्पर्य यह है कि उत्कर्ष में ब्रह्म से बढ़कर दूसरा कोई नहीं है और उसके समान भी नहीं है, क्योंकि वह सबके अन्दर समाविष्ट है। ईश्वर के गुण अपने स्वरूप में निरपेक्ष हैं और इस प्रकार से उसे सीमित नहीं करते। ब्रह्म में सब प्रकार की पूर्णता है। उसको तथा विष्णु को एकरूप माना गया है और कहा गया है कि वह अपनी इच्छा से ससार का संचालन करता है एव अन्य सबका

1. मध्वसिद्धांतसार के अनुसार, पदार्थ दम हैं

द्रव्यगुणकर्मसामान्यविज्ञापविशिष्टाशिषान्वितसादृश्यभावा दशपदार्थाः ।

2. महाभारत, 3 3, 1 ।

3. महाभारत, 1 1, 5 ।

4. महाभारत, 3 2 23 ।

5. देवें न्यायमुद्धार, 1 1, 2, 1 1, 6 । मध्वसिद्धांतसार से भी तुलना कीजिए—भेदा-

भावेऽपि भेदव्यवहारनिवर्हिता अनन्ता एव विषेया (21) ।

भी, जो उसके अन्तर्गत है स्वतन्त्र शासक के रूप में संचालन करता है। वह समार को बार-बार रचता तथा उसका संहार करता है। उसको देह अतिप्राकृतिक है और उसे सब संसार से ऊपर माना गया है तथा वह संसार के अन्तर्निहित भी है क्योंकि वह सब जीवात्माओं में अन्तर्यामी है।<sup>1</sup> वह अपने को नानाविध आकृतियों (व्यूहों) में प्रकट करता है, समय-समय पर अवतारों के रूप में प्रकट होता है और कहा जाता है कि पवित्र मूर्तियों के अन्दर गुप्त रूप में उपस्थित रहता है। वह सृष्टि को रचता, उसको धारण करता तथा उसका विनाश करता है: वह ज्ञान का प्रदाता है, अपने को नाना प्रकार से व्यक्त करता है, कुछ को दंड देता तथा अन्य को मुक्त करता है। लक्ष्मी उसकी पार्व्वतिनी है जिसमें नाना रूप धारण करने की शक्ति है, किन्तु जिसकी देह भौतिक नहीं है। ईश्वर के साथ-साथ वह भी नित्य है और सर्वव्यापी है। वह अनन्त काल से ईश्वर के वैभव की माक्षी है। अन्य देवताओं तथा देवियों के विपरीत, जो कई जन्मों के अनन्तर मोक्ष प्राप्त कर लेते हैं, लक्ष्मी नित्ययुक्त है। लक्ष्मी ईश्वर की उत्पादक शक्ति का शरीरधारी रूप है। वह ज्ञानसम्पन्न प्रकृति है यद्यपि ईश्वर उससे सूक्ष्मता तथा गुणों में महान् है।<sup>2</sup> ईश्वर आत्मों तथा प्रकृति के ऊपर शासन करता है यद्यपि वह न तो अभाव से उनका निर्माण ही करता है और न उन्हें नष्ट करके अभावात्मक बनाता है। वह जगत् का उपादान कारण न होकर निमित्त कारण है, क्योंकि जड़ जगत् की उत्पत्ति एक सर्वापरि ज्ञानसम्पन्न से नहीं हो सकती। ईश्वर की क्रियाशीलता उसकी अत्यधिक पूर्णता का परिणाम है। केवल इसलिए कि ईश्वर जीवात्माओं के कर्मों का विचार करता है यह नहीं कहा जा सकता कि प्रभु कर्म के ऊपर निर्भर करता है, क्योंकि मध्य का कहना है कि "स्वयं कर्म का अस्तित्व तथा अन्य वस्तुओं का अस्तित्व भी ईश्वर के आश्रित है।"<sup>3</sup>

## 10. जीवात्मा

मध्य के मत में इस लोक का प्रत्येक पदार्थ एक जीवित संघटन है। यह विद्वद् जीवनयुक्त प्रकृति का एक सुविस्तृत क्षेत्र है जिसमें देश का प्रत्येक अणु जीवों से पूर्ण है। अपने तत्त्व-निर्गम्य नामक ग्रंथ में वे कहते हैं: "देश के एक अणु में निवास करने वाली अनन्त आत्माएँ हैं।"<sup>4</sup> मध्य ब्रह्म और जीव के मध्यगत भेद को यथार्थ मानते हैं।<sup>5</sup> और उनका मत है कि यह समझना भूल है कि मोक्ष की अवस्था में जीव और ब्रह्म अभिन्न हो जाते हैं और ससार में भिन्न हैं। क्योंकि दो भिन्न पदार्थ किसी भी समय में अभिन्न नहीं हो सकते और इसके विपरीत दो अभिन्न पदार्थ भिन्न नहीं हो सकते। सर्वथा ब्रह्म के आश्रित होते हुए भी जीवात्मा तात्त्विक रूप में क्रियाशील कर्त्ता है और उसके ऊपर किष्नेदारिया भी है।<sup>6</sup> आत्मा स्वन्त्र कर्त्ता नहीं है क्योंकि वह परिमित शक्ति वाला है और प्रभु उसका मार्गप्रदर्शन करता है।<sup>7</sup> जीव को आकार में अणु बताया गया है और

1 1 2 13।

2 4 : 2, 9।

3 2 : 1, 37; 3 : 2, 39-42।

4 परमाणुप्रदेशोपवनन्तः प्राचिराशयः।

5 1 2, 12।

6 2 3, 33-42।

7 2 : 3, 38, 2 . 3, 28।

यह उस ब्रह्म से भिन्न है जो सर्वव्यापी है।<sup>1</sup> आकार में परिमित होने पर भी वह अपने ज्ञानरूप गुण के कारण समस्त शरीर में व्याप्त रहती है। ज्ञानेन्द्रिय को साक्षी कहा गया है जिसके नमक भौतिक मन अपने सब प्रभावों को प्रस्तुत करता है। यह पहचान करने वाला तत्त्व ही है जिसके कारण अहंभाव की चेतना उत्पन्न होती है और यही व्यक्तित्व का आधार है। आत्मा स्वभाव से आह्लादमय है यद्यपि यह अपने पूर्व कर्म के अनुसार भौतिक शरीरों से सम्बद्ध होने के कारण सुख व दुःख के अधीन है। जब तक यह अपनी मलिनताओं से विरहित नहीं होती, यह नाना जन्मों में अपनी आकृतियाँ बदलती हुई भ्रमण करती रहती है। आनन्द के समान इसके गुण मोक्ष की अवस्था में व्यक्त होते हैं।<sup>2</sup> यद्यपि आत्माएँ नित्य हैं, वे अपने शारीरिक सम्बन्ध के कारण जन्म धारण करती हुई कहीं जानी हैं।<sup>3</sup> कोई भी दो जीव स्वरूप में एक समान नहीं होते, जीवन की तराजू में प्रत्येक का अपना-अपना मूल्य व स्थान है। जीव प्रभु के आश्रित हैं जो निःसन्देह उन्हें अपने पूर्व आचरण के अनुसार कर्म करने के लिए बाध्य करता है।<sup>4</sup>

चैतन्य-विशिष्ट आत्माएँ तीन प्रकार की हैं (1) एक वे जो सदा से मुक्त हैं जैसे लक्ष्मी, (2) वे जिन्होंने अपने को ससार से मुक्त कर लिया है, यथा देव तथा मनुष्य, ऋषि और पितृगण, और (3) बद्ध। अन्तिम वर्ग में वे जो मुक्ति पाने के योग्य हैं और वे जो मुक्ति के अयोग्य हैं, दोनों ही आ जाती हैं। अन्तिम वर्ग की वे हैं जो नरक में जाने के लिए हैं अथवा तमोगुण के योग्य हैं, अथवा वे हैं जो सदा के लिए ससार-चक्र में बंधी हुई हैं (नित्यससारिण)। जहाँ कुछ ऐसी आत्माएँ हैं जो अपनी आन्तरिक प्रवृत्ति के कारण मोक्ष के लिए पूर्व से निश्चित हैं वहाँ दूसरी वे हैं जिनका नरक में जाना निश्चित है और एक तीसरा वर्ग ऐसा है जो अनादि काल से अनन्त काल तक ससार-चक्र में घूमता रहता है और अन्तरहित क्रम से कभी सुख तो कभी दुःख भोगता है। यह तीन प्रकार का वर्ग-विभाग तीन गुणों के आधार पर है। सात्त्विक आत्मा स्वर्ग को प्राप्त करती है, राजस गुण वाली ससार में चक्रवत् भ्रमण करती रहती है और तमोगुणी आत्मा नरक में गिरती है। जीविन प्राणी अनेकों वर्गों में विभक्त हैं जैसे देव, मनुष्य, पशु तथा वनस्पति। एक नियत श्रेणी-विभाग जो जीवों के भेदों (तारतम्य) पर आश्रित है, परिष्कार के साथ बना हुआ तंत्र है। ऐसे जीवात्माओं में भी जो मोक्ष के योग्य हैं किन्हीं दो आत्माओं में भी एक समान योग्यता नहीं पाई जाती। इस लोकगत साम्राज्य में भी ब्रह्म और वायु का स्थान सबसे ऊपर है। विष्णु के आदेश में ब्रह्म ससार की रचना करता है। वह सबसे महान् गुरु भी है और मध्व के ब्रह्म सम्प्रदाय नामक दर्शन का सर्वप्रथम बोधक है। ईश्वर तथा आत्माओं में वायु मध्यस्थ का कार्य करती है। वह ज्ञान तथा मोक्ष-प्राप्ति में आत्माओं की सहायता करती है। उसे प्रियसी प्रतिमा अथवा ईश्वर का पुत्र (हरे सुत) भी पुकारा गया है।<sup>5</sup>

1 2 3, 23।

2 2 3 31।

3 ब्रह्मसूत्र के ऊपर मध्व, 2 3 19।

4 2 3, 41 42। यहाँ तक कि स्वप्ना का आना भी ईश्वर-च्छा के अधीन ही चलाया गया है

(3 2 3 और 5)।

5 मध्व की उनके अनुयायी वायु का अवतार मानते हैं, जिसने पूर्वजन्मों में अपने को हनुमान तथा भीम के रूप में प्रकट किया।

आत्माएँ ब्रह्म हैं, इस प्रकार का मत रखना ठीक नहीं है। पूर्ण तथा अपूर्ण आत्माएँ मिलकर एक नहीं हो सकती।

## 11. प्राकृतिक जगत्

भौतिक उत्पन्न पदार्थ जड़ जगत् के विषय हैं और उन्हीं से सब प्राणियों के शरीरो व इन्द्रियों का निर्माण हुआ है। वे सब आदिम प्रकृति से उत्पन्न होते हैं और समयान्तर में उसीमें लौटकर वापस पहुंच जाते हैं। यद्यपि प्रकृति एकरूप प्रतीत होती है तो भी वस्तुतः यह भिन्न-भिन्न तत्त्वों से, जो सूक्ष्म अवस्था में हैं, मिलकर बनी है। जब ईश्वर तथा आत्माएँ इसका उपयोग करते हैं तो यही विकसित होकर दृश्यमान जगत् के रूप में परिवर्तित हो जाती है। ईश्वर प्रकृति में से आकृतियों को गढ़ता है, क्योंकि प्रकृति उपादान कारण है और उसके अन्दर वह स्वयं भी नाना आकृतियों में निवास करता है।<sup>1</sup> इससे पूर्व की हम अद्यत्त प्रकृति से सृष्टि के सुपरिष्कृत आकारों तक पहुंचें हमें परिवर्तन-काल के अन्दर मध्यवर्ती 24 पदार्थों में से गुजरना होता है अर्थात् महत्, अहंकार, बुद्धि, मन, दस इन्द्रिया, पांच इन्द्रियों के विषय और पांच महत्त्व। ये अपने विक्राम से पूर्व आद्य मूलभूत प्रकृति के अन्दर सूक्ष्म रूपों में स्थित रहते हैं।

प्रकृति के तीन पक्षों की अधिष्ठात्री लक्ष्मी के तीन रूप हैं; श्री, भू और दुर्गा। अविद्या प्रकृति का ही एक रूप है जिसके दो भेद हैं : जीवाच्छादिका, अर्थात् वह जो जीव की आध्यात्मिक शक्तियों को आवृत कर लेती है; और परमाच्छादिका, अर्थात् वह जो जीव की दृष्टि से सर्वोपरि सत्ता को दूर रखती है। अविद्या के ये दो रूप निश्चित तत्त्व हैं जो प्रकृति के सारतत्त्व में से बने हैं।

## 12. ईश्वर और जगत्

मध्व ऐसे समस्त प्रयासों को अस्वीकार करते हैं जो आत्माओं तथा प्रकृति से युक्त सत्ता को केवल भ्रान्ति मात्र अथवा ईश्वर से निकला हुआ कहकर उसके भिन्न अस्तित्व का अभाव प्रदर्शित करते हैं : इस प्रकार मध्व एक शुद्ध द्वैत का प्रतिपादन करते हैं। जीवात्मा ईश्वर के ऊपर आश्रित (परतन्त्र) है क्योंकि बिना विश्वात्मा के शक्ति-दायक सहारे के यह अपना अस्तित्व स्थिर नहीं रख सकता जिस प्रकार कि एक वृक्ष अपने रस के बिना न जीवित रह सकता और न फल-फूल सकता है। यहाँ तक कि विष्णु की पत्नी लक्ष्मी यद्यपि सर्वश्रेष्ठ तथा नित्य है फिर भी ईश्वर के ऊपर आश्रित है। वह उस प्रकृति की भी अधिष्ठात्री देवी है जो जगत् का उपादान कारण है। ईश्वर किसी न किसी प्रकार से प्रकृति में शक्ति का संचार करता है जो उसके व्यक्तित्व का कोई अंग नहीं है और प्रकृति भी किसी न किसी प्रकार से अपने को ईश्वर के नियन्त्रण में दे देती है।

मध्व को अनेक श्रुतिवाक्यों के विरोध का मुकाबला करना पड़ा है जिनका वे किसी न किसी प्रकार द्वैतवाद में विनियोग करते हैं। मध्व उस महत्त्वपूर्ण वाक्य "तत् त्वम् असि" (वह तू है) को लेकर तर्क करते हैं कि यह वाक्य ईश्वर तथा आत्मा के मध्य किसी सादृश्य का द्योतक नहीं है। इस वाक्य का तात्पर्य यही है कि आत्मा के

अन्दर अपने सारभूत ऐसे गुण हैं जो ईश्वर के गुणों के समान हैं।<sup>1</sup> ऐसे वाक्यों का भी जिनमें कहा गया है कि आत्मा प्रभ का एक अंश है, यही तात्पर्य है।<sup>2</sup> कभी-कभी मध्व उक्त वाक्य को एक दूसरे प्रकार से ही देखते हैं, जैसे—'स आत्मा तत् त्वमसि' को वे पढ़ते हैं "स आत्मा अतत्त्वम् असि" (वह आत्मा तू नहीं है)।<sup>3</sup> "अयम् आत्मा ब्रह्म," इस वाक्य के विषय में मध्व का कहना है कि यह या तो एक सरल प्रशंसापरक वाक्य आत्मा के लिए कहा गया है अथवा यह ध्यान का एक विषय है। यह भी सुझाव दिया जाता है कि यह तो पूर्वपक्ष है जिसका खण्डन करना है। ऐसे वाक्यों की व्याख्या करने के लिए, जो जीवात्मा तथा विश्वात्मा को एक बताते हैं, मध्व आत्मा तथा ब्रह्म के व्युत्पत्तिपरक अर्थों का उपयोग करते हैं। आत्मा ब्रह्म है क्योंकि यह बढती है (वर्धनशील) अथवा इसलिए कि यह सर्वत्र प्रविष्ट होती (अतनशील) है।

ईश्वर की सर्वश्रेष्ठता के कारण विश्व में एक व्यवस्था तथा समानता का भाव आता है, अन्त में जाकर भेद भले ही क्यों न हो। विशेष के गुण द्वारा, जो गुण को द्रव्य से भिन्न बनाता है, एक अंश को सम्पूर्ण इकाई से भिन्न किया जाता है और एक तथा अनेक परस्पर सम्बद्ध किए जाते हैं।<sup>4</sup> विशेष सख्या की दृष्टि से अपरिमित है क्योंकि यह नित्य तथा अनित्य दोनों पदार्थों में रहता है और विधि तथा निषेधात्मक सत्ताओं से सम्बन्ध रखता है। एक प्रकार की निषेधात्मक सत्ता का दूसरे से भेद विशेष के द्वारा ही किया जाता है। किन्तु एक विशेष का भेद दूसरे विशेष से कैसे किया जा सकता है? यदि तो, यह अन्य किसी विशेष के द्वारा हो तो हमारे समक्ष पश्चाद् गति की एक बहुत बड़ी समस्या आती है क्योंकि उसका कहीं अन्त नहीं होगा। इसलिए विशेष को आत्मा-निर्धारित ही माना गया है। विशेष गुण के द्वारा हम भेदपूर्ण जगत की व्याख्या कर सकते हैं जिसके लिए भेदपूर्ण जगत् को परम तत्त्व मानने की आवश्यकता नहीं है। विशेष के व्यापार के द्वारा ही हमें भेद का ज्ञान होता है। यदि विशेष सर्वोपरि सत्ता से भिन्न है तो उससे सर्वोपरि सत्ता की अव्यवस्था में अन्तर आता है, और यदि यह उससे भिन्न नहीं है तो हम इसे विशेष नहीं कह सकते।

### 13 नीतिशास्त्र और धर्म

ज्ञान के द्वारा ही ईश्वर के ऊपर पूर्ण निर्भरता तथा उसके प्रति प्रेम का भाव उत्पन्न होता है।<sup>5</sup> सब वस्तुओं के विषय में यथार्थ ज्ञान, अर्थात् भौतिक तथा आध्यात्मिक, हमें ईश्वर के ज्ञान की ओर ले जाता है और उसका स्वाभाविक परिणाम ईश्वर के प्रति प्रेम है। अपने तत्त्व विवेक के अन्त में मध्व कहते हैं "यह निश्चित है कि वह व्यक्ति, जो यह समझ लेता है कि यह सब जीवन जिसका अन्त है सदा ही हर्ष के वश में रहता है, ससार से मुक्ति प्राप्त कर सकता है।"

1 2 3 29।

2 भावदगीता 15 7।

3 श्रेय ट बुक्क आफ दि हिदूज वहदारण्यक उपनिषद पृष्ठ 114। छा योग्य उप-निषद भी देवें 6 8 7। इस वाक्य को भी 'त्वतदीयोऽसि अथवा त्व तत्त्वसि' व समान ही माना जाता है। और भी देवें तत्त्वमुक्तावली जनल आफ दि रायल एशियाटिक सोसाइटी नयाय -व 15।

4 यायामृत खड 3 पृष्ठ 137।

5 3 3 49



मोक्ष-प्राप्ति के लिए सबसे पूर्व एक स्वस्थ तथा निर्दोष नैतिक जीवन का होना आवश्यक है। बिना किसी इच्छा अथवा फल-प्राप्ति के दावे के नैतिक नियमों का पालन करना तथा कर्तव्य कर्मों का निभाना आवश्यक है। धार्मिक जीवन हमें सत्य की गहराई तक पहुँचने में सहायक होता है। वेदों के अध्ययन से हम सत्यज्ञान प्राप्त कर सकते हैं, और उसकी प्राप्ति के लिए एक उपयुक्त गुरु की आवश्यकता है। प्रत्येक व्यक्ति में ब्रह्म के एक विशेष रूप का साक्षात् करने की क्षमता रहती है। ज्ञानसम्पन्न गुरु को चाहिए कि वह इन भेदों का ध्यान रखे, क्योंकि ऐसा कहा गया है कि "जिसके योग्य कोई व्यक्ति है उसके प्रत्यक्ष से ही अन्तिम मोक्ष प्राप्त होता है, अन्य किसी साधन से नहीं।"<sup>1</sup> केवल देवताओं तथा तीन उच्च वर्णों के मनुष्यों को ही वेदाध्ययन की आज्ञा दी गई है और स्त्रियों तथा द्वादश पुराणों तथा स्मृतियों द्वारा ज्ञान की प्राप्ति कर सकते हैं। मध्व उन सब व्यक्तियों को वेदान्त के अध्ययन का अधिकार देते हैं जो उसे समझ सकते हैं।<sup>2</sup> जब-जब हो सके और जितनी प्रगाढ़ भक्ति के साथ हो सके, ईश्वर के वैभव में अपने को मग्न करके ध्यान लगाने का आदेश दिया गया है। ध्यान के द्वारा आत्मा दैवीय कृपा से अपने अन्तःकरण में ईश्वर का साक्षात् (अपरोक्ष ज्ञान) ज्ञान प्राप्त कर सकती है। जब आत्मा को इस प्रकार ज्ञान प्राप्त हो जाता है, जो सूर्य की भाँति स्थिर होना चाहिए न कि केवल झिल्ली की भाँति क्षीघ्रगामी व क्षणिक, तब इसके बन्धन कट जाते हैं और इसे मुक्त कहा जाता है।

ईश्वर के पास हम सीधे नहीं पहुँच सकते। वायु मध्यस्थ का कार्य करती है। भगवत्कृपा का सिद्धान्त, जिसे मध्व अंगीकार करते हैं, हमें आगस्टाइन के मत का स्मरण कराता है। मनुष्य स्वयं कभी बन्धन से छूटने के योग्य नहीं हो सकता। यह केवल भगवत्कृपा से ही सम्भव है कि उसका मोक्ष हो सके। पुण्य कर्मों के भी किसी विचार से ईश्वर बाध्य नहीं होता। वह केवलमात्र कुछ को मोक्ष-प्राप्ति के लिए और अन्य को उसकी विरोधी अवस्था के लिए चुन लेता है। दैवीय इच्छा ही मनुष्यों को मुक्त करती अथवा बन्धन में डालती है। निम्न हिन्दू धर्म की परम्परा के अनुसार मध्व ऐसा मत प्रकट नहीं कर सकते कि ईश्वर का चुनाव स्वेच्छापूर्ण अनुपाधिक तथा निराधार है। यद्यपि किन्हीं अर्थों में आत्मा की अवस्थाएं भी ब्रह्म के द्वारा ही उत्पन्न होती हैं; तो भी यह मानी हुई बात है कि प्रभु की कृपा भी हमारी उसके प्रति भक्ति के अनुपात में ही प्राप्ति होती है।<sup>3</sup> हमारा अपना आचरण ही स्वयं में हमें मोक्ष की ओर नहीं ले जा सकता; ईश्वर का सहयोग आवश्यक है। सर्वोपरि सत्ता, जो अव्यय है, हमारे अपने प्रयत्नों के बल से व्यक्त नहीं की जा सकती। जब हमारी भक्ति के द्वारा वह प्रसन्न होती है तभी वह अपने को प्रकट करती है।<sup>4</sup> ईश्वर की कृपा उपासक के विश्वास के अनुकूल ही होती है। मध्व के अनुयायियों में से भिन्न-भिन्न सम्प्रदाय भिन्न-भिन्न परिमाणों में दैवीय नियति तथा मानवीय मोक्ष पर बल देते हैं। अन्तर्दृष्टि (आत्म-निरीक्षण), भक्ति तथा कर्मकाण्ड-सम्बन्धी क्रियाकलाप के सम्पादन पर बल दिया गया है, सर्वोपरि सत्ता की सेवा के लिए विष्णु के चिह्न से शरीर को मोदना, अपने पुत्रों तथा

1 महाभारत, 3 53।

2 1 : 1, 1।

3 3 : 2, 9।

4 3 : 2, 20-21।

5 3 : 2, 23-27।

अन्यो को प्रभु के नाम देना और उनकी पूजा करना, वचन (सत्यभाषण तथा पवित्र ग्रन्थों का स्वाध्याय), कर्म (दान-दाक्षिण्य) और मानसिक विचार (दया तथा विश्वास) आवश्यक हैं। देवीय कृपा की प्राप्ति के लिए ईश्वर की पूजा अनिवार्य तथा प्राथमिक आवश्यकता है। ज्ञानपूर्वक किए गए कर्म हमें ऊपर की ओर उन्नति करने में सहायक होते हैं। क्रियाकलाप तथा यज्ञ और तीर्थयात्राएँ करने का भी समर्थन किया गया है। पशुबलि को निषिद्ध बताया गया है और यज्ञ करने वाले पुरुषों के लिए विधान किया गया है कि वे जीवित पशुओं के स्थान पर आटे के पशु बनाकर उनसे काम लें।

जब तक आत्मा का प्रारम्भ कर्म क्रियाशील है, उसका शारीरिक जोड़न रहता है, किन्तु जब यह शरीर से वियुक्त होती है तो सर्वथा मुक्त हो जाती है। नितान्त मोक्ष तथा सासारिक जीवन परस्पर अनुकूल नहीं हैं। न्यायामृत के प्रथकार का तर्क है कि ऐसा मनुष्य, जिसे सत्य का प्रकाश तो मिल गया किन्तु ईश्वर की कृपा प्राप्त नहीं हुई जो कि मोक्ष प्राप्ति के लिए आवश्यक है, उसे हमेशा के लिए मर्त्यलोक में जीवन विलासा होता है। यह जीवन्मुक्ति है। नितान्त मोक्ष केवल ईश्वर की कृपा के द्वारा ही प्राप्त हो सकता है।

भागवत के अनुसार विशुद्ध आध्यात्मिक जीवन (स्वरूपेण व्यवस्थिति) में पुनर्जात जाना ही मोक्ष है, जिसमें समस्त अनावश्यक रूप (अन्यथारूप) दूर हो जाते हैं।<sup>1</sup> यह ईश्वर के साथ साहचर्य की अवस्था है किन्तु इसके साथ एकारम-भाव नहीं है। यदि जीव और प्रभु के मध्य का भेद दृष्टिगत नहीं होता, जैसे कि प्रगाढ निद्रा अथवा प्रलय की अवस्था में, तो यह मोक्ष की अवस्था नहीं है।<sup>2</sup> मुक्तात्मा पुरुष अपने व्यक्तित्व की चेतना को प्रलय तथा सृष्टि-रचना, दोनों अवस्थाओं में स्थिर रखते हैं। मोक्ष-अवस्था में दुःख का अभाव तथा स्थिर सुख का अनुभव होता है। किन्तु आत्मा ईश्वर के सादृश्य तर्क कथा उठने की योग्यता नहीं रखती। आत्मा उसकी सेवा करने ही के योग्य होती है। यदि ब्रह्म के साथ एकत्व प्राप्त करने को मोक्ष कहा जाता है तो यह सोपाधिक अर्थों में ही है, अर्थात् आत्मा को ब्रह्म का दर्शन हो जाता है। ऐसे श्रुति वाक्यों का भाव, कि "वह जो ब्रह्म का साक्षात्कार कर लेता है ब्रह्म ही हो जाता है" यह नहीं है कि दोनों में नितान्त ऐक्य हो जाता है।<sup>3</sup> समस्त मुक्तात्मा पुरुषों की इच्छा तथा आशय एक समान होते हैं।<sup>4</sup> निःसदेह उनमें यथार्थ अर्थों में इच्छाएँ रहती हैं, किन्तु उनकी इच्छाएँ सर्वोपरि प्रभु की इच्छाओं के ही समान होती हैं। वे स्वेच्छा से ध्यान करते हैं।<sup>5</sup> वे बिना किसी विशेष प्रयत्न के अपनी इच्छाओं की पूर्ति कर लेते हैं।<sup>6</sup> वे अपनी इच्छा में शूद्र सत्त्वस्वरूप शरीर धारण करते हैं यद्यपि यह शरीर कर्म की देन नहीं है, किन्तु जिन शरीरों को वे धारण करते हैं उनके साथ किसी प्रकार की आसक्ति नहीं रखते। यदि वे इस प्रकार का शरीर धारण न भी करें तो भी वे परम आह्लाद का अनुभव इसी प्रकार कर सकते हैं जिस प्रकार हम स्वप्नावस्था में करते हैं।<sup>7</sup>

1 1 1, 17। मध्य के मत में मुक्ति 'सन्वयोन्यस्वस्वस्था' है तथा आनन्दान्वित है।

2 'तेनेह वृत्तं भागं दि हित्त्वं' बृहदारण्यक उपनिषद्, पृष्ठ 118।

3 सत्यमुक्तावली, पृष्ठ 55-56।

4 4 2 16।

5 3 3, 27।

6 4 4 8।

7 4 4, 10 16।

ऐसे पुरुष जो मोक्ष को प्राप्त करते हैं, संसार-चक्र से छूट जाते हैं किन्तु अन्य मृत्यु के उपरान्त एक भिन्न जीवन में चले जाते हैं जिसका निर्धारण कर्म के विधान द्वारा होता है। मृत्यु के समय इस स्थल शरीर का अपने भागों में विलय हो जाता है एवं आत्मा, मूहम तथा अदृश्य प्राकृतिक शरीर धारण किए हुए जिसमें इन्द्रिया भी नाश होती हैं, या तो दिव्य लोक में चली जाती है, अथवा अस्थायी नरकों में अथवा ज्योतिर्मय चन्द्रलोको में जाती है, जहाँ यह कुछ समय तक अपने सुकृत कर्मों के अनुसार ठहरती है। उसके पश्चात् माता के गर्भ में जाती है, जहाँ पर आत्मा की नई-नई ऐह-लौकिक देह का निर्माण होता है।<sup>1</sup> इस प्रकार बार-बार जन्म होता रहता है। जब इनके अन्दर ईश्वर के प्रति पूर्णरूप में प्रेम अथवा द्वेष का भाव विकसित होता है, उस समय या तो यह मोक्ष प्राप्त कर लेती है अन्यथा नरक में धकेल दी जाती है।

#### 14. समोक्षात्मक विचार

ज्ञानरूपी तथ्य हमें जगत् के विषय में एक व्यवस्थित भाव तो दे देता है किन्तु इस जगत् के अन्दर ईश्वर, आत्माएं और प्रमेय पदार्थ जो बाह्यरूप में एक-दूसरे से सम्बद्ध हैं, उनके बिनाग का औचित्य नहीं बताता। और न ही हम सारतत्त्व कहे जाने वाले पदार्थों अथवा जीवात्मा का सम्बन्ध, उन विश्वव्यापी तत्त्वों के साथ उन सम्बन्ध के विषय में, कुछ समझ सकते हैं जो इस संसार में कार्य कर रहा है। यदि ईश्वर सृष्टि की रचना करता है, यदि संसार की प्रक्रिया का प्रारम्भ दवीय इच्छा का परिणाम है, तो नि.मदेन्ह हम सृष्टि की व्याख्या कर सकते हैं। किन्तु यह कठिनाई समझने आती है कि जो भी किसी अभाव को अनुभव करता है अथवा इच्छा करता है वह अपूर्ण तथा सान्त होना है। दृष्टिकोण से ईश्वर को सर्वोपरि तथा परिपूर्ण नहीं माना जा सकता। ईश्वर के ऊपर जगत् की निर्मरता का स्वरूप क्या है, इसका भी स्पष्ट रूप में प्रतिपादन नहीं किया गया। यदि ईश्वर घस्तुतः स्वतन्त्र है तब उसे ब्रह्म रूप से प्रतिबन्ध लगाने वाला कोई नहीं हो सकता। द्वैतवाद ईश्वर की स्वतन्त्रता को असम्भव बना देता है। मध्व अनन्त का विचार अमूर्त भावात्मक रूप में करते हैं और इसलिए उन्हें इसके तथा मान्त के मध्य कोई एकत्व लक्षित नहीं हो सकता। यदि ब्रह्म और यह जगत्, दोनों माय-माय निरय हैं तो उसका परस्पर-सम्बन्ध क्या है? यदि वह सम्बन्ध भी समानरूप में निरय है तो क्या सर्वोपरि आत्मा अपने से भिन्न पदार्थों के साथ बद्ध है? हम ऐसा नहीं कह सकते कि सर्वोपरि आत्मा का स्वभाव ही ऐसा है कि वह जीवात्माओं के साथ सम्बद्ध रहे, क्योंकि ईश्वर जीवात्माओं के अस्तित्व का कारण नहीं है। ऐसा विश्वास करना कठिन है कि ईश्वर के मारतत्त्व में ऐसे पदार्थों के साथ सम्बन्ध भी लगा है जिनका अस्तित्व इसके लिए आवश्यक नहीं है। यह मानना भी उतना ही कठिन है कि सम्बन्ध अनावश्यक अथवा आकस्मिक है क्योंकि एक निरय घटना जो अनुत्पन्न आत्माओं को अपने अधीन रखती है और सर्वोपरि सत्ता को भी अपने वश में रखती है, केवलमात्र एक आकस्मिक घटना नहीं हो सकती। यदि आत्माएं तथा प्रकृति परब्रह्म के ऊपर आश्रित हैं तो उन्हें द्रव्य की कोटि में नहीं माना जा सकता। वास्तविक अर्थों में द्रव्य नज्ञा केवल ऐसे ही पदार्थ के लिए प्रयुक्त हो सकती है जो अपने-आप में पूर्ण हो, जिसका निर्धारण भी अपने से ही हो और जिसकी व्याख्या भी पूर्णरूप से अपने ही द्वारा हो

सके। मध्व इस विषय को जानते हैं कि इस प्रकार की यथार्थता केवल सर्वोपरि आत्मा ही के अन्दर है। अन्य सब विष्णु से ही उत्पन्न होते हैं जो सर्वोपरि आत्मा है, चाहे साक्षात् अथवा परोक्षरूप में। यहाँ तक कि उसकी पत्नी श्री और उसका पुत्र वायु भी पूर्णरूप में उसीके आश्रित हैं। किन्तु विष्णु को जबत् की सर्वोपरि यथार्थ सत्ता स्वीकार कर लेने का तात्पर्य यह नहीं है कि वह अन्य पदार्थों का उत्पादक अथवा आश्रय-स्थान नहीं है।

इसके अतिरिक्त चुनाव की वल्पना से नैतिक जीवन को भी आघात पहुँचने का भय है। भाग्यवादी विचार की योजना से मध्व के वास्तिकवाद के अन्य अंशों पर भी बहुत बड़ी छिमेवारी आ जाती है। ईश्वर के नैतिक स्वरूप में भी इससे बहुत बाधा पहुँचती है तथा दैवीय न्याय के गुण तथा दैवीय प्रेम का भी कुछ अर्थ अथवा मूल्य नहीं रह जाता। मनुष्य के अपने पुरुषार्थ का महत्त्व विसृष्ट हो जाता है, क्योंकि चाहे कोई व्यक्ति अपने को चुना हुआ समझे या न चुना हुआ समझे, उसकी स्वतन्त्र सत्ता न रहकर उसके अन्दर उदासीनता तथा मानसिक जडता आ जाती है। यदि हम यह नहीं जानते कि हमारे जीवन का उद्देश्य क्या है तो हमें निरन्तर अपने को पवित्र करने के लिए कर्म करते जाना चाहिए। ज्ञान के अभाव में हमें कम से कम आशावान होना चाहिए। किन्तु इस प्रकार का सिद्धांत हमें अत्यधिक रूप में निराशा में जकड़ दगा और तब यह प्रश्न उठेगा कि कौन ईश्वर हमारे साथ कोई नित्यात्मक परिहास तो नहीं कर रहा, जब कि वह हमारे अन्दर एक ओर तो स्वर्ग-प्राप्ति की इच्छा उत्पन्न करता है और दूसरी ओर हमें उसके अयोग्य बना देता है। जब तक हम इस स्थिति में नहीं होते कि हमें निश्चय हो जाए कि प्रत्येक व्यक्ति, जिसने मानवीय शरीर धारण किया है वह दैवीय रूप भी प्राप्त कर सकता है, और इस विषय की धार्मिक दृष्टि से पूरी-पूरी सम्भावना है, तब तक हमारे समक्ष वस्तुतः उपयोगी नैतिक शास्त्र नहीं आ सकता। कुछ वाक्यों में मध्व कहते हैं कि जीवात्मा ज्ञान तथा परमानन्द का रूप है, यद्यपि उसे अपने इस रूप का ज्ञान नहीं है किन्तु ईश्वर अनादि काल से अपने ज्ञान तथा परमानन्द स्वत्प से अभिज्ञ है। इसलिए ईश्वर तथा मनुष्य के मध्य चाहे कितना ही महान भेद क्यों न हो, किन्तु व्यर्थ का भेद नहीं है। प्रत्येक आत्मा का आध्यात्मिक तत्त्व सम्भवतः अपनी निष्प्रभता का परिणाम प्रस्तुत कर सके, किन्तु यह सिद्ध करना कठिन है कि आत्मा में नित्य आध्यात्मिक तत्त्व तब भी वर्तमान रहते हैं जबकि वह मोक्ष प्राप्त कर लेती है। इस सबसे हम अनुभव सम्बन्धी भेदों को ईश्वर के राज्य में केवल स्थानान्तरित मान करते हैं।

## 15 निम्बार्क

निम्बार्क वैष्णवधर्मावलम्बी एक तेलगू ब्राह्मण थे जो रामानुज के कुछ समय पश्चात् तथा मध्व से पूर्व समयभंग ग्यारहवीं शताब्दी में हुए। उन्होंने ब्रह्मसूत्र के ऊपर 'वेदान्तपरिजातसौरभ' नामक एक लघु भाष्य लिखा और दशश्लोक भी 'दशश्लोकी' नाम से लिखे जिनके द्वारा उन्होंने जीव, ईश्वर और जनत् के भेद सम्बन्धी अपने मत पर प्रकाश डाला है। उनके सिद्धान्त को द्वैताद्वैत कहा जाता है। केशव काश्मीरी ने भगवद्गीता पर एक भाष्य लिखा है जिसे 'तत्त्वप्रकाशिका' का नाम दिया है और जिसके द्वारा निम्बार्क के साधारण मत का समर्थन किया गया है। ब्रह्मसूत्र पर लिखे उनके भाष्य में ब्रह्म के परि-

पामवाद के मिद्धान्त का परिष्कार किया गया है। पुरुषोत्तम की स्वतन्त्र यथार्थता तथा जीव और प्रकृति की पराश्रित यथार्थताओं के अन्दर भेद बताया गया है। जीव और ईश्वर दोनों ही आत्मचेतन हैं किन्तु जीव परिमित शक्ति वाला है और ईश्वर वंसा नहीं है। जीव भोक्ता है, संसार भोग्य है और ईश्वर सर्वोपरि नियन्ता है।

निम्बार्क की शिक्षाओं के अनुसार जीव ज्ञानस्वरूप है किन्तु शंकर के अर्थों में नहीं। यह ज्ञानस्वरूप भी है और ज्ञान को धारण करने वाला भी है, ठीक जैसे कि सूर्य प्रकाशस्वरूप भी है और प्रकाश का स्रोत भी है। आत्मा का अपने गुणों के साथ सम्बन्ध ऐसा है जैसा कि धर्मों का सम्बन्ध धर्म के साथ होता है। यह भेद और अभेद रूपी दोनों ही हैं। धर्म और धर्मों के मध्य नितान्त एकरव नहीं है, किन्तु भेद का प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता। जीव यद्यपि आकार में अणुरूप है तो भी ज्ञानरूपी गुण की सर्वव्यापकता को धारण किए रहने के कारण यह शरीरमात्र के अन्दर के सुख-दुःख का अनुभव कर सकता है।<sup>1</sup> जीव कर्म का कर्ता है। ऐसे श्रुति-वाक्य, जो उसकी सक्रियता का निषेध करते हैं, उनका तात्पर्य जीव को कर्म में पराधीनता का प्रतिपादन करने से है। जीव का कोई स्वतन्त्र ज्ञान अथवा क्रिया नहीं है। आनन्द जीव के साथ इसकी प्रत्येक अवस्था में साथ-साथ रहता है। प्रगाढ निद्रा (सुषुप्ति) की अवस्था तथा मोक्ष की अवस्था में भी जीव अपने अस्तित्व को अक्षुण्ण बनाए रखता है। जिस प्रकार ईश्वर दामक है उसी प्रकार जीव का सब अवस्थाओं में शासित होने (नियाम्यत्व) का स्वरूप है। जीवों की संख्या अनन्त है यद्यपि उन सबका सर्वोपरि आत्मा के द्वारा धारण होता है।

जड़ जगत् के तीन मुख्य वर्ग (तत्त्व) हैं : (1) अप्राकृत अर्थात् जिसकी उत्पत्ति भूलभूत आद्यप्रकृति से नहीं हुई, जैसे कि देवीय शरीर की सामग्री, जैसे रामानुज ने शुद्ध सत्त्व कहा और यह ईश्वर की नित्य विभूति का आधारभूति है; (2) प्रकृति अथवा जो कुछ त्रिगुणात्मक प्रकृति से उत्पन्न हुआ है; और (3) काल। प्रकृति और काल विश्व-जीवन के आधारभूत तत्त्व हैं। ये तीनों वर्ग भी जीवात्माओं की भाँति नित्य हैं।

ईश्वर का नित्य स्वभाव शासन (नियन्तृत्व) करना है। निम्बार्क तथा केशव ब्रह्म के विशेषण रहित स्वरूप का खण्डन करते हैं और ब्रह्म को उत्तम तथा शुभ गुणों का आगार बताते हैं।<sup>2</sup> निम्बार्क ने सर्वोपरि आत्मा तथा कृष्ण को एक समान माना है तथा ममस्त शुभ गुणों का आगार और अहम्मन्यता, अज्ञान, वासना और आमविन आदि दोषों में रहित माना है। उसके चार स्वरूप (ग्रह) हैं और वह अपने को अवतारों के रूप में प्रकट करता है। वह विश्व का उपादान तथा निमित्त कारण है। वह उपादान (भौतिक) कारण है क्योंकि सृष्टि-रचना से तात्पर्य उसकी सूक्ष्मरूपिणी चित् और अचित् शक्तियों की अभिव्यक्ति है। वह विश्व का निमित्त कारण है क्योंकि वह जीवात्माओं को उनके अपने-अपने कर्मों तथा फलों के साथ संयुक्त करता तथा

1 2 : 3, 25।

2 केशव का कहना है : "नापि निर्धर्मकं ब्रह्म तस्य ज्ञानक्रियादीनां रक्षामाधिकारावतीनां शास्त्रसिद्धत्वात्" (1 : 1, 5)। आगे कहा गया है : "आनन्दमयशब्दनिर्दिष्ट आत्मा ब्रह्म च" (1 : 1, 13)।

उनका अनुभव प्राप्त करने के लिए उचित साधनों को गुंटाता है।

इस विश्व की उपेक्षा केवल भ्रान्ति मात्र कहकर नहीं की जा सकती, क्योंकि जो कुछ ईश्वर के स्वरूप में सूक्ष्मरूप से विद्यमान है उसी का यह विश्व अभिव्यक्त रूप (परिणाम) है। निम्बार्क विश्वविपयक विवर्तवाद के सिद्धान्त की आलोचना करते हैं और तर्क करते हैं कि यदि यह ससार यथार्थ न होता तो इसे दूसरे के ऊपर अध्यस्त नहीं किया जा सकता।

जीव, जगत् और ईश्वर इन तीनों तत्त्वों का पारस्परिक सम्बन्ध नितान्त एकत्व अथवा अभेदपरक नहीं है, क्योंकि इस प्रकार के मत को मानने से उपनिषदों के असंख्य वाक्यों का विरोध होगा जिनमें इनके पारस्परिक भेद पर बल दिया गया है, और भिन्न-भिन्न तत्त्वों के स्वरूप तथा गुणों में भी बहुत-सा असामंजस उत्पन्न होगा। किन्तु यह भी नहीं कहा जा सकता कि उक्त तीनों तत्त्व परस्पर सर्वथा भिन्न हैं, क्योंकि ऐसा कथन उपनिषदों के अन्तर्गत साक्ष्य से दूर भागना होगा। यदि परमात्मा जीवात्मा और जगत् से सर्वथा भिन्न होता तो यह सर्वव्यापक न हो सकता। यह वैसे ही परिमित परिमाण का होना जैसे कि जीवात्मा तथा जगत् हैं और इसलिए इसे शासक (नियन्ता) नहीं माना जाता। इस प्रकार का सुझाव, कि अभेद यथार्थ है तथा भेद उपाधि अथवा अवच्छेद के कारण है, स्वीकार नहीं किया जा सकता, क्योंकि इसका अर्थ होगा कि हम ब्रह्म को अवस्थाओं के अधीन कर देते हैं। इस प्रकार के मत में ब्रह्म निर्मल नहीं रहता और मानना पड़ेगा कि वह भ्रुति भी कर सकता है तथा वह सुख-दुःख का अनुभव करने वाला भी ठहरेगा और यह सब ब्रह्म के सर्वमान्य स्वरूप के विरुद्ध होगा। इस प्रकार निम्बार्क इस परिणाम पर पहुँचते हैं कि भेद और अभेद दोनों ही यथार्थ हैं। जीवात्मा तथा जगत् ब्रह्म से भिन्न हैं क्योंकि उनके स्वरूप तथा गुण ब्रह्म के स्वरूप और गुणों से भिन्न हैं। वे भिन्न नहीं हो सकते क्योंकि वे स्वतंत्र रूप से अपना अस्तित्व स्थिर नहीं रख सकते और सर्वथा ब्रह्म ही के ऊपर आश्रित हैं। भेद पृथक्त्व का और आश्रित अस्तित्व का द्योतक है (परतत्रसत्ताभाव) और अभेद स्वतंत्र अस्तित्व के अभाव का द्योतक है (स्वतत्रसत्ताभाव)। भेदाभेद के इस सिद्धान्त की दृष्टि से सुप्रसिद्ध वाक्य "तत् त्वमसि" की व्याख्या की गई है। 'तत्' नित्य तथा सर्वव्यापक ब्रह्म का द्योतक है, 'त्वम्' से तात्पर्य जीवात्मा से है जिसका अस्तित्व ब्रह्म के ऊपर निर्भर है; और 'असि' शब्द दोनों के परस्पर सम्बन्ध को बताता है जो कि अभेद के अविच्छेद भेदपरक है। इस प्रकार का संबंध सूर्य तथा उसकी किरणों में अथवा अग्नि और उसकी चिनगारियों में पाया जाता है। यद्यपि आत्माएँ तथा प्रकृति ईश्वर से भिन्न हैं वे उसके साथ घनिष्ठ सम्बन्ध भी रखते हैं जैसे लहरें जल के साथ अथवा एक रस्ती के बल रस्ती के साथ रखते हैं। वे दोनों ब्रह्म से भिन्न भी हैं और अभिन्न भी। भिन्न सत्ताओं को एक-दूसरे से सर्वथा पृथक् तथा विच्छिन्न ही माना जाए यह आवश्यक नहीं है। भेद तथा एकत्व, दोनों एकसमान यथार्थ हैं और जो भिन्न है, वह एकत्व भी है।

फिर भी जीवात्माएँ और जगत् वात्पनिर्भर नहीं हैं वरन् ईश्वर के द्वारा इन्हें प्रेरणा मिलती है। प्रलयकाल में ये दोनों ईश्वर के स्वरूप में विलीन हो जाते हैं जो जीव तथा जगत् के सूक्ष्मरूपों को धारण करता है। विसर्ग तथा पुनः सृजन के कालों के मध्यवर्ती समय में समस्त तत्त्व चेतन और अचेतन सूक्ष्म अवस्था में उसके अन्दर निवास करते

है। ब्रह्म की शक्ति के द्वारा जगत् की उत्पत्ति होती है जहाँ प्रत्येक पृथक् आत्मा उपयुक्त शरीर प्राप्त करती है।

निम्बाकं ऐसे सिद्धान्त को स्वीकार नहीं करते जिसके अनुसार चेतन तथा अचेतन जगत् ब्रह्म के साथ मिलकर एक सम्पूर्ण व्यक्तित्व का निर्माण करते हैं और जहाँ तक उक्त व्यक्तित्व का सम्बन्ध है यहाँ इस संसार का उपादान कारण है। निम्बाकं के अनुसार, ब्रह्म की शक्ति ही संसार का उपादान कारण है और शक्तिगत परिवर्तन ब्रह्म की अखण्डता के ऊपर कोई प्रभाव नहीं रखते। जिसे रामानुज ब्रह्म का शरीर कहते हैं उसे ही निम्बाकं शक्ति की सत्ता देते हैं। संसार का निर्माण करने के लिए ईश्वर को किसी मामूली की आवश्यकता नहीं होती। वह सर्वशक्तिमान है और वह केवल अपनी इच्छा मात्र से ही संसार की रचना करने में समर्थ है।<sup>1</sup> इस प्रकार ब्रह्म संसार का उपादान तथा निमित्त दोनों ही प्रकार का कारण है। संसार का ब्रह्म के साथ एकात्मभाव है और अपने परिणामन तथा कर्म करने की शक्ति के लिए वह ब्रह्म के ऊपर निर्भर करता है। और फिर भी कुछ अर्थों में यह संसार ब्रह्म से भिन्न है। तीन गुणों में प्रकृति के विकास संबंधी प्रचलित सिद्धान्त को भी स्वीकार किया गया है।<sup>2</sup>

सर्वोपरि आत्मा को सब प्रकार के दोषों से रहित माना गया है। वह सब प्रकार के औदार्ययुक्त गुणों का आगर है, दिव्य शरीर धारण किए हुए है, सौन्दर्य तथा कोमलता और माधुर्य तथा कान्ति से पूर्ण है।<sup>3</sup> आत्माएं संख्या में अनन्त और आकार में अणु हैं। प्रत्येक आत्मा ब्रह्म की, व्यक्तित्व के रूप में परिणत हुई किरण है।<sup>4</sup> उक्त सिद्धान्त का प्रयाम, पूर्ण एकत्व से बचने की ओर है जिसमें गुण असमंजस में पड़ जाते हैं और भेद नष्ट हो जाते हैं और साथ-साथ वह केवल अनेकत्ववाद से भी बचने का प्रयत्न करता है क्योंकि अनेकत्ववाद ब्रह्म की सर्वव्यापकता को सति पहुँचाता तथा उसके स्वभाव और प्रभुता को भी परिमित कर देता है।

जीव का विशुद्ध स्वरूप अपने कर्म के कारण आवरणयुक्त हो जाता है और यह अविद्या का परिणाम है जो अनादि काल से है किन्तु फिर भी ईश्वर की कृपा से उसका अन्त किया जा सकता है। प्रपत्ति अथवा ईश्वर के प्रति सर्वात्मना आत्मसमर्पण करना ही मोक्ष-प्राप्ति का एकमात्र उपाय है। ऐसे व्यक्तियों के ऊपर, जो प्रपन्न पुरुषों के समान भाव रखते हैं, ईश्वर की कृपा रहती है और ईश्वर उनके अन्दर भक्तिभाव उत्पन्न करता है जो अन्त में जाकर ब्रह्म-साक्षात्कार में परिणत हो जाता है। भक्ति के अन्दर सर्वोपरि यथार्थ सत्ता का ज्ञान, जीवात्मा का स्वरूप, दैवीय कृपा का फल अथवा मोक्ष जो ब्रह्म के स्वरूप तथा गुणों का अव्यवहित साक्षात्कार है, जिससे सब प्रकार की स्वार्थ-परता तथा अज्ञान पूर्णरूप से नष्ट हो जाते हैं, और ईश्वर के साक्षात्कार में जो बाधाएं आती हैं जैसे कि आत्मा तथा शरीर को एवं इन्द्रियों अथवा मन को भ्रांति के कारण एक मान लेना, ईश्वर की छोड़कर अन्य का आश्रय दूहना, उसके आदेशों का उल्लंघन अथवा उनके प्रति उदासीनता का भाव, ईश्वर को साधारण प्राणियों के समान मान लेना, सच्ची भक्ति से उत्पन्न प्रसाद को मोक्ष समझ लेना ये सब आ जाते हैं। निम्बाकं के अन्दर

1. 1 : 1, 19।

2. दशमोक्ती, 3।

3. दशमोक्ती, 4।

4. ब्रह्मसूत्र पर भाष्य, 2 : 3, 42।

कृष्ण और राधा<sup>1</sup> नारायण तथा उनकी पत्नी का स्थान ले लेते हैं। भक्ति उपासना नहीं है अपितु प्रेम और श्रद्धा है। ईश्वर की कृपा सदा ही असहायों को ऊंचा उठाने और उन्हें वस्तुओं की यथार्थता का ज्ञान प्राप्त करने के योग्य बनाने के लिए उद्यत रहती है। अन्य देवताओं की पूजा का निषेध है। शास्त्रविहित नैतिक आचार-सम्बन्धी नियमों के पालन पर बल दिया गया है। कर्म को ब्रह्म-ज्ञान की प्राप्ति कराने का साधन बताया गया है।<sup>2</sup> जिसमें भक्ति भी साथ-साथ रहती है।<sup>3</sup>

रामानुज और निम्बार्क दोनों ही भेद और अभेद को आवश्यक मानते हैं और जीवित तथा जड़ सत्ताओं को ब्रह्म के गुण मानते हैं। रामानुज एकात्मता के सिद्धान्त पर अधिक बल देते हैं। निम्बार्क के लिए दोनों ही एक समान यथार्थ हैं और वही महत्त्व रखते हैं। इसके अतिरिक्त रामानुज जीवात्माओं (चित्), तथा जगत् (अचित्) को ब्रह्म के गुण (विशेषण अथवा प्रकार) के रूप में मानते हैं। और उनके मत में सर्वोपरि प्रभु के अद्वैतत्व पर बल दिया गया है, जीवात्माएँ तथा जगत् जिसके उपाधिस्वरूप हैं।<sup>4</sup> निम्बार्क इस मत का विरोध इस आधार पर करते हैं कि यह आवश्यक नहीं है कि शरीर-धारण गुणों की उपस्थिति का भी उपलक्षण हो। क्योंकि गुण का विषय उस वस्तु में, जिसमें वह गुण है तथा उस अन्य वस्तु में जिसमें वह नहीं है, परस्पर भेद करना है। यदि चित् और अचित् ब्रह्म के गुण हैं तो फिर वह यथाथ सत्ता कौन-सी है जिससे ब्रह्म का भेद इन लक्षणों से युक्त होने के कारण किया जाता है।

## 16. वल्लभ

वल्लभ (140। ईस्वी) दक्षिण भारत के एक तेलगू ब्राह्मण थे जिन्होंने उत्तर भारत में आकर विष्णुस्वामी के मत का परिष्कार करके उसे बढ़ाया। विष्णुस्वामी तेरहवीं शताब्दी में हुए। वे न केवल उपनिषदों, भगवद्गीता और ब्रह्मसूत्र को प्रामाणिक ग्रन्थ मानते थे, अपितु भागवत पुराण को भी प्रामाणिक मानते थे। अपने ग्रन्थों अर्थात् 'अणु-भाष्य', 'सिद्धान्तरहस्य', तथा 'भागवत-टीका सुबोधिनी' में<sup>5</sup> वे वेदान्त की एक ऐसी ईश्वरज्ञानपरक व्याख्या करते हैं जो शंकर तथा रामानुज दोनों की व्याख्या से भिन्न है। उनके मत की सज्ञा 'शुद्धाद्वैत' है अर्थात् विशुद्ध अद्वैतवाद।<sup>6</sup> उनका कहना है कि समस्त जगत् यथार्थ है और सूक्ष्मरूप में ब्रह्म है। जीवात्माएँ और जड़ जगत् तार्किक रूप में ब्रह्म ही हैं। वल्लभ मानते हैं कि जीव, काल और प्रकृति अथवा माया सब नित्य वस्तुएँ हैं, वे ब्रह्म के ही तत्त्व से सम्बद्ध हैं और उनकी कोई पृथक् सत्ता नहीं है। ऐसे व्यक्ति, जो माया की शक्ति को जगत् का कारण मानते हैं, शुद्ध अद्वैतवादी नहीं हैं क्योंकि वे ब्रह्म के अतिरिक्त भी एक दूसरी सत्ता को स्वीकार करते हैं।<sup>7</sup> जहा शंकर जगत् की उत्पत्ति माया की शक्ति के द्वारा ब्रह्म से मानते हैं वहा दूसरी ओर वल्लभ मानते हैं कि ब्रह्म

1 दशमस्कंध, 5 और 8।

2 1, 1, 4।

3 1, 1, 7।

4 चिदचिद्विशिष्टपरमेश्वराद्वैत।

5 गिरिधर का 'शुद्धाद्वैतमार्तण्ड' और वासुकृष्ण का 'प्रमेयरत्नाभव' इसी सम्प्रदाय के ग्रन्थ हैं।

6 जो शंकर के शैवल्यद्वैत से भिन्न है।

7 1, 1, 6।



माया जैसे किसी तत्त्व के साथ संबंध के बिना भी जगत् का निर्माण करने में समर्थ है। उनके मत में शास्त्र ही अन्तिम प्रमाण है और हमारा तर्क उसके आदेशों के विरोध में नहीं जा सकता।<sup>1</sup> ईश्वर सच्चिदानन्द है, और गुणों से मुक्त है; श्रुति के उन वाक्यों का जिनमें कहा गया है कि वह निर्गुण है, तात्पर्य यह है कि उसमें साधारण गुणों का अभाव है।<sup>2</sup> ईश्वर शरीरधारी कृष्ण है जिनमें ज्ञान और क्रियारूप गुणों का आधान है। वही जगत् का स्रष्टा है और हमें यह कल्पना करने की आवश्यकता नहीं कि उसको किसी भौतिक शरीर की आवश्यकता है जैसी कि सासारिक कर्मों के कर्ताओं को होती है क्योंकि हम लोगो पर जो बात लागू होती है उसका अतीन्द्रिय तथा सर्वोपरि ईश्वर के विषय में लागू होना आवश्यक नहीं है। वह केवल अपनी इच्छा की शक्ति से ही समस्त संसार की रचना करता है। वह केवल कर्ता ही नहीं भोक्ता भी है।<sup>3</sup> यद्यपि उसे शरीर धारण करने की तो कोई आवश्यकता नहीं होती तो भी वह नानाविध रूपों में अपने भक्तों को प्रसन्न करने के लिए प्रकट होता है।<sup>4</sup> उसका सबसे श्रेष्ठरूप वह है जिसे यज्ञरूप कहा गया है और जिसका सम्बन्ध कर्म करने से है और उसकी पूजा, जैसा कि ब्राह्मण ग्रंथों में कहा है, कर्मों के द्वारा ही की जा सकती है। जब वह ज्ञान से सम्बद्ध होता है तो वह ब्रह्म है तथा उस अवस्था में ज्ञान के द्वारा ही, जैसा कि उपनिषदों में कहा गया है, उसे प्राप्त कर सकते हैं। सर्वोपरि कृष्ण की पूजा गीता तथा भागवत के नियमों के अनुसार ही करनी चाहिए।

प्रकृतियों तथा पशुओं की आत्मा में आनन्दरूप गुण अव्यक्त अवस्था में रहता है और इसी प्रकार प्रकृति में चैतन्य रूप गुण अव्यक्त अवस्था में है। ब्रह्म अपने गुणों के आविर्भाव तथा तिरोभाव द्वारा जिस रूप को चाहता है, धारण कर लेता है। जीव आकार में आणविक है<sup>5</sup> और ब्रह्म रूप है तथा उसका एक अंश भी है।<sup>6</sup> ब्रह्म के आनन्दरूप पर आवरण आने से हम उसे जीव कहते हैं। यद्यपि इसकी उत्पत्ति केवल आविर्भाव मात्र का नाम है। वस्तुतः यह ब्रह्म ही के गमान् यथार्थ और निरपेक्ष है। जीवों के अन्दर तीन प्रकार का भेद है। शुद्ध जीव वे हैं जिनके ऐश्वर्यादि गुण अविद्या की शक्ति से मलिन नहीं होने पाते। संसारी जीव वे हैं जो अविद्या के जाल में पकड़े हुए होने के कारण जन्म और मरण का अनुभव करते हैं क्योंकि वे स्थूल अथवा सूक्ष्म शरीर धारण किए रहते हैं। सुवन जीव वे हैं जो अविद्या (ज्ञान) के बल पर संसार के बन्धनों से स्वतन्त्र हैं। जब आत्मा मोक्ष को प्राप्त करती है तो उसे अपने अव्यक्त गुण पुनः प्राप्त हो जाते हैं और वह ब्रह्म के साथ एकाकार हो जाती है। जड़ जगत् भी ब्रह्म से पूर्ण (ब्रह्मात्मक) है। इसके अन्दर ब्रह्म के दो गुण, ज्ञान तथा आनन्द अव्यक्त हैं, और जो अर्वाचिष्ट रहता है वह शुद्ध सत्त्व है अर्थात् अस्तित्वमात्र है। चूंकि यह जगत् के रूप में प्रकट हुआ ब्रह्म ही है, अतः इसे ब्रह्म का कार्य ही माना गया है। सृष्टि-रचना तथा प्रसन्न केवलमात्र सर्वोपरि सत्ता के आविर्भाव तथा तिरोभाव ही हैं और वही सत्ता उक्त रूप धारण कर लेती है। ब्रह्म भी एक उत्पन्न पदार्थ का रूप धारण कर लेता है। और उसका बोधग्रहण सृष्टि-रचना के रूप में होता है तथा प्रलय-काल में जबकि अपने मौलिक रूप में वापस लौट जाता है और

1 1 : 1, 20।

2 देखें, ब्रह्मसूत्र पर उनका भाष्य 3, 2 : 22।

3 1 1, 1।

4 1 : 1, 20-21।

5 2 . 3, 19।

6 2 . 3, 43।

प्रत्यक्ष का विषय नहीं रहता। इसलिए जगत् ब्रह्म ही के समान तात्त्विक है और इसकी रचना तथा विनाश ब्रह्म की शक्ति के ही कारण है। जगत् को केवल भ्रान्तिमय प्रतीति नहीं माना जा सकता और न ही यह तात्त्विक रूप में ब्रह्म से भिन्न है। कारण-कार्यसम्बन्ध नितान्त एकत्व रूप सम्बन्ध है।<sup>1</sup> यह विश्व यथार्थ में ब्रह्म है। ब्रह्म सर्वथा अपनी इच्छा से अपने को जीवात्माओं तथा जगत् के रूप में प्रकट करता है किन्तु इससे उसके तात्त्विक स्वरूप में कोई विकार नहीं आता। वह जगत् का उपादान तथा निमित्त दोनों ही प्रकार का कारण है।<sup>2</sup> पक्षपात तथा क्रूरता के दोष ब्रह्म में नहीं आते, क्योंकि बल्लभ ब्रह्म से जीवों का भेद स्वीकार करते हैं। वे यह भी मानते हैं कि माया के उत्पन्नो से मुक्त होकर जीव ब्रह्म के साथ एकाकार हो जाता है।

बल्लभ ईश्वर को सम्पूर्ण इकाई तथा जीव को उसका अंश मानते हैं, किन्तु चूँकि जीवात्मा भी उसी के समान तात्त्विक सार रखता है, दोनों के अन्दर कोई वास्तविक भेद नहीं है। स्फुलिंगो का अग्नि के साथ जो सम्बन्ध है, उसी दृष्टान्त का प्रयोग इस महान् उद्देश्य को समझाने के लिए किया जाता है। जीवात्मा अविद्या की शक्ति से आवृत्त सर्वोपरि ब्रह्म नहीं, अपितु स्वयं ब्रह्म ही है जिसमें एक गुण अद्वय हो गया है। आत्मा दोनों ही है, अर्थात् कर्ता भी है और भोक्ता भी। यह आकार में भाणविक है यद्यपि अपने ज्ञानरूप गुण के द्वारा समस्त शरीर में व्याप्त है, ठीक जिस प्रकार चन्दन का ज्ञान अपनी सुगन्ध के द्वारा जहाँ नहीं है वहाँ भी हो जाता है। रामानुज की दृष्टि में, जो एक ही परम यथार्थसत्ता को मानते हैं और जो मूलभूत सत्ता है, ईश्वर तथा आत्मा के मध्य का भेद कभी नष्ट नहीं होता। रामानुज ईश्वर तथा आत्मा को सम्पूर्ण इकाई तथा उसके अंशों के रूप में प्रतिपादन करते हैं जहाँ कि अंश वस्तुतः पूर्ण इकाई के भिन्न-भिन्न महत्त्वों को प्रकट करते हैं, उनका सामानाधिकरण्य अथवा विशेषण-विशेष्य-भाव अनेकों अंशों के उसी एक इकाई के अन्दर निहित होने का निर्देश करता है। इसके विपरीत बल्लभ हमारे समक्ष शैलिंग के नलीवाणु के समान ही का एक विचार रखते हैं जिसमें भेद नष्ट हो जाते हैं, किन्तु रामानुज का मत अधिकतर हीगल के समान है।

इस माया-रूप जगत् को भी अवयव नहीं माना गया है<sup>3</sup> क्योंकि माया इसके अतिरिक्त और कुछ नहीं जिसे ईश्वर स्वेच्छा से उत्पन्न करता है। "ब्रह्म विश्व का नैमित्तिक तथा उपादान दोनों ही प्रकार का कारण है। वह केवलमान विश्व का रचयिता ही नहीं है अपितु स्वयं विश्व का रूप है।<sup>4</sup> वे बृहदारण्यक के वर्णन को स्वीकार करते हैं,<sup>5</sup> अर्थात् ब्रह्म ने अनेक होने की इच्छा की और स्वयं अनेकों जीवात्माओं तथा जगत् के रूप में परिणत होकर प्रकट हो गया। ब्रह्म के अन्दर आत्म-अभिव्यक्ति की आन्तरिक इच्छा विद्यमान रहती है। बल्लभ के अनुसार, ईश्वर में वह शक्ति है जिसके द्वारा वह जगत् के विकास तथा विनाश को सम्भव बना सकता है। माया अविद्या से भिन्न है क्योंकि अविद्या वस्तु-य के एकत्व को आवृत्त किए रहती है तथा उस भेद के ज्ञान को भी उत्पन्न नहीं होने देती।<sup>6</sup> बल्लभ प्रकृति को क्रियाविहीन नहीं मानते क्योंकि उसके

1. प्राग्-भाव अभाव उत्पत्ति से पूर्व अभाव कारणप्रभक अवस्था है, प्रथमसाधय केवलमात्र धाव के विरोभाव हा गल दा ही नाम है।

2 । 1, 4।

3 । 1 4 पर अजगत्वाय।

4 अणुमाय 1 1 1।

5 । 4 3।

6 इयं मुदाहृतमावृणु।

अन्दर ब्रह्म शक्ति देता है। यदि ब्रह्म स्वयं नहीं जाना जाता, तो भी जब वह जगत् के रूप में प्रकट होता है तब जाना जाता है।

किन्तु संसार अयथार्थ है। संसार को यथार्थ मानने में तो आत्मा का व्यवहार ठीक है किन्तु जब वह इसको अनेकत्व के रूप में देखती है तब उसका व्यवहार ठीक नहीं है। संसार सत्य है, यद्यपि हमारी उसकी प्रतीति सत्य नहीं है। हम यह नहीं अनुभव करते कि यह संसार केवल ब्रह्म की ही एक आकृति है। इस प्रकार जीव के मस्तिष्क में जगत् के स्वरूप का एक भ्रांतिपूर्ण विचार बँठा हुआ है। ऐसे व्यक्तियों की दृष्टि में, जिन्होंने सत्य को प्राप्त कर लिया है, यह जगत् ब्रह्मरूप में ही प्रकट होता है। और ऐसे व्यक्तियों के लिए जिन्होंने धर्मशास्त्रों के द्वारा सत्य का ज्ञान प्राप्त किया है, यह ब्रह्म तथा माया दोनों रूप में प्रकट होता है और ब्रह्म के अतिरिक्त रूप में भी, यद्यपि वे जानते हैं कि ब्रह्म यथार्थ है और माया यथार्थ नहीं है। अज्ञानी पुरुष ब्रह्म की यथार्थता तथा अनेकों प्रतीतियों की अयथार्थता के मध्य कोई भेद नहीं करते। यह प्रतीतिमात्र वस्तुएं अपने को ब्रह्म तथा स्वतन्त्र रूप में प्रकट करती हैं। अविद्या का स्थान मनुष्य के मस्तिष्क के अन्दर है। इस प्रकार बल्लभ जगत् की अयथार्थता के विचार को इस रूप में स्वीकार नहीं करते। यदि जगत् अयथार्थ है तो यह भी नहीं कह सकते कि वह ब्रह्म के साथ एकाकार है, क्योंकि अयथार्थ वस्तु तथा प्रतीतिमात्र अयथार्थ वस्तु में तादात्म्य का सम्बन्ध नहीं हो सकता। धोखे की सम्भावना तो है किन्तु यह ईश्वर द्वारा निर्धारित नहीं है।

माया के द्वारा जकड़ा हुआ जीव बिना ईश्वर की कृपा से मोक्ष प्राप्त नहीं कर सकता। मोक्ष का मुख्य साधन भक्ति है यद्यपि ज्ञान भी उपयोगी है। यदि हम ईश्वर के अन्दर श्रद्धा रखें तो सब पाप दूर हो सकते हैं। यह एक ऐसा सिद्धान्त है जिसे क्रियात्मक जीवन में बहुत अतिशयोक्ति के साथ कहा जाता है। बल्लभ ने सब प्रकार की कठोर तपस्याओं को तुच्छ बताया है। यह शरीर ईश्वर का बनाया हुआ मन्दिर है और इसलिए इसे नष्ट करने का प्रयत्न करना कुछ अर्थ नहीं रखता। सर्वापि सत्ता के ज्ञान से पूर्व कर्म का स्थान है और जब उसका ज्ञान प्राप्त हो जाता है तब भी कर्म विद्यमान रहते हैं। मुक्तारमा पुरुष सब कर्मों को करते हैं<sup>1</sup> उच्चतम सक्षय मोक्ष नहीं है धरन् कृष्ण की निरन्तर सेवा है तथा दिव्य लोकस्थ वृन्दावन की लीलाओं में भाग लेना है। बल्लभ, ब्रह्म की अतीन्द्रिय चेतनता में और पुरुषोत्तम में परस्पर भेद करते हैं<sup>2</sup> जीवन की वाधाओं से मुक्ति-प्राप्त आरमाएं भिन्न-भिन्न प्रकार की हैं। एक वे हैं जिन्होंने अपने को पूर्व की अधीनता से मुक्त किया है, जैसे सनक ऋषि और जो ईश्वर की नगरी में निवास करते हैं जहाँ उन्हें ईश्वर की कृपा से मोक्ष प्राप्त होता है। दूसरी वे हैं जो भक्ति का आश्रय लेती हैं और पूर्ण प्रेम का परिष्कार करके ईश्वर के सहचारी हो जाती हैं। बल्लभ ईश्वर के प्रति निष्काम प्रेम के जीवन पर अत्यन्त बल देते हैं।

एक पक्ष में ब्रह्म और दूसरे पक्ष में जीवात्माएं तथा जड़ प्रकृति के मध्य का सम्बन्ध विद्वद् ऐक्यभाव (तादात्म्य) का सम्बन्ध है, जैसे अंश और अंशों का परस्पर सम्बन्ध होता है। भेद को तो बल्लभ ने गौण बताया, किन्तु अभेद ही यथार्थ तथा मुख्य है। वे 'तत् त्वम् असि' (वह तू है) इस वाक्य की व्याख्या करते हुए कहते हैं कि यह अक्षरशः सत्य है। किन्तु रामानुज तथा निम्बार्क इसे आलंकारिक अर्थों में लेते हैं। जब आत्मा परमानन्द को प्राप्त कर लेगी और जड़ जगत् चैतन्य तथा परमानन्द दोनों को

1. अणुभाष्य, 1 : 1, 11

2. वही, 4 . 3, 27।

प्राप्त हो जाएगा, तब ब्रह्म तथा इनके मध्य का भेद सर्वथा मिट जाएगा—यह एक ऐसी स्थिति है जिसे रामानुज स्वीकार नहीं करते।

## 17 चैतन्य का आन्दोलन

दक्षिण भारत के वैष्णव मत ने वृन्दावन की लीला के गुणकीर्तन की ओर विशेष ध्यान नहीं दिया, यद्यपि कुछ आलवारो ने गोपियों के साथ कृष्ण की लीलाओं का वर्णन किया है। किन्तु उत्तर भारत में स्थिति इससे भिन्न थी। निम्बार्क के मत में राधा जो प्रियतमा उपपत्नी के रूप में है, गोपियों में केवल मुख्य ही न होकर कृष्ण की अनादिकाल से पत्नी है। 'गीतगोविन्द' के रचयिता जयदेव, विद्यापति, उमापति तथा चण्डीदास (चौदहवीं शताब्दी) बंगाल तथा बिहार में राधाकृष्ण सम्प्रदाय के बढ़ते हुए प्रभाव का दिग्दर्शन कराते हैं, जिसका श्रेय शाक्तदर्शन की विचारधारा तथा व्यावहारिक प्रचलन को है। इस प्रकार के वातावरण में प्रशिक्षण पाकर वैष्णव मत के एक महान प्रचारक चैतन्य (पन्द्रहवीं शताब्दी) विष्णुपुराण, हरिवंश, भागवत और ब्रह्मवैवर्त-पुराण में दिए गए कृष्णविषयक वर्णन से आकृष्ट हुए और उन्होंने अपने व्यक्तित्व तथा आचरण से वैष्णव मत को एक नया रूप दिया। उनके उदार दृष्टिकोण तथा लोकतन्त्रात्मक सहानुभूति के कार्यों ने उनके अनुयायियों की सख्या में वृद्धि की यद्यपि कट्टरपन्थियों में उनकी चौका देने वाली कार्यप्रणाली से बहुत बेचैनी फैली। उन्होंने बिना किसी रोक टोक के इस्लाम धर्म से आने वालों को भी गले लगाया, यहां तक कि उनके सबसे पहले शिष्यों में एक मुसलमान फकीर भी था जिसने हरिदास के नाम से चैतन्य के वैष्णव सम्प्रदाय में बड़ी ख्याति तथा आदर का स्थान पाया। उनके दो शिष्य रूप और सनातन हिन्दू-समाज से बहिष्कृत होकर मुसलमान हो गए थे, जिन्हें चैतन्य ने फिर से अपने सम्प्रदाय में ले लिया। जीवगोस्वामी (सोलहवीं शताब्दी) और उसके बहुत समय पश्चात् बलदेव ने चैतन्य के मत को दार्शनिक रूप दिया। इस सम्प्रदाय के दार्शनिक ग्रन्थों में जीवगोस्वामी-कृत सत्सदर्म तथा उसके ऊपर स्वयं उसीका अपना भाष्य सर्वसवादिनी और ब्रह्मसूत्र पर बलदेव-कृत गोविन्दभाष्य हैं। बलदेव की प्रमेयरत्नावली भी एक प्रसिद्ध पुस्तक है। ये लेखक रामानुज और मध्व के विचारों से भी प्रभावित हुए हैं।<sup>1</sup> ये पांच तत्त्वों को स्वीकार करते हैं—ईश्वर, आत्माएँ, माया अथवा प्रकृति और स्वरूप शक्ति, जिसमें दो अवयव हैं—ज्ञान तथा शुद्ध तत्त्व, अर्थात् शुद्ध प्रकृति तथा काल है।

ज्ञान के सिद्धान्तविषयक प्रश्न पर ऐसा कुछ नहीं है जो इस सम्प्रदाय का अपना विशेषत्व रखता हो। ज्ञान के साधनों के विषय में जो परम्परागत विवरण है, जिसमें वैदिक प्रामाण्य भी सम्मिलित है, वही इस सम्प्रदाय को भी मान्य है। जीवगोस्वामी तर्क करते हैं कि साधारण बोधस्वरूप चेतना की एक अवस्था है जो आगे चलकर निश्चयात्मक ज्ञान में परिणत हो जाती है। असम्बद्ध तात्कालिक अनुभव निश्चयात्मक बोध के पूर्व आता है। पहला निर्विकल्प बोध है। निश्चयात्मक (सर्विकल्प) बोध मूलरूप में इसके अन्दर विद्यमान रहता है। यह एक तथ्य है जो निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान में

विद्यमान रहता है, वही विदलेपण के बाद निश्चयात्मक ज्ञान में बुद्धिमत्प्य होता है। परिणाम यह निकला कि निर्विकल्प ज्ञान चेतनता का एक तथ्य है और अन्तर्दृष्टि ज्ञान भी, जिसमें सम्बन्ध अनुपस्थित रहते हैं, इसी प्रकार का है। जीवगोस्वामी ऐसे सर्वव्यापी को नहीं मानते जिसमें सब भेद सम्मिलित हो।<sup>1</sup> हमें पहले सर्वव्यापी का उसके अपने रूप में ज्ञान होता है और उसके पश्चात् सोपाधिक सर्वव्यापी का ज्ञान होता है। ब्रह्म का अन्तर्दृष्टि द्वारा प्राप्त ज्ञान, जो मुद्द तथा साधारण है, जीवगोस्वामी की दृष्टि में चेतना का एक सन्देह रहित तथ्य है यद्यपि इमका अतीन्द्रिय होना आवश्यक है।

परम यथार्थ सत्ता विष्णु है जो प्रेम तथा दया का शरीरधारी ईश्वर है और जो साधारण सत्, चित् तथा आनन्द के गुणों को धारण किए हुए है। वह इन अर्थों में निर्गुण है कि वह प्रकृति के गुणों में रहित है और तपुण इसलिए है कि उसमें सर्वज्ञता तथा सर्वशक्तिमत्ता आदि गुण विद्यमान हैं। ये गुण उसमें स्वरूप-सम्बन्ध से लगे हुए हैं। ये ब्रह्म के स्वरूप को भी अभिव्यक्त करते हैं तथा उसके अन्दर निहित भी हैं।<sup>2</sup> यही इम विश्व का विकास (उत्पत्तिस्थान), आधार तथा संहारक है और उपादान तथा निमित्त कारण भी है।<sup>3</sup> अपनी उच्चतर (परा) शक्ति के कारण वह इस विश्व का निमित्त कारण है<sup>4</sup> और उपादान कारण अपनी अन्य शक्तियों के द्वारा है जिनका नाम अपरा शक्ति और अविद्याशक्ति है। उसका पहली शक्ति, अर्थात् पराशक्ति अपरिवर्तनीय है यद्यपि अपराशक्ति परिवर्तनों के अधीन है। ईश्वर का मुख्य स्वरूप प्रेम<sup>5</sup> और सुख की शक्ति है। अवतार सर्वोपरि ब्रह्म के तादात्म्य सम्बन्ध से हैं अन्य जीवात्माओं की भान्ति अश नहीं है।<sup>6</sup> ईश्वर अनन्तरूप धारण करता है उनमें से प्रधान है कृष्ण का रूप जिसका सर्वश्रेष्ठ सुख प्रेम में है। कृष्ण जब सर्वोपरि शक्ति का रूप धारण करता है तो उसके अन्दर चित्, माया और जीव की तीन प्रधान शक्तियाँ आ जाती हैं। प्रथम शक्ति के द्वारा वह अपने बुद्धि तथा इच्छा के स्वरूप को स्थिर रखता है, दूसरी शक्ति से सम्पूर्ण सृष्टि का निर्माण होता है तथा तीसरी शक्ति से जीव उत्पन्न होते हैं। कृष्ण की सर्वोच्च अभिव्यक्ति आह्लाद शक्ति में है। यद्यपि इस आह्लाददायक शक्ति का सार-तत्त्व है।<sup>7</sup> जीवगोस्वामी के अनुसार ईश्वर एक है और उसके समान कोई और नहीं है। यदि उसे अपने निजी स्वरूप में देखें तो वह ब्रह्म है और सृष्टि के कर्त्तारूप में देखें तो वह भगवान् है। ब्रह्म रूप में यह अमूर्त और भगवान् के रूप में वह मूर्त है। जीवगोस्वामी का कहना है कि उनके भगवान् का रूप अधिक यथार्थ है। बलदेव के अनुसार सर्वोपरि सत्ता को हरि कहा जाता है, उसका ऐश्वर्य तथा ओजस्विता शरीरधारी भाराण्य के रूप में प्रकट होती है तथा उसका सौन्दर्य और परमानन्द कृष्ण के रूप में प्रकट होते हैं।

यह विश्व और इसके प्राणी ईश्वर की शक्ति के द्वारा ही प्रकट हुए हैं। ये उसके

1 भागवतसुधर्म, पृष्ठ 55।

2 मत्स्य का अनुमरण करके बलदेव ने भी विशेष के पिढान को स्वीकार किया है यद्यपि वह इसे स्वरूपशक्ति तथा उसके परिवर्तन तक ही सीमित रखता है; क्योंकि सत्ता के भेद माने हुए तथ्य हैं और उनमें पहचान कराने के लिए किसी विशेष की आवश्यकता नहीं है।

3 वही 1 : 4, 24।

4 इसे श्री के समान बताया गया है। देखें, बलदेव, 3 : 3, 40 और 42।

5 प्रीत्यात्मा 4 : 1, 1।

6 म्यास अर्पात्त मूल के समान अभिव्यक्ति तथा विपिन्नाय मूल से पृथक अर्थ में भेद किया गया है। देखें बलदेव 2 : 3, 47।

7 तुलना कीजिए, "कृष्णस्वरूपिणो परमानन्दरूपिणो" (ब्रह्म वेदतंत्रपुराण, 5 : 4, 17)।

अधीन तथा आश्रित है यद्यपि उससे पृथक् तथा भिन्न हैं। ये न तो ईश्वर के साथ एकत्व भाव ही रखते हैं और न ही उससे भिन्न हैं। एक प्रकार का दुर्बोध भेदाभेद ही वस्तुओं के विषय में सत्य है।<sup>1</sup> यह जगत् तात्त्विक तथा यथार्थ है, भ्रातिमय नहीं है, इसे इसके स्वरूप के कारण माया कहते हैं क्योंकि यह मनुष्यों को अपनी ओर आकृष्ट करता है और ईश्वर से दूर रखता है। ईश्वर का सेवक माया की शक्ति द्वारा जगत् का दास बन सकता है।

आत्मा प्रभु से भिन्न है क्योंकि प्रभु आत्मा का आसक (नियन्ता) है। ईश्वर सर्वव्यापक है जबकि जीवात्मा अणु आकार का है।<sup>2</sup> जीवगोस्वामी के अनुसार, ईश्वर की स्वरूप शक्ति उसकी जीवशक्ति को सहारा देती है, जिसे तटस्थ शक्ति भी कहा जाता है जिसके द्वारा आत्माओं का निर्माण होता है। यह जीवशक्ति अपने ऋम में मायाशक्ति (अथवा बहिरंग शक्ति) को सहारा देती है। इनमें से कोई भी ईश्वर से पृथक् रहकर नहीं रह सकती। सृष्टिरचना के समय नवोपरि शक्ति प्रलय के ठीक पूर्व-वर्ती जगत् के सगठन का स्मरण करती है और "अनेक रूप होने की इच्छा करती है," अर्थात् भोक्ता रूप आत्माओं यथा योग्य पदार्थों को पृथक् अस्तित्व देती है, और वे उसी में विलीन हो जाते हैं। वह महत् के महान् तत्त्व से लेकर नीचे ब्रह्माण्ड और ब्रह्मा तक समस्त जगत् की रचना करती है। तब वह वेदों को प्रकट करती है, ठीक उसी व्यवस्था तथा प्रबन्ध के अनुसार जैसे कि पूर्व सृष्टि में थे और अपनी मानसिक शक्ति द्वारा उन्हें ब्रह्मा के अन्दर सन्निहित करती है जो सृष्टि-रचना की अन्य स्थितियों का कर्ता है। वेदों की महायता से ब्रह्मा भूलादर्श सम्बन्धी आकृतियों को स्मरण करता है। और वैसे ही पदार्थों की रचना करता है जैसे पूर्व-सृष्टि में थे। परिणाम यह निकलता है कि वेद जब इन्द्र इत्यादि के विषय में कुछ उल्लेख करते हैं तो ऐसे नमूनों का उल्लेख करते हैं जो नष्ट नहीं होते यद्यपि व्यक्त नष्ट हो जाते हैं।<sup>3</sup> जहाँ रामानुज आत्माओं तथा प्रकृति को ईश्वर के विशेषण रूप मानते हैं वहाँ जीवगोस्वामी तथा बलदेव उनको ईश्वर की शक्ति के व्यक्त रूप मानते हैं। उक्त दोनों विद्वान् जब प्रकृति को ईश्वर का विशेषण मानने के विरुद्ध हैं जिसके कारण ईश्वर के स्वरूप में एक प्रकार की विषमता आ सकती है। इस प्रकार जीवगोस्वामी प्रकृति को ईश्वर की ब्राह्म शक्ति का मानते हैं जो प्रत्यक्ष रूप में उससे सम्बद्ध नहीं है, यद्यपि है उसी के बश में। बलदेव माया तथा प्रकृति को एक करके मानते हैं जिसमें ईश्वर के ईक्षण मात्र से गति आ जाती है।

जीवात्माएँ माया की शक्ति के द्वारा ससार के बन्धनों से जकड़ी जाती हैं, जो कि उन्हें अपने वास्तविक स्वरूप को भुला देती हैं। किन्तु यदि हमारे अन्दर भक्ति का ही तो कर्म की शक्ति पर विजय प्राप्त की जा सकती है।<sup>4</sup> कृष्ण के प्रति प्रेम (रुचि) का विकास करने में हमें दैवीय शक्ति का अन्तर्ज्ञान हो सकता है। राधा के प्रति जो कृष्ण का प्रेम है उसमें ईश्वर का अपने प्राणियों के प्रति स्नेह प्रकट होता है। विश्व के स्रष्टा

1 अचिन्त्यभेदाभेद।

2 बलदेव 2 2 41।

3 बलदेव, 1 3 30।

4 अर्थात् न भक्ति की व्यावहारिक अवस्थाओं को स्वीकार किया है (1) शांत अथवा मोन भाव से ध्यान या ध्यान, (2) दान्य अथवा ईश्वर की क्रियात्मक सेवा, (3) सत्य धर्मात् मित्रता (4) वाचन, (5) माधुर्य अथवा दाम्भ्य प्रेम का लाभणिक मधुरता। प्रत्येक अवस्था के अन्दर पूर्व या अन्त्या अन्तर्हित रहता है, और इस प्रकार अन्तिम सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण है। बगल का भक्ति-साहित्य मनाभावों के विलेपण से पूर्ण है। देखें, रूप कृत उज्ज्वलनीलमणि।

की यह इच्छा है कि उसके प्राणी मोक्ष-प्राप्ति की आशा से केवलमात्र उसी के साथ सगे रहें। काम अथवा यौन प्रेम से धार्मिक प्रेम को भिन्न बतलाया गया है। भक्ति मोक्ष का मार्ग है। वेदों तथा भागवत पुराण इत्यादि धार्मिक ग्रन्थों के स्वाध्याय पर बार-बार बल दिया गया है। गुरु के प्रति आदर का भाव एक प्रधान विशेषता है। धर्म सम्बन्धी विषयों में ऐसा कहा गया है कि तर्कों के ऊपर निर्भर करना उचित नहीं है। वर्ण तथा जातिगत भेदों को उपेक्षा की दृष्टि से देखा गया है। ईश्वर की कृपा के लिए कोई भी पुरुष अथवा स्त्री अत्यन्त नीच नहीं है। प्राणिमात्र के प्रति दया के नैतिक गुणों, नम्रता, शान्तभाव, सांसारिक इच्छाओं में अनासक्ति और हृदय की पवित्रता आदि पर बल दिया गया है।

प्रेम (प्रीति) के शाश्वत अनुभव में ही मोक्ष है।<sup>1</sup> दिव्य लोक में स्थित आत्माएं अपने पद को ईश्वर के दास के रूप में अनुभव करती हैं और पूर्ण रूप से उसके प्रति भक्तिभाव रखती हैं। प्रेम मोक्ष है। भक्ति ही यथार्थ में मुक्ति है। इसके द्वारा बार-बार जन्म लेने का बन्धन टूट जाता है और आत्मा ईश्वर की समानता के पद को प्राप्त करती है, यद्यपि कभी भी ईश्वर के अन्दर विसीन नहीं होती।<sup>2</sup> सत्तामात्र के अमूर्त सर्वव्यापी रूप में ईश्वर का अन्तर्ज्ञान, जीवगोस्वामी के अनुसार 'भगवान् के अन्तर्ज्ञान' का उपक्रम है और वह भगवान् समस्त चराचर जगत् की मूर्तरूप यथार्थ सत्ता है। प्रथम, ज्ञान के कारण, निरपेक्ष तथा अन्तिम रूप नहीं है। और भगवान् का अन्तर्ज्ञान भक्ति के कारण केवल तभी प्राप्त किया जा सकता है जबकि शरीर का परित्याग कर दिया जाए। यद्यपि ब्रह्म के अन्तर्ज्ञान के विषय में जीवमुक्ति सम्भव है किन्तु भगवान् के प्रेम के लिए इसकी कुछ भी उपयोगिता नहीं।

जीवगोस्वामी विशेषणों के सिद्धान्त के स्थान पर, जिसका समर्थन रामानुज ने किया है, अपने शक्ति विषयक सिद्धान्त का प्रतिपादन करते हैं। किन्तु यदि ईश्वर एक ऐसे गुण को धारण नहीं कर सकता है जो स्वरूप में उसकी सत्ता के विरुद्ध है तो वह ऐसी शक्ति को कैसे धारण कर सकता है जो उसी के समान सत्ता के विरुद्ध है। यद्यपि इस सम्प्रदाय से सम्बन्ध रखने वाले कुछ विद्वान् लेखक अपने को मध्व का अनुयायी कहते हैं किन्तु वस्तुतः विचार में वे रामानुज के अधिक निकट हैं क्योंकि वे तादात्म्य पर बल देते हैं, भले ही वे भेदों को स्वीकार करते हों। उक्त भेदों का कारण वे उन शक्तियों की बताते हैं जिनका सम्बन्ध किसी अधिन्त्य रूप में ईश्वर के साथ है। जीवगोस्वामी अपनी सर्वसंवादिनी में यह स्वीकार करते हैं कि हम ईश्वर तथा उसकी शक्तियों को न तो तादात्म्य और न उससे भिन्न ही मान सकते हैं।

1. सच्चिदानन्दकर से भक्तिपद्ये तिष्ठति (गोपालकृष्णो) । देखें, वनदेव, 3 : 3, 12 ।  
2. वनदेव, 1 : 1 17 ।

## भारतवा अध्याय

### उपसंहार

दार्शनिक विकास—समस्त दर्शन पद्धतियों का समन्वय—दर्शन और जीवन—आधुनिक युग में दर्शनशास्त्र का ह्रास—वर्तमान स्थिति

#### 1. दार्शनिक विकास

भारतीय विचारधारा के इतिहास में मानवीय पुरुषार्थ के कर्म-क्षेत्र इस साधारण जगत् के पीछे विद्यमान एक ऐसे परलोक का आवरण, जो इससे कहीं अधिक यथार्थ एवं अधिक दुर्बोध है और जो आत्मा का वास्तविक निवासस्थान है, भारतीय जाति के मस्तिष्क में निरन्तर चक्कर काटता रहा है। चिरन्तन दुर्बोध पहेली को सुलझाने के लिए मनुष्य के सतत पुरुषार्थ का और अपने को पशुओं के स्तर से ऊपर उठाकर नैतिक तथा आध्यात्मिक ऊँचाई तक पहुँचने के निरन्तर प्रयास का एक विलक्षण वृष्टान्त भारत देश में ही देखने को मिलता है। हम उचित प्रकार के सर्प को चार सहस्र वर्षों तक पीछे की ओर जाकर (अथवा इसने भी अधिक पीछे की ओर जाकर, यदि सिन्ध और पंजाब में हुई पुरातत्त्व सम्बन्धी खोजों पर विचार किया जाए तो, जो प्राचीनकाल के इतिहास पर पड़ी हुई यवनिका को धँस-धँस उठाती जा रही हैं) ध्यानपूर्वक देख सकते हैं। इस प्रकार का बालसुलभ विश्वास कि इस जगत् का शासन सूर्य तथा आकाश के देवता करते हैं जो ऊँचे आकाश में बैठकर वहाँ से मनुष्य के आचरण को ध्यान से निहारते रहते हैं कि कौन सरल और कौन कुटिल है; फिर ऐसा विश्वास कि वे देवता, जिन्हें प्रार्थना के द्वारा अपने अनुकूल किया जा सकता अथवा कर्मकाण्ड के द्वारा अपनी प्रार्थना को स्वीकार करने के लिए बाध्य किया जा सकता है, उसी एक सर्वोपरि यथार्थ सत्ता के रूप में, तथा इस प्रकार का दृढ़ विश्वास कि निर्मल तथा तिज्जलक आत्मा, जिसको जानना ही शाश्वत जीवन है, तथा मनुष्य की अन्त स्थ आत्मा एक ही है, एक भौतिकवाद, सहायवाद तथा देववाद का उत्थान किवा बीढ़ और जैन मत की नैतिक दर्शन-पद्धतियों का आधारभूत सिद्धान्त यह है कि ईश्वर को मानें या न मानें सब प्रकार के पापों से दूर रहकर ही मनुष्य मानसिक, वाचिक तथा कर्म-सम्बन्धी दुष्कर्मों से छुटकारा पा सकता है, भगवद्गीता का उच्चार ईश्वरवाद जो विश्वात्मा के अन्दर आध्यात्मिक पूर्णताओं के साथ-साथ नैतिक पूर्णताओं का भी आधान करता है, न्याय की ऐसी तर्कप्रधान योजना जो हमारे समस्त ज्ञान के मुख्य-मुख्य विभागों को प्रस्तुत करती है और जो अब भी प्रयोग में आ रही है, प्रकृति के सम्बन्ध में वैज्ञानिक की व्याख्या, विज्ञान तथा मनोविज्ञान-सम्बन्धी सारय के काल्पनिक विचार, योगदर्शन की मोक्षमार्ग की योजना, मीमांसा के नैतिक तथा सामाजिक नियम तथा सर्वोपरि यथार्थ सत्ता की धार्मिक व्याख्याएँ, जिन्हें एकत्र करके शंकर, रामानुज, मध्व और निम्बार्क, वल्लभ और जीवमोक्षवादी ने हमारे समक्ष प्रस्तुत किया है—इन सबने मिलकर मनुष्य जाति के इतिहास में दार्शनिक विकास के एक अद्भुत अभिलेख का निर्माण किया है।



आदर्श के पश्चात् आदर्श, सम्प्रदाय के बाद सम्प्रदाय तार्किक क्रम से हमारे समक्ष आते हैं। एक भारतीय का जीवन-क्रम सदा ही गतिमान रहा, ज्यों-ज्यों बढ़ता गया विद्येय आकार धारण करता चला गया, एवं समय-समय पर अपने भौतिक, सामाजिक तथा सांस्कृतिक सम्बन्धों के अनुसार परिवर्तित होता गया। प्रारम्भिक अवस्थाओं में प्राचीन भारतीय प्रत्येक कार्य पहले ही करते थे क्योंकि उनके आगे भूतकाल का ज्ञान मार्ग-प्रदर्शन के लिए नहीं था। इसके अतिरिक्त अनेकों ऐसी कठिनाइयाँ भी थीं जिनका उन्हें सामना करना पड़ा जो आज नहीं रह गई हैं। इन सबके होते हुए भी विचार तथा व्यावहारिक जीवन के क्षेत्र में उन्होंने जो कुछ प्राप्त कर लिया वह बहुत है। किन्तु यह चक्र अभी पूर्ण नहीं हुआ है, न संभाव्य आकृतियों की शृंखला ही समाप्त हुई है, क्योंकि वह चिरतन दुर्बोध पहिली अभी भी हमारा उपहास कर रही है। दार्शनिक ज्ञान अभी भी अपनी शैशव अवस्था में है।

भारतीय विचारधारा का सर्वेक्षण, समस्त विचार-मात्र के सर्वेक्षण की भाँति ही, प्रत्येक व्यक्ति के मन में जीवन के रहस्य, उसकी विशालता तथा सौन्दर्य और उसे समझने के लिए मानवीय पुरुषार्थ के सम्बन्ध में एक अद्भुत प्रभाव उत्पन्न करता है। विचारकों की सुदीर्घ पकित ने मानवीय ज्ञान के मन्दिर में कुछ न कुछ छोटा अद्य जोड़ने के लिए घोर सघर्ष किया है, और प्रयत्न किया है कि वे सदा अपूर्ण मानवीय ज्ञान के समूह में कुछ न कुछ नवीन अंश जोड़ सकें। किन्तु मानवीय कल्पना उस आदर्श तक पहुँच नहीं पाती जिसे यह न तो छोड़ ही सकती है और न पा ही सकती है। हम अपने चारों ओर के अन्धकार की गहराई के विषय में कही अधिक अभिज्ञ हैं, अपेक्षा इस अन्धकार को दूर करने वाली उन क्षीण प्रकाश वाली मशालों की शक्ति के, जो हमें अपने पूर्व के महान् भूतकाल से दाय के रूप में प्राप्त हो सकी हैं। दार्शनिकों के समस्त प्रयत्नों के बाद आज भी हम अन्तिम समस्याओं के सम्बन्ध में वहीं खड़े हैं जहाँ युगों पूर्व भूतकाल में थे और सम्भवतः हम वही रहेंगे जब तक मानव हैं क्योंकि हम अपने परिमित शक्तिवाले मन की शृंखलाओं से रहस्यरूपी चट्टान के साथ प्रोमिथियस के समान जकड़े हुए हैं।<sup>1</sup> तो भी दार्शनिक ज्ञान की प्राप्ति का प्रयत्न निष्फल नहीं जाता। यह हमें उक्त शृंखलाओं की पकड़ तथा उनकी भ्रंश को अनुभव करने में सहायक सिद्ध होता है। यह मानवीय अपूर्णता की चेतनता को तीव्र करता है और इस प्रकार हमारे अन्दर उस पूर्णता के भाव को गहरा करता है जो हमारे क्षणिक जीवन की अपूर्णता को प्रकट करती है। इसमें कुछ भी आश्चर्य न करना चाहिए कि यह संसार हमारी बुद्धियों के लिए इतना सुबोधगम्य क्यों नहीं है जैसा कि हम चाहते हैं, क्योंकि एक दार्शनिक विद्वान् केवलमात्र ज्ञान का प्रेमी है किन्तु ज्ञान का स्वामी नहीं है। हमें समुद्र यात्रा के अन्त से इतना प्रयोजन नहीं जितना कि स्वयं यात्रा से है। यात्रा करते रहना पहुँच जाने से भी उत्तम है।

अपने मार्ग के अन्त में हम पूछ सकते हैं कि क्या इतिहास के द्वारा जाने गए तथ्य हमारे उन्नति विपयक विद्वान् का समर्थन करते हैं? मानवीय विचारधारा की गति

1 जैनेन्द्रनीच उच्च स्तर से बढ़ता है कि "विश्वी ने भी देवताओं के विषय में और उनके विषय में, जिमें मैं सर्वव्यापक प्रकृति रहता हूँ, सम्पूर्ण निश्चय प्राप्त नहीं किया है और न कोई इसे प्राप्त ही कर सकेगा। इतना ही नहीं, यदि मनुष्य को अभी सत्य का प्रकाश मिल भी जाए तो भी उसे यह ज्ञान न होगा कि उसे प्रकाश मिल गया है, क्योंकि प्रतीति सत्य बस्तुओं की आदृत किए हुए है।"

आगे की दिशा में हुई अथवा पीछे की ओर रही? अनुक्रम म्बेच्छाचारी तथा अर्थविहीन नहीं होता। भारत उन्नति में विश्वास करता है क्योंकि, जैसा कि हम पहले कह चुके हैं, चक्र परस्पर एक आधारभूत वन्यन से बंधे रहते हैं। निरन्तरता का आन्तरिक सूत्र व भी टूटा नहीं, यहाँ तक कि ऐसी क्रतियों ने भी, जिन्होंने भूतकाल को ग्रसने की चेष्टा की, केवलमात्र फिर से उनकी स्थापना करने में सहायता ही की। पीछे की दिशा में लौटने-वाले भवर भी धारा को पीछे हटाने की अपेक्षा परिणाम में आगे की ओर ही बढ़ाते हैं। सत्य तो यह है कि इस देश के निकट भूतकाल के समान ह्रास के युग भी, एक प्रकार से प्राचीन से अर्वाचीन की अथवा नवजीवन की दिशा में सुरुगण काल ही थे। उन्नति तथा अवनति की दोनों धाराएँ साथ-साथ परस्पर जुड़ी रही। यह हो सकता है कि किसी समय उन्नति के दल दृढ़तापूर्वक सुधार के बहाव के साथ आगे बढ़े, तथा अन्य समय में उनकी पक्ति कभी आगे बढ़ती, कभी पीछे हटती रही और कभी पश्चाद्गामी दल ने उन्नति को दबा दिया, किन्तु अन्तोगत्या हमारा ऐतिहासिक अभिलेख उन्नतिपरक ही है। इस बात से भी इन्कार नहीं किया जा सकता कि इस प्रक्रिया में बहुत-कुछ नष्ट भी हो गया। किन्तु ऐतिहासिक भूतकाल में जिस मार्ग का अवलम्बन किया है उसके चला वाधने की अपेक्षा अथवा उसपर रोने की अपेक्षा कुछ-एक नष्ट हो गई वस्तुएँ तुच्छ हैं। हरएक हालत में अन्य किसी प्रकार का विकास अधिक दोषयुक्त होता। अधिक महत्वपूर्ण है भविष्य। हम अपने पूर्वजों की अपेक्षा उनके कंधों पर चढ़कर अधिक दूर तक देख सकते हैं। भूतकाल में उदारतापूर्वक जो नीचे डाली गई हैं उनसे ही सन्तुष्ट रहने की अपेक्षा हमें एक ऐसा बृहत्तर भवन खड़ा करना चाहिए जिसमें प्राचीन प्रयासों तथा आधुनिक दृष्टिकोण में अनुकूलता हो।

## 2 समस्त दर्शन-पद्धतियों का समन्वय

जो दो धाराएँ भारतीय विचारकों के समस्त प्रयत्नों में किसी न किसी रूप में समानान्तर रूप में पाई जाती हैं वे हैं प्रचलित परम्परा के प्रति निष्ठा तथा सत्य के प्रति भक्ति। प्रत्येक विचारक इस विषय को अनुभव करता है कि उसके पूर्वजों के सिद्धान्त ऐसी आधार-शिलाएँ हैं जिनके ऊपर आध्यात्मिक भवन खड़ा है और यदि उनके ऊपर बलक लगा तो उसकी अपनी संस्कृति की निन्दा होगी। एक ऐसी उन्नतिशील जाति जिसकी प्राचीन परम्परा इतनी समृद्ध हो, उसकी अपेक्षा नहीं कर सकती, यद्यपि इसमें कुछ तत्त्व हो सकते हैं जो ज्ञानवर्धन न हो। विचारकगण परम्परा से प्राप्त ज्ञान की व्याख्या करने, रूपक दृष्टान्तों द्वारा उसे पुष्ट करने, उसमें उचित परिवर्तन करने तथा आपत्तिजनक बातों को निकालकर उसमें संशोधन करने की पूरी-पूरी चेष्टा करते हैं, क्योंकि मनुष्यों के मनोभाव उनके आस-पास केन्द्रित रहते हैं। पण्डितों भारतीय विचारक विश्व के सम्बन्ध में पूर्वजों द्वारा दी गई मिन्य मिन्य व्याख्याओं की न्यायोचितता का प्रतिपादन करते हैं और उन्हें मात्रा-भेद से सत्यरूपी इकाई के निकट पहुँचते हुए पाते हैं। विभिन्न मतों को मानवीय मस्तिष्क के परस्पर असम्बद्ध प्रयास का एक मात्र उपाय नहीं की गई, क्योंकि सभी प्रयास उसी एक अज्ञात के शासन-क्षेत्र में किए गए हैं और न उन्हें दार्शनिक जिज्ञासाओं का एक मग्न-मात्र ही माना गया। उन्हें इस प्रकार का रूप दिया गया है मानो वे एक ही मस्तिष्क के द्वारा प्रकट किए गए विचार हैं, जिसने एक विशाल मन्दिर का निर्माण किया। भले ही वह चानाविध दीवारों और बड़े-बड़े कमरों, गलियारों तथा खम्भों में विभक्त किया गया हो।

तर्क और विज्ञान, दर्शनशास्त्र तथा धर्म परस्पर अगांभी-भाव से सम्बद्ध हैं। विचारधारा की प्रगति में प्रत्येक नवीन युग तर्क-सम्बन्धी सुधार के साथ प्रारम्भ होता है। क्रियाविधि की समस्या बहुत महत्वपूर्ण है क्योंकि मानवीय विचार के स्वरूप के साथ इसका विशेष सम्बन्ध है। न्याय का कहना है कि कोई भी स्थायी दर्शनपद्धति तर्क के आधार के अतिरिक्त किसी अन्य आधार पर नहीं बन सकती। वैशेषिक हमें सावधान करता है कि समस्त उपयोगी दर्शन के लिए भौतिक प्रकृति के संघटन का विचार करना आवश्यक है। हम बादलों के अन्दर किसी भवन का निर्माण नहीं कर सकते। यद्यपि भौतिक विज्ञान और अध्यात्मविद्या में स्पष्ट अन्तर है और इन्हें एक-दूसरे में मिलाया नहीं जा सकता; तो भी, एक दार्शनिक योजना का प्राकृतिक विज्ञान की खोज के परिणामों के साथ संगत होना अत्यन्त आवश्यक है। किन्तु, जो कुछ भौतिक जगत् के विषय में सत्य है उसे समस्त विश्व के ऊपर लागू करने का तात्पर्य होगा कि हम वैज्ञानिक अध्यात्मविद्या सम्बन्धी हेत्वाभास में पड़ गए हैं और सांख्य हमें उक्त प्रकार के सकट से बचने के लिए सावधान करता है। प्रकृति के साधन चेतना उत्पन्न नहीं कर सकते। हम प्रकृति और चेतना को एक दूसरे के अन्दर परिणत नहीं कर सकते जैसा कि वैज्ञानिक और मनोवैज्ञानिक अध्यात्मविद्या करने का प्रयत्न करती है। यथार्थता केवल विज्ञान और मानवीय जीवन में ही प्रकट नहीं होती अपितु धार्मिक क्षेत्र में भी प्रकट होती है और यह योगदर्शन का विषय है। पूर्वभीमासा तथा वेदान्त दोनों ही नीतिशास्त्र तथा धर्म के ऊपर बल देते हैं। प्रकृति तथा मस्तिष्क के मध्य का सम्बन्ध दर्शनशास्त्र की सर्वाधिक महत्वपूर्ण समस्या है जिसे वेदान्त ने उठाया है। यह कहावत, कि सन्त पुरुष एक-दूसरे का विरोध नहीं करते, दर्शन-पद्धतियों के विषय में भी सत्य है। न्याय-वैशेषिक का यथार्थवाद, सांख्य-योग का द्वैतवाद तथा वेदान्त का ऐकेश्वरवाद परस्पर सत्य अथवा मिथ्याभेद में भिन्न नहीं हैं किन्तु कुछ-कुछ कमोवेश रूप में सत्य होने के नाते भिन्न प्रतीत होते हैं।<sup>1</sup> वे क्रमशः मदाधिकारी, मध्यमाधिकारी तथा उत्तमाधिकारी पुरुषों के अनुकूल हैं। भिन्न-भिन्न मत एक ही शिला के अन्दर से काटे गए और उसी एकमात्र इकाई के अंशरूप हैं जो अलखण्ड, सम्पूर्ण तथा आत्मनिर्भर है। विश्व-सम्बन्धी किसी भी ऐसी योजना को हम पूर्ण नहीं कह सकते जिसमें तर्कशास्त्र तथा भौतिकविद्या, मनोविज्ञान और नीतिशास्त्र, अध्यात्मविद्या और धर्म के भिन्न-भिन्न पक्षों का समावेश नहीं है। भारत में जितनी भी विचारपद्धतियाँ ने विक्रम पाया उनमें से प्रत्येक के पास देने को अपना ज्ञान का सिद्धांत, प्रवृत्ति तथा मस्तिष्क, नीतिशास्त्र और धर्म की स्वतन्त्र व्याख्या थी। विश्व के सम्बन्ध में हमारा ज्ञान प्राकृतिक विज्ञानों की अधीनता में अत्यधिक मात्रा में बढ़ गया है और हम जीवन के किसी संकुचित दृष्टिकोण को लेकर अब सन्तुष्ट नहीं हो सकते। दार्शनिक रचनाओं के भावी प्रयत्नों की आधुनिक युग के प्राकृतिक विज्ञान के साथ सम्बद्ध रहना ही होगा।

1. माधव, सर्वदर्शनसंग्रह, मधुसूदन सरस्वती का प्रस्थानभेद ; विज्ञानमिथु कृत सांख्यप्रवचन भाष्य की भूमिका। तुलना कीजिए, काट। "हम एक प्रकार से मानवीय तर्क को प्रतिष्ठा का समर्थन करते हैं जब हम उनका उमके अपने साथ समन्वय करते हैं, भिन्न भिन्न व्यक्तियों के विचारों में और सत्य की खोज कर लेते हैं जिसे इस प्रकार के पूर्णता प्राप्त विज्ञान सभी भी त्याग नहीं कर सकते, मने ही ये प्रत्यक्ष रूप में एक-दूसरे का विरोध करते हैं" (वे० वार्ड कृत 'ए स्टडी आफ काट' नामक पुस्तक में पृष्ठ 11, टिप्पणी 1, में उद्धृत)।

### 3. दर्शन और जीवन

दर्शनशास्त्र का कार्य जीवन को व्यवस्थित करना और कर्म करने के लिए उचित मार्ग का प्रदर्शन करना है। इसका स्थान सबसे आगे है जहाँ से यह इस जगत् के परिवर्तनों तथा आकस्मिक घटनाओं के अन्दर से हमें उचित मार्ग का निर्देश करता है। यदि दर्शनपद्धति सजीव हो तो जनसाधारण के जीवन तथा दर्शन में दूरी का अन्तर नहीं रहता। विचारको के विचार उनके जीवन काल की प्रक्रिया में विकास को प्राप्त होते हैं। हमें केवल मात्र उनके प्रति आदरभाव रखना ही न सीखना चाहिए अपितु उनके भाव को भी ग्रहण करना चाहिए। वसिष्ठ और विश्वामित्र याज्ञवल्क्य और शर्मिष्ठी बुद्ध और महावीर, गौतम और कणाद, कपिल और पतञ्जलि, वादरायण और जैमिनी, शंकर और रामानुज के नाम केवल इतिहासकारों के विषय न होकर ऐसे व्यक्तियों के नाम हैं जिनका व्यक्तित्व आदर्शरूप था। उनके लिए दर्शनशास्त्र सारसम्बन्धी ऐसा विचार है जो चिन्तन और अनुभव के ऊपर आधारित है। विचार के अपने विषय में जब पूरा अन्त तक विचार किया जाता है तो वह ऐसे घम का रूप धारण कर लेता है जिसे जीवन में धारण किया जाता है तथा जीवन की सबसे श्रेष्ठ कसौटी पर कस लिया जाता है। दार्शनिक अनुशासन एक प्रकार से धार्मिक व्यवसाय की पूर्ति भी है।

### 4 आधुनिक युग में भारत दर्शनशास्त्र का ह्रास

इस ग्रन्थ में एकत्रित प्रमाणों के आधार पर इस सामान्य समालोचना की पुष्टि नहीं होती कि भारतीय मस्तिष्क विचारशील है। भारतीय विचारधारा की समस्त उन्नति को हम प्राच्य मस्तिष्क का प्रकृतात्मक उल्लेख करते समय उपेक्षा की दृष्टि से नहीं देख सकते जो कि इतना अधिक मुष्क और पौरुषहीन हो कि विषम कल्पना तथा बालोचित पुराण विद्या से उमर न उठ सकता हो। तो भी विचारधारा के उस इतिहास में जो विगत तीन चार शताब्दियों का उपलब्ध है ऐसी पर्याप्त सामग्री विद्यमान है जो उन्नत आक्षेप का शम्भीरता के साथ मुकाबला कर सके। भारत वर्तमान समय में एशिया के देशों में उच्च श्रेणी के ज्ञान के क्षेत्र में जो इसका सबसे आगे दृष्टकर ऐतिहासिक महान् कार्य रहा है, उसे नहीं निभा रहा है<sup>1</sup> कुछ लोगों को ऐसा प्रतीत होता है कि वह नदी जो शताब्दियों तक बड़े वेग के साथ पूरी भरी हुई बहती रही है अब एव लम्बे हुए अनुपयोगी तथा दूषित जल के रूप में परिणत हुआ चाहती है। इस पतनोन्मुख काल के दार्शनिक अथवा यों कहना चाहिए कि दार्शनिक विषय के लेखक, सत्य के उपासक होने

1 चीन के भारत के जूची होमे के सम्बन्ध में प्रोफेसर सियापेयी जो का कहना है भारत ने हमें निरपेक्ष मोक्ष के विचार की कल्पना की सिखा दी। यह मस्तिष्क की वह मौलिक स्वतन्त्रता है जो हम प्राचीन परम्परा के अभ्यास तथा किसी कालविक्षेप के रोडि रिवाजों के समस्त बंधनों को तोड़ डालने के योग्य बनाती है ऐसी व्याख्यात्मक स्वतन्त्रता जो भौतिक जीवन को दासता की ओर न जान वाली शक्तियों का भी वंछेद कर देती है। भारत ने ही हम परमात्म प्रम सिखाया प्राणी मात्र के प्रति ऐसा निर्दोष प्रेम जो ईर्ष्या रोध अघोरता घृणा मुद्रा प्रतिक्रिया के समस्त उद्गम को निगाल फेंकता है और बिसर्वात्मिय व्यक्ति मूर्तों द्रुप्तों तथा धार्मिक पुरुषों के प्रति अराध करणा तथा सहानुभूति का रूप में देवी जा सकती है। यह ऐसा निरपेक्ष प्रेम है जो समस्त प्राणियों का अन्तर अन्तर्गत ही मान उठा है। वागे 'तत्कर ने चीन के साहित्य कला संपीत स्थापत्य कला चित्रकारी लक्षणरचना शिल्पशास्त्र वाद्य पुराण "योगिन विद्या एवं चिकित्साशास्त्र सिद्धा पद्धति तथा सामाजिक शपटकों के लक्षों में जो भारत की दम है उसका निवरण देते हैं। देवों विश्वभारती बवाटला अक्टूबर 1924। तथा तथा लका जापान तथा बेरिया पर भारत का प्रमाण सुप्रसिद्ध है।

का दावा करते हैं, यद्यपि इस दावे से उनका तात्पर्य सदाशयपूर्ण विद्वान्मंडाल से शयवा किसी न किसी अति पवित्र हठधर्मी सम्प्रदाय के सम्बन्ध में बाल की स्तल निकासने से होता है। ये व्यवसायी दार्शनिक कल्पना कर लेते हैं कि जो क्षुद्र नदी उनके समीप है और मन्द प्रवाह के साथ बाढ़ में समाने जा रही है अथवा जो कुहर के साथ-साथ वाष्प बनती जा रही है, वह भारतीय दर्शनशास्त्र की निस्तुत धारा है।

मानाविष कारणों से उक्त परिणाम निकलता है। मुसलमानों का आधिपत्य स्थापित होने के कारण जो राजनैतिक परिवर्तन इस देश में हुए, उन्होंने यहाँ के निवा-  
सियों के मतो को कट्टरता के साथे की ओर मोड़ दिया। एक ऐसे युग में, जब कि वैप-  
त्निक स्वाधिकार की अधिकारता और व्यक्तिगत निर्णय को पण-पण पर अराजकता का  
भय था, तब पुरानी सामाजिक व्यवस्था और समस्त स्वामी निदकशात्मक विश्वास तथा  
प्रामाणिक अधिकार की सुरक्षित आवश्यकता प्रतीत हुई। मुसलमानों की विजय ने, जिनके  
साथ उनका प्रचार-कार्य भी रहता था और उसके परचात् ईसाई मत के आन्दोलन ने  
हिन्दू समाज की स्थिरता को हिला डालने का प्रयत्न किया और इसलिए एक ऐसे युग में  
जिसे अपनी स्थिरता का गहरा ज्ञान हो, प्रमाण ही स्वभावतः एकमात्र ऐसी चट्टान थी  
जिनके ऊपर सामाजिक, रक्षा तथा नैतिक व्यवस्था का पालन-पोषण हो सकता था।  
हिन्दू जाति ने मस्कुतियों के साथे के अन्दर अपने को परम्परागत कृदियों के दुर्ग में बन्द  
कर लिया और समस्त आक्रमणकारी विचारों के प्रवेश पर रोक लगा दी। हिन्दू-समाज  
ने तर्क पर अविराम करके और प्रेमवचन हीकर अपने को प्रमाण की भुजाओं में लिपट  
जाने के लिए छोट दिया जिसने सब प्रकार के सन्देहात्मक प्रश्न को पाप का रूप दे दिया।  
उसी समय में यह अपने उद्देश्य के प्रति निष्ठा रखने में असफल रहा। अब आगे चलकर  
विचारक भी नहीं रहे, केवल विद्वान् रह गए जिन्होंने कोई नया विचार जनता को देने  
में इन्कार किया और पुराने ही विषयों को प्रतिध्वनित करने में सन्नोप अनुभव किया।  
कुछ धर्माभिव्यक्तों तक वे अपने-आपको इस प्रकार पोला देने में सफल रहे जिसे उन्होंने  
कहना शुरू में अन्तिम सिद्धान्त समझा। जब दर्शनशास्त्र के क्षेत्र से रचनात्मक भाव  
निकल गया तब धर्मवचन दार्शनिक इतिहास को ही दार्शनिक ज्ञान मान लिया गया।  
इसने अपना अमनी कार्य त्याग दिया और यह अन्तःक विचारों में ही बाँध रह गया  
और अब यह सामान्य तर्क का पथप्रदर्शक अथवा मरहक न रहा तो इसने अपने प्रति भी  
बहुत बड़ा अन्याय किया। अनेक व्यक्तियों का ऐसा विश्वास हो गया कि उनकी जाति  
ने बहुत लम्बी यात्रा की है और अब अन्त में जाकर वे शोध अपने लक्ष्य तक पहुँच गए  
हैं। उन्होंने अपने को मान्य अनुभव दिया और समझ लिया कि अब उन्हें विश्वास करने  
की आवश्यकता है। यहाँ तक कि वे व्यक्ति भी जो जानते थे कि वे अभी लक्ष्य पर नहीं  
पहुँचे और एक अत्यन्त विस्तृत क्षेत्र भविष्य में आगे है, अज्ञात शक्ति तथा उनके देवीय  
कोप से इन्ते में। दुर्बलहृदय व्यक्ति भीत तथा निरक्षर-अध्वन्धी विषयों पर बिना भय  
की आशंका के प्रश्न नहीं उठा सकते। अन्त के विषय की चकरा देने वाली शक्ति एक  
प्रकार का एक ऐसा निरदर है जिससे बड़े-बड़े मस्तिष्क भी यदि बच सकें तो बचना  
चाहेंगे। अत्यन्त बलवानों पवित्रियों के अन्दर जो बीच-बीच में आनस्य आ जाता है और  
इसी मतार्थशास्त्रिक सत्य के अनुमाद दर्शनविषयक मानसिक प्रेरणा के ऊपर भी इन तीन-  
चार धर्माभिव्यक्तों में आनस्य अथवा निष्क्रियता का आक्रमण हुआ।

## 5 वर्तमान स्थिति

आज समार के महत्त्वपूर्ण घर्भों तथा विभिन्न विचारधाराओं का समग्र भारत की भूमि पर हुआ है। पश्चिम की जीवन्त विचारधारा के साथ जो सम्पर्क हुआ उसने आधुनिक काल के प्रज्ञानत तथा सन्तोषमय वातावरण में क्षोभ उत्पन्न कर दिया है। एक भिन्न संस्कृति को आत्मसात् कर लेने का बसर यह हुआ कि अन्तिम समस्याओं का कोई सम्प्रमाणित उत्तर नहीं है ऐसा माना जान लगा है। इसने परम्परागत समाधानों के अन्दर जो विश्वास हो सकता था उसे हिला दिया और किसी अक्ष में एक विस्तृत स्वातन्त्र्य तथा विचार की नमनशीलता को सहायता पहुंचाई है। परम्परा ने फिर से प्रगतिशील रूप धारण कर लिया है जबकि कुछ विचारक अभी भी भ्रम का निर्माण प्राचीन नीवों के आधार पर ही करने में प्रयत्नशील है। दूसरी ओर अन्य विचारक उन नीवों को एकदम उखाड़ फेंकना चाहते हैं। यह संक्रमण का वर्तमान युग जहां एक ओर हितकारक है, वहां चिन्ता का कारण भी हो सकता है।

निकटवर्ती भूतकाल में अभी तक भारत अपने समकालीन विचार की प्रशिक्षित और भरपूर धारा के बाहर एक ओर सञ्चर डाले मजे में पड़ा था, किन्तु अब यह रोप जगत से पृथक् नहीं रह सकता। आध्यामी तीन-चार अताव्दियों के इतिहास-लेखक भारत तथा यूरोप के मध्य पारस्परिक आदान-प्रदान के विषय में बहुत कुछ कह सकेंगे, किन्तु अभी तक तो हमारी दृष्टि से यह सब पर है। जहां तक भारत का सम्बन्ध है हम देख रहे हैं कि व्यक्तियों के अनुभव का क्षेत्र विस्तृत हो रहा है, ममालोचनात्मक भावना की वृद्धि तथा कोरी कल्पना के प्रति अरुचि को भी हम लक्ष्य करते हैं।

किन्तु इस चिन्त का एक दूसरा पार्श्व भी है। विचार तथा कार्य दोनों के क्षेत्र में अब अव्यवस्था तथा दासता दोनों ही अवस्थाओं में, मनुष्य के आत्मबल का ह्रास हो जाना निश्चित है। जहां तक संस्कृति तथा सम्यता का सम्बन्ध है उसके लिए दोनों अवस्थाएँ एक समान हैं। अव्यवस्था का तात्पर्य हो सकता है भौतिक अनुविधा, आर्थिक तबाही तथा सामाजिक भय और दासता का तात्पर्य भौतिक सुख आर्थिक स्थिरता और सामाजिक शान्ति भी हो सकता है। किन्तु सम्यता में मानदण्डों तथा आर्थिक कल्याण एवं सामाजिक व्यवस्था के रक्षण को एक समान समझ लेना अनुचित होगा। हमारे लिए उन्नीसवीं शताब्दी के प्रारम्भिक काल के भारतवासियों की भावनाओं को समझ लेना आसान है जिन्होंने पीढ़ियों तक बनने वाले सार्वजनिक कन्ह तथा व्यक्तिगत दुःखों को सहने के बाद क्लिष्ट शान्त का स्वागत एवं स्वर्ण युग का प्रभात मानकर किया। किन्तु साथ-साथ हमें आधुनिक युग के भारतवासी की भावनाओं के प्रति भी सहानुभूति प्रकट करनी चाहिए क्योंकि मनुष्य की आस्था की उत्कट अभिलाषा केवल आराम पाने की ही नहीं होती बरन सुख-समृद्धि प्राप्त करने की भी होती है, ज्ञान्ति तथा आत्म-व्यवस्था ही की नहीं बरन जीवन तथा स्वातन्त्र्य-साध की भी होती है, तथा केवल आर्थिक स्थिरता अथवा न्यायोचित शासन की ही नहीं, अपितु अपनी सुविधा के लिए अधिकारपूर्वक कार्य करने की भी होती है, चाहे उसके लिए उसे कितना ही कठोर परिश्रम तथा बलेन क्यों न करना पड़े। यह एक कि-रेसे उदग्रुष भी किन्तु राजनीति के साथ साक्षात् सम्बन्ध नहीं है राजनैतिक स्वराज के अभाव में नहीं फलते फूलते। ब्रिटिश शासन ने भारत को शान्ति तथा सुरक्षा अवश्य दी किन्तु यह अपने-आप में लक्ष्य नहीं है। यदि हम प्राथमिक वस्तुओं को प्रथम स्थान में रखें तो हमें स्वीकार करना होगा कि आर्थिक स्थिरता और राजनैतिक सुरक्षा कितनी ही महत्त्वपूर्ण तथा आवश्यक क्यों न समझी जाए आध्यात्मिक

स्वातन्त्र्य के केवल साधन-मात्र हैं। एक नौकरशाही का निरंकुश शासन, जो अपनी अक्ष-पंडता तथा प्रकाशन के लिए आध्यात्मिक उद्देश्यों को भूला देता है अपनी शासित प्रजाओं को शक्तिशाली नहीं बना सकता और इसीलिए उनके अन्दर कोई जीवन्त प्रतिक्रिया को भी उत्पन्न नहीं कर सकता। जब जीवन के स्रोत सूखे जा रहे हों, जब कि ऐसे आदर्श जिन को जातिने सहस्रो वर्ष तक अपनाया हो, व्यक्तिगत भावनाओं तथा विचारों की समष्टि विषयक प्रभा, कार्यक्षमता का स्वतन्त्र प्रयोग, जीवन का अभिनय, मन की प्रसन्नता तथा शान्ति की पूर्णता, प्राणारामम्, मन-आनन्दम्, शान्ति-समृद्धम् हास को प्राप्त हो रहे हों तो यह कोई आश्चर्य का विषय नहीं कि क्यों भारतीय एक बोझ के उठ जाने के स्थान पर कुचल डालने वाले बोझ की ही अनुभव न करता। उसकी दृष्टि में ब्रिटेन के कार्य की विनाशिता के विषय में कुछ कहना कोई अर्थ नहीं रखता, क्योंकि इतिहास सिद्ध कार्यो के धार्मिक स्वरूप को लेकर अपना निर्णय देता है। इसलिए यदि अर्वाचीन पीढ़ियों के नेता लोग केवल भूतकाल की ही नकल से सन्तुष्ट रहें और स्वतन्त्र अनुसंधान न कर सकें, एवं यदि वे मौलिक विचार न देकर ज्ञान के क्षेत्र में केवलमात्र मध्यस्थ बने रहें तो इस अनुत्पादकता का कारण अधिकांश में पाश्चात्य भावना का आघात तथा दासता की लज्जापूर्ण अवस्था है। ब्रिटिश जाति को भारत की वर्तमान प्रवृत्ति के बहामूल कारणों का पूरा-पूरा पता है जिन्हें चाहे जिन नामों से भी पुकारा जाए और वे हैं— विक्षोभ (अशान्ति), विद्रोह अथवा चुनौती। ब्रिटिश जाति ने अपनी उस सम्पत्ता को यहाँ फैलाने का प्रयत्न किया जिसे वह स्वभावतः उच्चतर भारतवासियों को प्रभावित कर सकने वाली समझती है और उसने अनुभव किया कि प्रकाश फैलाने तथा शिक्षा के कार्य में, जो अपने में अवश्य उत्तम है, बिना किसी हिचकिचाहट के बराबर बल देते रहना चाहिए। किन्तु भारत को इस प्रकार के सांस्कृतिक साम्राज्यवाद के प्रति कोई सहानुभूति नहीं है। वह दृढ़ आग्रह के साथ अपने प्राचीन रीति-रिवाजों में अनुरक्त है जिन्होंने उसकी वासनाओं की बाढ़ को तथा आवेश की अग्नि और इच्छा के प्रचण्ड आक्रमण को नियंत्रण में रखने में सहायता की है। ऐसा व्यक्ति, जो इस देश के भूतकाल के इतिहास से परिचित है, इसकी अपने धार्मिक आवास के ही अन्दर बने रहने की उत्सुकता के प्रति अवश्य सहानुभूति प्रकट करेगा, क्योंकि "प्रत्येक मनुष्य अपने गृह का स्वामी है।" राजनैतिक दासता को, जो इस आभ्यन्तर स्वतन्त्रता में बाधा पहुँचाती है, अत्यधिक अपमान की वस्तु समझा जाता है। स्वराज्य की पुकार आत्मा के अधिकार-क्षेत्रों की सुरक्षा के लिए व्यग्रता को प्रकट करने का बाह्य रूप है।

अभी भी भविष्य आशामय है। यदि भारत स्वतन्त्रता प्राप्त कर ले तो पश्चिम की भावना भारतीय मस्तिष्क के लिए अत्यन्त सहायक होगी। संस्कृति के क्षेत्र में हिन्दू विचारधारा ने कभी 'मनरो के सिद्धान्त' को नहीं अपनाया। यहां तक कि प्राचीन काल में जब भारत पर्याप्त मात्रा में आध्यात्मिक भोजन उत्पन्न करता था जिससे वह अपने देशवासियों को पूर्णतया तृप्त कर सके, उस काल में भी ऐसा कोई उल्लेख नहीं पाया जाता कि वह अन्य देशों के निवासियों की कल्पना से उत्पन्न विचारों को ग्रहण करने के लिए उद्यत एवं उत्सुक न रहा हो। अपने 'उन्नत काल' में भी भारत ने एथेंस के निवासियों के ज्ञान को अपनाया जिनके विषय में पेरिक्लीज ने कहा है: "हम प्रसन्नतापूर्वक अन्वेषणों को सम्मतियों को ध्यान से सुनते हैं और जो हमसे मतभेद रखते हैं उनसे भी मुह नहीं फेरते।" हमारे अपने अन्दर जितनी ही अधिक निर्वलता तथा विश्वास

1. "सर्वे स्वे स्वे गृहे राजा"—प्रत्येक मनुष्य अपने घर में स्वामी है।

की न्यूनता होगी, उतना ही अधिक हमें बाह्य प्रभाव का भय सताएगा। यह सत्य है कि आज हमारे चेहरे पर दुःख की रेखाएँ पड़ी हुई हैं और वृद्धावस्था के कारण हमारे केश भी श्वेत हो गए हैं। हमारे अन्दर जो विचारशील व्यक्ति है वे आत्मा की अशान्ति के कारण गहन चिन्ता में मग्न हैं, कुछ तो अत्यधिक उदासीनता में डूबे हुए हैं और इस प्रकार बुद्धि के क्षेत्र में एक प्रकार से वानप्रस्थ लिये बैठे हैं। पश्चिम की संस्कृति के साथ असहयोग अस्वाभाविक परिस्थितियों के कारण एक अस्थायी उपाख्यान-मात्र है। इस सबके होते हुए भी पश्चिम की संस्कृति को समझने तथा उसके महत्त्व को जानने के प्रयत्न हो रहे हैं। यदि भारत पश्चिमी सभ्यता के महत्त्वपूर्ण अंशों को आत्मसात् कर ले तो यह केवल उन समानान्तर प्रक्रियाओं की, जो भारतीय विचारधारा के इतिहास में अनेकों बार हो चुकी है, एक पुनरावृत्ति-मात्र होगी।

ऐसे व्यक्ति, जो पाश्चात्य प्रभाव से बचे हुए हैं, अधिकतर बौद्धिक तथा नैतिक विशिष्ट वर्ग के हैं, जो राजनीति-सम्बन्धी विवेचनीय विषयों के प्रति उदासीन हैं और विश्वासपूर्ण आशा के विपरीत त्याग और अनासक्ति के आचरण को अपनाए हुए हैं। वे सोचते हैं कि उन्हें सीखने या मुलाने को कुछ नहीं है और यह कि वे भूतकाल के सनातन धर्म पर दृष्टि गड़ाए हुए अपने कर्तव्य का पालन करते हैं। वे अनुभव करते हैं कि अन्य शक्तियाँ कार्य कर रही हैं जिन्हें न तो वे रोक सकते हैं और न उनके ऊपर कोई नियन्त्रण ही रख सकते हैं और इसलिए वे हमें जीवन के विप्लवों तथा मायाजाल का सामना आत्मसम्मान, धैर्य तथा शान्ति के साथ करने का परामर्श देते हैं। यह वह वर्ग है जो अच्छे समय में अधिक नमनशील था तथा युक्तिपूर्ण दर्शनशास्त्र का ईश्वरीय ज्ञान-रूप धर्म के साथ समन्वय करने की दिशा में किए गए प्रयत्नों को सदा ही दोहराता रहता था। इसने सदा ही विधर्मी तथा नास्तिकों के मुकाबले में धर्म की उचित व्याख्या तथा रक्षा की और ईश्वरज्ञान-सम्बन्धी व्याख्या को दृष्टान्त के द्वारा समझाने के उपाय का अवलम्बन किया। इस वर्ग की दृष्टि में धर्म के क्षेत्र के अन्दर मनुष्य का सम्पूर्ण स्वभाव, उसकी बुद्धि, तथा यहाँ तक कि उसकी क्रियात्मक और भावनात्मक महत्त्वाकांक्षाएँ भी समाविष्ट होती हैं। आधुनिक काल में यदि प्राचीन विद्या के प्रतिनिधि भूतकाल से प्रेरणा ले तो वे अन्य शक्तियों के साथ सहयोग करने की अपेक्षा मौलिकता तथा स्वातन्त्र्य के साथ एक नवीन योजना का निर्माण कर सकेंगे क्योंकि उनके पास पूर्वजों के ज्ञान की शक्ति है। किन्तु ऐसा न करके वे विचार तथा कर्म दोनों ही के द्वारा आध्यात्मिक तथा लौकिक दोनों ही विषयों में शास्त्र-प्रमाण के लिए अतिशय आदर का भाव रखते हैं। और इस प्रकार के आचरण से वे अपनी मानसिक दासता तथा सुधारविरोधी मत्सम्बन्धी आक्षेपों के पात्र बनते हैं। जहाँ एक ओर मुसलमानों के आने से पूर्व शास्त्र-प्रमाण की दुहाई बौद्धिक स्वतन्त्रता के मार्ग में कोई बाधा उपस्थित नहीं करती थी और जब मनुष्य अपने अभिमत प्रामाणिक ग्रन्थों के प्रति भक्ति-प्रदर्शन के लिए, चाहे वे वेद हो या आगमग्रन्थ हो, युक्तिपूर्ण आधार उपस्थित करने के योग्य तथा उसके लिए उद्यत थे और उस समय शास्त्रप्रमाण भी तर्कों की ही वाणी में कथन करता था क्योंकि समालोचनात्मक चुनाव तथा उसकी दार्शनिक व्याख्या को अपनाया जाता था, किन्तु अब शास्त्रप्रमाण के प्रति आदर मानवीय भावना की सीमा के अन्दर आचढ़ हो गया है। शास्त्री के मत पर शंका करना महान् भूतकाल की प्रामाणिकता के ऊपर आक्षेप करना है और उसे स्वीकार कर लेना शास्त्र के प्रति भक्ति का लक्षण है। जिज्ञासा और सशय, दोनों का ही मूह प्राचीन ग्रन्थों का उद्धरण देकर बन्द कर दिया जाता है, वैज्ञानिक सत्यों को यदि वे रुद्धिगत मन्तव्यों के प्रतिकूल ठहरते हों तो तुच्छ माना जाता है।



अकर्मण्यता, वश्यता और मौन स्वीकृति सबसे मुख्य बौद्धिक गुण हो गए हैं। आधुनिक काल के दार्शनिक लेख यदि प्राचीन युग के सर्वोत्तम ग्रन्थों के स्तर से अत्यन्त नीचे पाए जाते हैं तो इसमें कुछ आश्चर्य नहीं है। यदि विचारधारा के ऊपर इससे कम दबाव रहता तो यह वही अधिक विस्तोर्ण होती।

भारत के विचारक तर्क के प्रति श्रद्धा रखने की महान् परम्परा के उत्तराधिकारी हैं। प्राचीन ऋषि लोग नकल करने की नहीं, वरन् नवीन रचना की इच्छा रखते थे। वे मदा ही सत्य के लिए नये-नये क्षेत्रों पर विजय प्राप्त करने तथा जीवन की समस्याओं का समाधान करने के लिए आतुर रहते थे, क्योंकि जीवन सदा परिवर्तनशील है और इसीलिए नवीन रहता है। उत्तराधिकार की बहुमूल्यता ने कभी उनके मस्तिष्क को दाम नहीं बनाया। हम मृतकाल के समाधानों की केवल नकल करके ही सफरा नहीं हो सकते, क्योंकि इतिहास सदा एक समान नहीं रहता। उन्होंने अपनी पीढ़ी में जो कुछ किया उसका फिर से किया जाना आवश्यक नहीं है। हमें अपनी आँखें खोलकर रखनी चाहिए, अपनी समस्याओं का पता लगाना चाहिए और उनके समाधान के लिए मृतकाल से प्रेरणा लेने की चेष्टा करनी चाहिए। सत्य की भावना एक ही समान आकृतियों से सतृप्त नहीं रहती, वरन् सदा उन्हें नवीन रूप देती रहती है। यहाँ तक कि पुरानी वर्णनपद्धति का भी नवीन रूप में प्रयोग किया जाता है। वर्तमान समय का दर्शनशास्त्र वर्तमान के साथ संगत होगा तथा मृतकाल के साथ संगत नहीं होगा। यह अपनी आकृतियों में तथा विषयवस्तु में इतना ही मौलिक होगा जितना कि वह जीवन जिसकी यह व्याख्या करता है। चूँकि वर्तमान मृतकाल के साथ श्रुतसाबद्ध है इसलिए मृतकाल के साथ तारतम्यभाव में कोई सम्बन्ध-विच्छेद न होगा।

अनुदार विचारवाले व्यक्तियों का एक तर्क यह भी है कि सत्य पर काल का प्रभाव नहीं होता। यह कभी निष्प्रभाव नहीं होता और सूर्यास्त के सौन्दर्य तथा बच्चे के प्रति माँ के प्रेम के समान सदा एकरस रहता है। सत्य निर्विकल्प हो सकता है किन्तु वह रूप जिसमें यह प्रकट होता है ऐसे अवयवों से मिलकर बना है जिनके अन्दर परिवर्तन सम्भव है। हम मृतकाल से भाव को ग्रहण कर सकते हैं किन्तु रूप तथा स्फूर्ति वर्तमान काल की होनी ही चाहिए। ये लोग भूल जाते हैं कि घमं आज जिस रूप में हमारे सामने है, स्वयं परिवर्तित युगों की देन है; और इसलिए कोई कारण नहीं है कि इसके रूपों में नवीन परिवर्तन न हो सके जब तक कि भाव की आवश्यकता बनी रहती है। यह सम्भव है कि अक्षर के प्रति अनुकूलता को स्थिर रखते हुए भी पूरा भाव ही उलट दिया जाए। यदि दो हजार वर्ष पूर्व के हिन्दू नेतागण जिनका अध्ययन कम था और ज्ञानोदय उससे कहीं अधिक था, इन सब शताब्दियों के पश्चात् फिर से इस लोक में वापस आ जाए तो उन्हें ऐसे व्यक्तियों के अन्दर अपने अनुयायी कम मिलेंगे जो कभी भी उनके विचारों की नितान्त मान्दिक व्याख्या से पर्यभ्रष्ट नहीं हुए।<sup>1</sup> आज के दिन उत्तराधिकारों का एक बहुत बड़ा पुञ्ज इकट्ठा हो गया है जो विचारधारा के प्रवाह तथा भाव-प्रधान स्वतन्त्र जीवन के मार्ग में अवरोध उत्पन्न कर रहा है। यह कहना कि मृतप्राय पद्धतियाँ जिनकी

1 तुलना कीजिए अरविन्द घोष : "यद्यपि उपनिषत्-काल, बौद्धिक अथवा परिवर्तन शास्त्रीय युग का कोई भारतीय आधुनिक भारत में आ जाए तो वह देखेगा कि उमरों जाति मृतकाल के मान-रूपों तथा बाह्य-आडम्बरो और चिह्नों में लिपटी हुई है और उसके दस में से नौ वास्तविक भाव गायब हैं।...मानसिक दारिद्र्य, निष्स्पष्टता, एकरस पुनरावृत्ति, विज्ञान की समाप्ति, कला की दीर्घकालीन अनुत्पादकता, तथा रचनात्मक सहज बोध का दीर्घत्व किन्तु हृद तक पट्टच गया है, इसे देख उसे अवश्य अचम्भा होगा" ('मार्ग', 5, पृष्ठ 424)।

पृष्ठभूमि में उन्हें सहारा देने की कोई सशक्त सत्य नहीं है, अत्यधिक प्राचीन और आदरणीय हैं जिनमें परिवर्तन नहीं किया जा सकता, ऐसे रोगी के दुःख को केवल दीर्घ-काल के लिए स्थायी बनाने के समान है जो भूतकाल के सड़े हुए तथा रद्दी सामान में उत्पन्न विष से काट पा रहा है। अनुदार विचार वाले मस्तिष्क को परिवर्तन की आवश्यकता के लिए अवश्य उद्यत रहना चाहिए। चूंकि यह उक्त आवश्यकता के अनुरूप पर्याप्त रूप में उद्यत नहीं है इसलिए हमें दर्शन के क्षेत्र में तब तक पहुंचने वाली तीक्ष्ण बुद्धि और दर्शनशास्त्र के सिद्धांतों के विपरीत असामंजस्य का अद्भुत मिश्रण मिलता है। विचारशील भारतीयों की मुख्य शक्तियों का उपयोग इस प्रकार की समस्याओं के समाधान के लिए होना ही चाहिए कि पुरानी मान्यताओं को किस प्रकार अस्थायी उत्तराधिकारों में से छाटकर पृथक् किया जाए, धर्म को किस प्रकार विज्ञान की भावना के साथ मिलाया जाए, किस प्रकार आभ्यन्तर प्रकृति तथा व्यक्तित्व के दावों का मुग्तान तथा उनकी व्याख्या की जाए, और किस प्रकार विपक्षगामी प्रभावों को प्राचीन धर्म के आधार पर सगठित किया जाए। किन्तु दुःख का विषय तो यह है कि दुर्भाग्यवश कुछ परिषदें उक्त समस्याओं के प्रति ध्यान देने के स्थान में ऐसे कार्यों में समय दे रही हैं जो पुरातत्त्वविदों की मांग के अनुकूल हों। यह क्षेत्र विशेषज्ञों का अखाड़ा बन गया है। राष्ट्र की धार्मिक शिक्षा को उदार नीति के आधार पर नहीं अपनाया गया। इस विषय पर किसी का ध्यान नहीं गया कि धार्मिक उत्तराधिकार के ऊपर कुछ विशिष्ट व्यक्तियों का एकाधिपत्य अब और आगे नहीं रह सकता। विचार शक्तिशाली होते हैं, और यदि मृत्यु की ओर अग्रसर होती हुई वर्तमान प्रणाली को रोकना है तो ऐसे विचारों को सर्वसाधारण के अन्दर प्रचुर मात्रा में प्रचारित करना चाहिए। निःसन्देह यह आश्चर्यजनक बात होगी यदि उपनिषदों, गीता और बुद्ध के सवावों की भावना, जो मस्तिष्क को इतने सूक्ष्म विवाद-विषयों से स्पर्श कर सकती थी, मनुष्य जाति के ऊपर उसकी शक्ति को बूढ़ा और नष्ट होने दिया जाए। इससे पूर्व कि बात बहा के बाहर हो जाए राष्ट्रीय जीवन का यदि पुनः सगठन कर लिया जाए तो भारतीय विचारधारा का भविष्य उज्ज्वल हो सकता है, कोई नहीं बता सकता कि अभी और कितने पुष्पो को विकसित होना है और सशक्त पुराने बूँदों पर अभी कितने फल और फल सकते हैं।

जहां एक ओर ऐसे व्यक्ति हैं जो अभी तक पश्चिम की संस्कृति के प्रभाव से दूर हैं और विचार तथा आचरण-सम्बन्धी सब विषयों में अनुदार प्रवृत्ति रखते हैं, वहां दूसरी ओर उन लोगों में से जिनकी शिक्षा-दीक्षा पश्चिम प्रणाली के अनुसार हुई है कुछ ऐसे भी हैं जिन्होंने प्राकृतिक इतिहास-विषयक युक्तिवाद को अपनाया और हमें प्रेरणा देते हैं कि भूतकाल के बोझ को उतार फेंको। ये लोग परम्परा अथवा रूढ़ि के प्रति असहिष्णु हैं और यहां तक कि उस युग के ज्ञान के विषय में भी सन्देह प्रकट करते हैं। 'प्रगतिवादियों' की यह विचार-पद्धति सरलता से समझ में आ सकती है। हमारी जाति के आध्यात्मिक उत्तराधिकार ने बाहर से आए आक्रमणकारियों तथा लुटेरों से भारत की रक्षा नहीं की। ऐसा प्रतीत होता है कि इसने देश को घोखा दिया और विश्वास-घात करके देश को वर्तमान दामता में डाल दिया। इस प्रकार के देशभक्त पश्चिम देशों की भौतिक सिद्धियों का अनुकरण करने को उत्सुक हैं और प्राचीन मन्थता की जड़ों को एकदम ही उखाड़ देना चाहते हैं जिससे कि पश्चिम से आयात होने वाली अद्भुत वस्तुओं के लिए स्थान खाली हो सके। कुछ ही समय पूर्व तक भारतीय विश्व-विद्यालयों में भारतीय-दर्शन अध्ययन के विषयों में सम्मिलित नहीं किया गया था और

अब भी विद्वान्विद्वान्मनों के दर्शनविषयक पाठ्यक्रमों में इसका स्थान कमजोर ही है। भारतीय सम्प्रदाय के हीरक-मन्मथी विचार विद्या के समस्त वाद्यस्वरण में व्याप्त हैं। मेकावे द्वारा जिस नीति का समारम्भ हुआ उसका बोक अपने समस्त सांस्कृतिक महत्व के साथ दुला में एक ओर सूका हुआ है। जहाँ यह एक ओर इतना अधिक सावधान है कि हम पश्चिमी संस्कृति को धर्मित तथा सजीवता को न मून सके, वहाँ दूसरे हमें अपनी संस्कृति को नही काँ ऐसी

दृष्टि लिए जाते हैं। स्वाभावतः इनमें से कुछ लोग भारतीय संस्कृति के इतिहास का विद्वेषपूर्ण मूल्यांकन करने में विदेशी समालोचकों से किसी प्रकार भी पीछे नहीं हैं। ये लोग भारत के सांस्कृतिक विकास को एक निष्पक्षम पारस्परिक फूट व विरोध, अज्ञानता और विषयविषय में पूरी दृष्टि से देखते हैं। हमसे एक के भी हाल में यहाँ तक पोपण की कि यदि भारत को फसला-पूषना तथा समृद्धिवासी होना है तो हमें इसकी अपनी आध्यात्मिक मात्रा तथा वीर को आध्यात्मिक तानों बनाना होगा। निःसन्देह यदि हमको धर्म में आस्था नहीं है, अपने हिन्दू धर्म के स्थान में ईसाईयत को स्थापित करने का प्रस्ताव नहीं किया। तथाकथित अमानिज्जरण तथा निराशा के वर्तमान युग के प्रभाव के प्रतीकृत ऐसे व्यक्तियों का कहना है कि भारतीय दर्शन के प्रति ज्ञेय रचना का ही राष्ट्रीय हितैषता है और या फिर सांस्कृतिक दृष्टि से विचार करने वाले व्यक्तियों का ही है।

यह एक व्याकृत कर देने वाला विषय है कि ऐसे समय में जब कि पश्चिमी बगद की दृष्टि में भारत अब विमलक प्रतीत होने के भाव में मुक्त हो रहा है, देश के कुछ अपने ही सुपुत्रों की दृष्टि में यह इन प्रकार का एक अजनबी देश प्रतीत होने लगा है। पश्चिम ने भारत को यह समझाने के लिए पूरा प्रयत्न किया कि इसका वर्तमान अवस्था एक विश्वदुःख है, इसकी कला-वर्णों की तो तथा कुछ है, इसकी शक्ति में कोई प्रेरणा नहीं है, इसका धर्म विनश्यत है, और इसका नीतिशास्त्र अतन्म लोगों का है। अब जब कि पश्चिम अनुभव कर रहा है कि उसका इस विषय में निर्मित मत विच्छन्न निर्वीच नहीं है, हमसे में कुछ लोग आश्चर्यचकित कहते हैं कि नहीं, पश्चिम का निर्णय सर्वथा ठीक था। यह ठीक है कि एक चिन्तनशील युग में अनुप्य जाति को फिर से संस्कृति की प्राचीनतर स्थिति को और बनेलगा, जिससे उनकी संशयपरक भ्रम से तथा विवादास्पद विषयों की व्याकुल कर देने वाली व्यक्तियों से रक्षा की जा सके, कठिन है तो भी हमें यह न भूलना चाहिए कि पहले से पटी हुई नीतियों के ऊपर भ्रम का निर्माण इन अधिक उत्तमता के माध्यम से करते हैं अपेक्षाकृत इसके कि हम उसके स्थान पर जीवन के नीति-धारण तथा नदाम्भार के नए जाने का निर्माण करने का प्रयत्न करें। हम अपने ही निरव के जीवन-मानों में सर्वथा विनिश्चय नहीं कर सकते। दार्शनिक योजनाएं उदात्तता की साकारिता व हीकर जीवन की देन हैं। अपने इतिहास का उत्तराधिकार वह जीवन है जिसे धार और पनाए बिना हम संभवतः हो या सकते हैं।

कट्टर अनुदारवादी व्यक्ति भारत के प्राचीन उत्तराधिकार सम्बन्धी ऐतन्म के विषय में और उसकी प्रतिनिधित्व में जाने वाली आधुनिक-जातिरता प्रधान संस्कृति के रूप से पूर्णतया अज्ञान है; पूर्ण सुधारवादी की ठीक उही तरह भारत के प्राचीन उत्तराधिकार की विरस्यता के विषय में निश्चय रखते हैं, एवं प्राकृतिक इतिहास-विषयक हेतुवाद वा सुभितवाद के महत्व के विषय में यह वास्था रखते हैं। इन दोनों प्रकार

के मतों के विषय में बहुत-कुछ कहा जा सकता है, किन्तु, यदि हम भारतीय विचारधारा का उचित रूप में अध्ययन करेंगे तो इस परिणाम पर पहुँचेंगे कि दोनों ही दोषपूर्ण हैं। वे जो भारतीय संस्कृति की निन्दा करते हैं, इससे अनभिज्ञ हैं और वे भी जो इसे सर्वांग सम्पूर्ण बताते हैं, उन्हीं के समान अन्य किसी संस्कृति से अनभिज्ञ हैं। पूर्ण सुधारवादी तथा कट्टर अनुदारवादी, जिन्हें नवीन भाषा तथा पुरातन विद्या की खोज है, दोनों ही को परस्पर निकट सम्पर्क में आकर एक-दूसरे को समझने का प्रयत्न करना चाहिए। एक ऐसे जगत् में जहाँ कि हवाई जहाज और समुद्रगामी जहाज, रेलवे तथा तार की व्यवस्थाएँ मनुष्यमात्र को एक जीवन्त इकाई के अन्तर्गत एक-दूसरे के निकटतम ला रही हो, हम अपने ही अन्दर भग्न नहीं रह सकते। हमारी दर्शन-पद्धतियों को ससार की प्रगति के अन्दर क्रिया और प्रतिक्रिया (अथवा आदान-प्रदान के रूप) में भाग लेना ही होगा। गतिहीन विचारपद्धतियों में ठहरे हुए पानी के पोखरो के समान हानिकारक पदार्थों की वृद्धि ही जाती है जब कि प्रवाहित होने वाली नदियाँ अपने जल को प्रेरणा-रूपी स्रोतों से निरन्तर ताजा बनाए रखती हैं। अन्य जाति की संस्कृति को अपने अन्दर समाविष्ट कर लेने में कुछ दोष नहीं है, केवल हमें चाहिए यह कि जिन अशो को हम दूसरों से ले उन्हें आगे बढ़ाकर शुद्ध कर लें तथा उनके अन्दर अपने में जो सर्वोत्तम अंश है, उनका समावेश कर दें। विभिन्न अशो को, जो बाहर से हठात् आकर हमारे अन्दर समाविष्ट हो गए हैं, अपने राष्ट्रीय पात्र में एकत्र करने की जो सर्वोत्तम प्रक्रिया है उसका सकेत सरसरी तौर पर गांधी, टैगोर, अरविन्द घोष तथा भगवानदास की रचनाओं में हमें मिलता है। उनके अन्दर हम एक महान् भविष्य की बुधसी-सी भाषा की झलक देखते हैं, एवं पाण्डित्याभिमान के ऊपर विजय के कुछ चिह्न तथा महान् भविष्य सवधी अन्वेषण की प्रतिक्रिया पाते हैं। भारत के प्राचीन मानवीय आदर्शवाद के स्रोतों से प्रेरणा लेते हुए इन महापुरुषों ने पश्चिमी विचारधारा के महत्त्व को भी साथ-साथ लिया है। इन्होंने प्राचीन आदर्शों को फिर से ढूँढ़ निकालने की आतुरता दिखाई है तथा उक्त स्रोतों के जलों को शुद्ध और अनाविल नहरों के द्वारा उन भूमियों को सींचने का प्रयत्न किया है जो भूख और प्यास से व्याकुल थीं। किन्तु जिस भविष्य को देखने के लिए हम लालायित हैं, वह अभी दूर है। राजनैतिक उत्तेजना के शिथिल हो जाने के साथ, जिसने इस समय भारत के श्रेष्ठतम मस्तिष्कों की शक्तियों को अपनी ओर लगा रखा है, नये-नये विश्वविद्यालयों में भारतीय विचारधारा के अध्ययन का आग्रह बढ़ने के साथ, जिसको पुराने विश्वविद्यालय अत्यन्त अरुचिकर रूप में अपना रहे हैं, प्रभात का उदय सम्भव है। मृतकाल के जीवन को भविष्य-जीवन की अपेक्षा अधिक पसन्द करने वाली कट्टर अनुदारता की शक्तियों के आगे चलकर अधिक बल पकड़ने की संभावना कम है।

भारतीय दर्शन के सम्मुख जो समस्या आज उपस्थित है, वह यह है कि क्या यह एक सम्प्रदाय के रूप में परिणत हो जाएगा, जिसका क्षेत्र संकुचित होगा एवं वर्तमान समय के तथ्यों में इसका कोई प्रयोग न हो सकेगा? अथवा, इसे जीवन्त और यथार्थ बनाना है जिससे कि यह ऐसा बन सके जैसा कि इसे होना चाहिए, अर्थात् मानवीय प्रगति के निर्माण करने वाले तत्त्वों में से यह अग्रतम हो सके, और यह तभी सम्भव होगा जबकि यह आधुनिक विज्ञान के प्रचुर रूप में बढे हुए ज्ञान का मिश्रण भारतीय दार्शनिकों के प्राचीन आदर्शों के साथ कर सके। नक्षत्र तो इस प्रकार का सकेत करते हैं कि भारतीय दर्शन मानव-प्रगति के निर्माणकारी अवयवों में से ही अन्यतम सिद्ध होगा। पूर्व की विचार-पद्धतियों के प्रति भक्ति तथा दर्शनशास्त्र के उद्देश्य की भांग है कि हम अपने

दृष्टिकोण को ऐसा बनाना जो सदा उदार हो। वर्तमान युग के लिए भारतीय दर्शन के अस्तित्व का कुछ अर्थ तथा न्यायोचितता तभी सिद्ध हो सकेगी जबकि यह धार्मिक और हमारे जीवन को उत्तम बनाए। भारतीय दर्शन के विकास की मृतकाल की प्रगति हमें अपनी आशा के प्रति प्रोत्साहन देती है। महान् विचारक, राजबन्धु और नार्गी, बुद्ध और महावीर, शैलम और नपित्त, मंकर और रामानुज, मध्व और बल्लभ तथा अन्य दर्शनो विद्वान् भारत के अस्तित्व की महत्त्वपूर्ण क्षमता के खोजक हैं, और यह भारत के एक जीवित राष्ट्र के पद पर विराजमान होने का स्पष्ट प्रमाण है। यह इस विषय का भी प्रमाण है कि आगे भी यह राष्ट्र अपने स्वार्थ से ऊपर उठकर अपनी सर्वोपरि श्रेष्ठता के प्रेमोपहार को विधर करने में समर्थ होगा।

# टिप्पणियाँ

## पहला अध्याय

पृष्ठ 11—पाणिनि 'अस्ति नस्ति दिष्ट मतिः' इस सूत्र में अस्तिक, नास्तिक और दैष्टिक शब्दों की व्युत्पत्ति करता है। अस्तिक वह है जो परलोक के अस्तित्व में विश्वास करता है, (अस्ति परलोक); नास्तिक वह है जो परलोक को नहीं मानता (नास्ति परलोक); और दैष्टिक एक प्रकार का अदृष्टवादी है।

पृष्ठ 11—टि० 3—देखें, न्यायकोश।

पृष्ठ 12—टि० 1—'भणिमेखलाई' नामक तमिल-ग्रन्थ में लोकायत, बौद्ध, सांख्य, न्याय, वैशेषिक और भोभासा इन सबको शास्त्रीय माना गया है। देखें, एस० कृष्णस्वामी ऐयनार 'भणिमेखलाई', पृष्ठ 21।

पृष्ठ 15, पक्ति 27—वैशेषिक केवल प्रत्यक्ष और अनुमान को ही स्वीकार करता है।

## दूसरा अध्याय

पृष्ठ 24—टि० 1—अक्षपादात्पूर्वं कृतो वेदप्रामाण्यनिश्चय आसीत्, जैमिनेः पूर्व केन वेदार्थो व्याख्यात; पाणिने पूर्व केन पदानि व्युत्पादितानि; पिङ्गलात् पूर्व केन छन्दासि रचितानि (न्यायमञ्जरी, पृष्ठ 5)।

पृष्ठ 28—दिङ्नाग के पूर्व बौद्ध तर्कशास्त्र के एक संक्षिप्त विवरण के लिए देखें, उक्त विषय पर प्रोफेसर तुक्की का लेख, 'जर्नल ऑफ दि रायल एशियाटिक सोसाइटी' जुलाई, 1929। और भी देखें, 'जर्नल ऑफ दि रायल एशियाटिक सोसाइटी', जनवरी, 1928, क्या न्यायप्रवेश दिङ्नाग-रचित है ?

पृष्ठ 29—पण्डित गोपीनाथ कविराज का तर्क है कि उपमान को प्रमाण अथवा ज्ञान का साधन मानने से भासवंज द्वारा किया गया निषेध योगदर्शन के प्रभाव के कारण है। उसके द्वारा क्रियायोग को स्वीकार किया जाना, जिसमें तप, स्वाध्याय और योगदर्शन में प्रतिपादित अन्यान्य विशिष्ट साधन यथा यम, नियम आदि सम्मिलित हैं, उक्त मत का समर्थन करता है। प्रेमेशो का हेय, तन्निवर्तक, आत्यन्तिकहान और हानोपाय आदि में विभागीकरण योगसूत्र, 2. 16-17, 25-26 की ओर निर्देश करता है। प्राचीन न्याय के ग्रन्थकार गौतम, वात्स्यायन और उद्योतकर तो योगिप्रत्यक्ष को नहीं मानते, किन्तु भासवंज इसे स्वीकार करते हैं। योगिप्रत्यक्ष देशकालस्वभावविप्रकृष्टार्थ-ग्राहकम्। भासवंज का ईश्वर-सम्बन्धी विचार आश्चर्यजनक रूप से योगदर्शन के विचार के साथ समानता रखता है।

भासवंज ने 'न्यायसार' पर एक टीका भी लिखी है जिसका नाम 'न्यायभूषण' है।

वासुदेव कृत 'न्यायसारपदपञ्चिका' समेत भासवंज के 'न्यायसार' का सम्पादन महामहोपाध्याय वासुदेव शास्त्री अभयङ्गकर और प्रोफेसर देवाधर ने किया है। पूना, 1922।

पृष्ठ 31—प्रमाण, प्रमेय आदि पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग साधारणतया प्रामाणिक (निर्दोष) ज्ञान के सम्बन्ध में ही होता है, ज्ञानमात्र के लिए नहीं। ज्ञानमात्र के लिए ज्ञान और ज्ञेय शब्द अधिक उपयुक्त प्रतीत होते हैं।

पृष्ठ 35-36—प्रत्यक्ष, जिसकी व्युत्पत्ति प्रति और अक्ष अथवा अक्षि से हुई है। चक्षु इन्द्रिय को प्रस्तुत करता है और यह परोक्ष से विपरीत है, जिसका अर्थ होता है चक्षु इन्द्रिय से परे अथवा दूर। प्रत्यक्ष साक्षात् ज्ञान है और परोक्ष मध्यस्थ द्वारा प्राप्त ज्ञान है।

पृष्ठ 36-37—टि० देखें, तर्कसंग्रहदीपिका, पृष्ठ 7। वम्बई संस्कृत ग्रंथमाला।

पृष्ठ 38—मन का सम्पर्क विषय के साथ सीधा नहीं होता, केवल उस अवस्था को छोड़कर जहाँ कि प्रमेय विषय आन्तरिक अवस्था यथा सुख, दुःख आदि हों।

पृष्ठ 42-43 - बौद्धों के अनुसार इन्द्रियां इन्द्रियों के गोलक हैं; भौमांसकों के अनुसार इन्द्रिया एक विशिष्ट शक्ति हैं; दूसरों का मत है कि यह न तो दिखाई देने वाली इन्द्रिय है और न ही विशेष शक्ति है, किन्तु एक सर्वथा भिन्न द्रव्य है जिसका स्थान दृश्यमान इन्द्रिय के अन्दर है। गोलकमात्राणीति सुगतः, तच्छक्त्य इति भौमांसकाः, तद्रव्यतिरिक्तानि द्रव्यान्तराणीत्यन्ये सर्वे वादिनः। (विवरणप्रमेयसंग्रह, पृष्ठ 185)। सांप सुनते हैं यद्यपि उनके कोई इन्द्रिय दिखाई नहीं देती। इन्द्रिय एक सूक्ष्म द्रव्य से बनी है जिसके गुण का ज्ञान इसके द्वारा होता है। थास जो रूप का ज्ञान प्राप्त करती है उसी द्रव्य से बनी है जैसे कि प्रकाश, जिसके रूप को यह देखती है। नाक जो गन्ध का ज्ञान ग्रहण करती है मिट्टी से बनी है, क्योंकि गन्ध मिट्टी का गुण है। (वही, पृष्ठ 185-7)।

अद्वैत वेदान्त के अनुसार इन्द्रिया 'प्राप्यकारी' हैं, अर्थात् ज्ञेय पदार्थों के साथ वास्तविक सन्निकर्ष में आती हैं। (देखें, विवरणप्रमेयसंग्रह, पृष्ठ 187)। यदि इन्द्रियां पदार्थों का प्रत्यक्ष बिना उनके सम्पर्क में आए कर सकती तो हम दूरस्थ पदार्थों का भी स्वाद ले सकते थे। यदि कहा जाए कि चक्षु तथा श्रवण इन्द्रियां तो हर अवस्था में पदार्थों का ज्ञान ग्रहण कर सकती हैं, बिना उनके साथ वास्तविक सम्पर्क में आए भी, तो हमें दूरव्यो तथा शब्दों का ज्ञान उनके सौंप हो जाने पर भी होना चाहिए। इस प्रकार यही तर्क उचित प्रतीत होता है कि अपने ज्ञेय विषय रूप पदार्थों के सम्पर्क में आकर ही इन्द्रियां कार्य करती हैं।

दिखाई देनेवाली इन्द्रियां इन्द्रियां नहीं हैं वरन् सूक्ष्म भौतिक द्रव्य हैं, जो बिजली की तेजी से बाहर आने की क्षमता रखते हैं। शब्द कान तक चलकर नहीं आते हैं, जैसा कि ग्याय का मत है, किन्तु अदृश्य इन्द्रिय शब्द चरपन्न करने वाले पदार्थ तक चलकर जाती है। शब्दस्थ चर्चोचिन्तानवत् परम्पराया श्रोत्रसमवायः प्राप्तिरिति यत् ताकिर्कश्च्यते तदसत्; तथा मतीह श्रोत्राः शब्द इति प्रतीयेत, प्रतीयेते तु तत्राशब्द इति (वही)। यही कारण है कि हमें दूर के शब्दों का प्रत्यक्ष होता है, केवल श्रवण-सम्बन्धी प्रभावों का नहीं। हमारी इन्द्रिया प्रमेय पदार्थों तक पहुँचती हैं न कि प्रमेय पदार्थ इन्द्रियों तक पहुँचते हैं।

पृष्ठ 45—टि० 3—

त्रिलोचनगुरुन् नोदमार्गानुगमनोन्मुखं ।

ययामान मथावस्तु न्यास्याताम् इदमीदृशम् ॥

(न्यायवातिकतात्पर्यटीका, 1 : 1.4) ।

पृष्ठ 46—नामवात्यादियोजनारहितं वैशिष्ट्यानवशाहि निष्प्रकारक प्रत्यक्षं

निर्विकल्पकम् । चिन्तामणि मे गणेश । भीमाचार्य-कृत न्यायकोश ।

विशेषणविशेष्यसम्बन्धानवगाहि ज्ञानम् (अन्नभट्ट-कृत तर्कसंग्रहदीपिका) ।

पृष्ठ 53—बौद्ध आदर्शवाद के अनुसार बोध और उसका ज्ञेयपदार्थ दोनों एक साथ जान जाते हैं । “चूँकि नीला और नीले की चेतना का सदा ही एक साथ ज्ञान होता है इसलिए ये एक-दूसरे से भिन्न नहीं हैं ।” (सर्वदर्शनसंग्रह) ।

न्याय के मत की अद्वैतवादी समीक्षा के लिए देखें, विवरणप्रमेयसंग्रह, पृष्ठ 55 ।

पृष्ठ 54-55—लोचनगोचरेऽपि कुन्दकुसुमे तदविषयगन्धविशेषिते ज्ञानम् एव बाह्येन्द्रियद्रागमग्रहणम् अघटमानमिति मानसमेव सुरभिकुसुमम् इति ज्ञानम् (न्याय-मञ्जरी, पृष्ठ 461) ।

योगजघर्मलक्षण के लिए देखें, प्रमेयकमलमार्तण्ड, पृष्ठ 167 ।

प्रतिपत्ताऽभिज्ञानमिति प्रत्यभिज्ञा ।

अतिक्रान्तकालविशेषितपूर्ववर्तिस्तम्भादिपदार्थविषयम् इन्द्रियादिसन्निकर्षो-त्पन्नम् एवेव प्रत्याभिज्ञाज्ञानम् इति सिद्धम् (न्यायमञ्जरी, पृष्ठ 461) ।

पृष्ठ 55-56—अतीतावच्छिन्नवस्तुग्रहण प्रत्यभिज्ञानम् (सम्पदार्थी, 167) । प्रत्यभिज्ञा, भूतकाल में अवस्थिति के विचार की उपाधि से युक्त वस्तु का ग्रहण है ।

तर्कभाषा (50) के अनुसार, पूर्वविस्थानुभवजनितसंस्कारसहकृतेन्द्रियप्रभवा प्रत्यभिज्ञा ।

पृष्ठ 57—प्राचीन नैयायिक स्वप्नो को स्मृति न मानकर अनुभव मानते थे । देखें, न्यायसूत्र 3 1, 14, 4 2, 34-35, न्यायभाष्य, 1 1, 16, और न्यायवार्तिक, पृष्ठ 79 । कणाद तथा परवर्ती नैयायिक, जैसे भासवर्षा और जयन्त स्वप्नो को अनु-भवात्मक मानते हैं । उदयन स्वप्नावस्थाओं को स्मृति के समान नहीं मानता । देखें, किरणावली, पृष्ठ 275 । शंकर ने ऐसे मत का उल्लेख किया है, जिसके अनुसार मन्त्रो, देवताओं और विशेष प्रकार के ग्रन्थों द्वारा उत्पन्न स्वप्नो में कुछ सच्चाई रहती है मन्त्र-देवताद्रव्य विशेषणमित्ताश्च केचित स्वप्ना सत्यार्थगन्धिना भवन्ति (शंकरभाष्य 3 2, 4) ।

पृष्ठ 57-58—देखें ‘ड्रीम थियरी इन इण्डियन थोट’ उमेशमिश्र-रचित, इलाहाबाद यूनिवर्सिटी स्टडीज, खण्ड 5 ।

पृष्ठ 78—जब हम उत्पन्न वस्तुओं का उल्लेख करते हैं तब उपादान कारण और समवायी (अन्तर्निहित) कारण एक ही पदार्थ है किन्तु गुण अथवा कर्म के विषय में समवायीकारण उपादान कारण नहीं होता । एक श्वेत वस्त्र के विषय में श्वेतता रूपी गुण का समवायी कारण वस्त्र है किन्तु यह उसका उपादान कारण नहीं है ।

पृष्ठ 103-104—एक ही पदार्थ के धारावाहिक ज्ञान में जैसे कि हम किसी टेबल का निरन्तर कुछ क्षणों तक देखते हैं तो क्या हमारा दूसरे क्षण का ज्ञान वही होता है जो पहले क्षण का था ? कुछ लोगों का तर्क है कि दोनों प्रकार के ज्ञान एक सही हैं । जिस प्रकार पदार्थ अपने स्वल्प में देश काल की स्थिति में अनुभूति प्रतिक्षण परिवर्तन करता है उसी प्रकार ज्ञान में भी प्रतिक्षण परिवर्तन होता है । नैयायिक इनमें इस आधार पर आपत्ति उठाता है कि हमारे अनुभव-ज्ञान के क्षण हमारी चेतनता में नहीं पहचाने जाते । हम जिसे प्रत्यक्ष करते हैं वह आणविक क्षण नहीं है बरन समय का विस्तार है क्षणा-नामतीन्द्रियत्वत् स्थूलाणविक आदाय वर्तमानत्वग्रहणात् (तत्त्वचिन्तामणि, पृष्ठ 380) । क्षण तार्किक विच्छेपण की उपज है, किन्तु निरीक्षण के तथ्य नहीं हैं । जहाँ एक



ओर स्थायी ज्ञान प्रेमयपदार्थ-सम्बन्धी अवस्थाओ के ऊपर निर्भर करता है वहां स्मृति-जन्य ज्ञान पूर्व के अनुभव के ऊपर निर्भर करता है ।

पृष्ठ 107—जब हम नीले रंग का बोध ग्रहण करते हैं तो नीलेपन के बोध की प्रामाणिकता स्वतः नहीं आती ।

न हि नीलसंवित् प्रसवसमानान्तरं यथार्येयं नीलसंवित्तिरिति संवेदनानन्तर-मुत्पादयमानम् अनुभूयते (न्यायमंजरी, पृष्ठ 168) ।

पृष्ठ 108—बौद्धमतावलम्बी, जिनके मत में ज्ञान तथा उसके विषय (पदार्थ) क्षणिक है, पदार्थ के प्रकृति के अनुरूप होने का जो यथार्थवादियों का मानदण्ड है उसे स्वीकार नहीं कर सकते क्योंकि ज्ञान होने पर तुरन्त ही उनके मत से पदार्थ (विषय) का विलोप हो जाता है ।

पृष्ठ 111 टि० 4 - तुलना कीजिए, प्लेटो के 'थिण्टिस' से ।

पृष्ठ 112—सुक्षित्वप्रकारिका विद्या चाकचक्यादिसादृश्यसंदर्शनसमुद्बोधित-रजतसंस्कारसधोचीना काचादिदोषसवहिता रजतरूपार्थाकारेण रजतज्ञानाभासाकारेण च परिणमते (वेदान्तपरिभाषा, 1) ।

पृष्ठ 127—न्याय के अनुसार आत्माएं केवल मौन अर्थों में क्रियाशील हैं । एक सर्वव्यापी आत्मा के लिए न तो परिणाम ही हो सकता है और न परिस्पन्द ही माना जा सकता है ।

पृष्ठ 140, टि० 1—और भी देखें, स्याद्वादमंजरी और राजशेखर-कृत पद-दर्शन समुच्चय, 23 ।

### तीसरा अध्याय

पृष्ठ 155-156—पण्डित मिश्र का विचार है कि शीलावती का निर्माणकाल बारहवीं शताब्दी (ईसा के पश्चात्) है । देखें, वे० वी० ओ० आर० एस०, पृष्ठ 158 ।

पृष्ठ 162-163—न्याय के मत में जो आत्मा मानस प्रत्यक्ष का विषय है (भाषा-परिच्छेद, 50-51), विन्तु वैशेषिक इसे अनुमान का विषय मानता है (अनुमानगम्य, वैशेषिकसूत्र, 8 : 1-2) ।

पृष्ठ 171-172—मीमांसकों का युगों या शक्तों के सिद्धान्त में विश्वास नहीं है ।

पृष्ठ 181 टि० 2—

व्यवतेरभेदस्तुल्यत्वं संकरोऽधानवस्थितिः ।

रूपहानिरसम्बन्धी जातिव्यवहसप्रवृत्तिः ॥

पृष्ठ 188, टि० 1—पांच प्रकार की अयुतमिद्धि स्वीकार की गई है : अवयवा-दयविनी, गुणगुणिनी, भियात्रियाषन्ती, जातिव्यवती, विशेषनित्यद्रव्ये चेति (देखें, न्यायकोश) ।

पृष्ठ 200—काश, आकाश और दिक् में जातिगत गुण नहीं होता ।

### चौथा अध्याय

पृष्ठ 220—मद्रास विद्वद्विद्यालय ने सांख्यकारिका का एक अत्युत्तम संस्करण प्रकाशित किया है जिसकी प्रस्तावना, अंग्रेजी-अनुवाद तथा टिप्पणियां एस० एस० सूर्यनारायण शास्त्री द्वारा तैयार की गई हैं ।

पृष्ठ 223-224—धर्मपरिणाम प्रकार विशेष को दिया गया नाम है । एक पदः

(अथवा जिसे घटाकार भी कहते हैं) मिट्टी का घर्मपरिणाम है, ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार कि मिट्टी पृथ्वी का घर्मपरिणाम है।

पृष्ठ 234, टि० 14—छान्दोग्य उपनिषद् में तीन भूतो का उल्लेख है और शंकर 6 4 पर अपने भाष्य में त्रिवृत्करण का वर्णन करते हैं। प्राचीन उपनिषदों में पञ्जीकरण का पता नहीं मिलता यद्यपि तैत्तिरीय में पाँच भूतो का वर्णन है। वादरायण अथवा शंकर दोनों में से कोई भी इनका वर्णन नहीं करता। यद्यपि परवर्ती भाष्यकारों ने जैसे धानन्दजान आदि ने इनका उल्लेख दिया है। देखें, ब्रह्मसूत्रों पर उसकी टीका, 2 4, 20।

पृष्ठ 239—स्थान-परिवर्तन का नाम परिस्पन्द है। यह परिणाम से भिन्न है। जो आकृति का परिवर्तन है। परिस्पन्द सत्त्वो के सम्बन्ध में ही होता है।

पृष्ठ 254—अर्थकारेण परिणताया बुद्धिवृत्तेश्चेतने प्रतिविम्बनाद् विषय-प्रकाशरूप ज्ञानम् (न्यायकोश)।

पृष्ठ 257-258—

सारयवृद्धा सम्मुग्ध वस्तुमात्र तु प्राग्गृह्णन्त्यविकल्पितम् ।  
तत् सामान्यविशेषाभ्या कल्पयन्ति मनीषिणः ॥  
(सात्यतस्वकौमदी, 27)।

### पाँचवाँ अध्याय

पृष्ठ 257—सर्वग्राही ज्ञान की एक सिद्धि है जिसमें स्वभावतः प्रकृति तथा पुरुष का भेद ज्ञान भी आ जाता है और यही कैवल्य अथवा मोक्ष का यथार्थ कारण है।

पृष्ठ 319—सारय के अनुयायी नारायण के उपासक थे (नारायणपरा), किन्तु योग के अनुयायी ईश्वर की उपासना करने वाले थे, (ईश्वरदेवता), अथवा शिव के उपासक थे, जो सर्वोत्तम योगी हैं। देखें, हरिभद्र के षड्दर्शनसमुच्चय पर राजशेखर की टीका, पृष्ठ 34, 42-43।

### छठा अध्याय

पृष्ठ 324-325—प्राभाकारों के दोनों सम्प्रदायों में जो मतभेद हैं उनके विषय में देखें, प्राफ़मर हिरियन्ना का लेख 'प्रभाकर प्राचीन और अर्वाचीन', जर्नल ऑफ ओरियण्टल रिसर्च, मद्रास, अप्रैल-जून, 1930।

पृष्ठ 324-325—रामानुजाचार्य-कृत 'सन्तरहस्य' एक विस्तृत ग्रन्थ प्रतीत होता है, जिसके पहले पाँच अध्याय 'गायकवाड्स ओरियण्टल सीरीज,' 1923 में प्रकाशित हुए हैं।

"मानमेयोदय" में दो विभाग 'मान' और 'भेय' के ऊपर हैं, जिन्हें क्रमशः नारायण भट्ट तथा नारायण पण्डित ने लिखा है। यह ग्रन्थ कुमारिल भट्ट के सम्प्रदाय के सिद्धान्तों की विशद व्याख्या करता है। इस ग्रन्थ को त्रिवेन्द्रम संस्कृत सीरीज में टी० गणपति गारुडी ने 1912 में प्रकाशित किया है।

पृष्ठ 327—तच्चेन्द्रियसन्निकर्षेण ज्ञानं द्विविधम्, निर्विकल्पकं सविकल्पकं चेति। तत्र इन्द्रियसन्निकर्षान्तरम् एव द्रव्यादिस्वरूपमात्रावगाहि शब्दानुगमशून्यं यत् सम्मुग्ध-ज्ञानं जायते तद् विशिष्टकल्पनाभवाद् निर्विकल्पकं इत्युच्यते। यत्तु तदनन्तरं शब्दस्मरण-

सहकृतं ज्ञात्यादिविशिष्टवस्तुविषयं रक्तोष्णं घटोष्णमित्यादिष्वस्तुविज्ञानं तत्  
व्यविकल्पकम् (मानमेयोदय, पृष्ठ 8) ।

पृष्ठ 327-328—

जातिः सर्वंगता नित्या प्रत्यक्षज्ञानवीचरः ।

भिन्नभिन्ना च सा ध्वनतेः कुमारिलमते मन्त्रा ॥

(मानमेयोदय, पृष्ठ 85)

पृष्ठ 336-337—कुमारिल की दृष्टि में आकृति का वर्ण है जाति ।

ज्ञानिमेव आकृति प्राहुः { 1 : 3, 3 } ।

पृष्ठ 340—ज्ञान के प्रामाण्य के विषय में भोग्योष्ण के भिन्न-भिन्न सम्प्रदायों के मतों को ज्ञानने के लिए देखें, न्यायकोश में प्रसारकम् ।

सर्वत्रैव ज्ञानहेतुमिरारमणि साक्षात्कारवर्ती धीरुपजन्मते... सर्वत्र प्रमेयस्य प्रवरोक्षनियमाभावात् । स्मृतिषु अनुमानान्तरेषु च न प्रमेयम् अपरोक्षम् । सर्वत्रैव प्रतीतयः नद्य प्रत्यक्षाः प्रकृत्यान्ते (प्रकरणपथिका, पृष्ठ 56) ।

यद्यपि समस्त ज्ञान बिना व्यवधान के साक्षात् होता है फिर भी इसे दो भागों में विभक्त किया गया है—साक्षात् ज्ञान तथा मध्यस्थ द्वारा प्राप्त ज्ञान और इनका विभाग प्रकार-भेद से होता है बिना प्रकार साक्षात् अथवा माध्यम के द्वारा विषय का साध होता है ।

पृष्ठ 341—न हि शरीरः स्वगतव्यवहाररूपे भाग्ये प्रवीणान्तरमपेक्षते; तस्माद् न बुद्धिरपि बुद्ध्यान्तरम् (मानमेयोदय, पृष्ठ 103) ।

बुद्धि स्वमप्रकाशेति मुद्गलकरयोमनम् (वही) ।

पृष्ठ 346—टिप्पणी 1—मुरारिमित्र के मत पर टीका करते हुए न्यायसिद्धांत-मञ्जरी के ऊपर 'शिद्धिकण्ठीयम्' का कदना है "घटोष्णमिति व्यवसायः ततश्च घटमर्हं जानामीति अनुव्यवसायः, तत्र प्रामाण्यं पृच्छते ।

पृष्ठ 350-351—मीमांसक तर्क करता है कि यदि प्रामाण्य और अप्रामाण्य दोनों ही बोध ग्रहण से काह्य पदार्थ हैं तो बौद्धों को अपने-आप में निरपेक्ष अथवा-लक्षणविहीन मानना चाहिये, किन्तु ऐसा नहीं है ।

न हि प्रामाण्याप्रामाण्याव्यतिरिक्त किञ्चिदपि स्वरूपम् भस्ति विज्ञानस्य (मानमेयोदय, पृष्ठ 76) ।

यदि यह कहा जाए कि सारे बोध तब तक सन्देह की अवस्थाएं हैं जब तक कि उनकी परीक्षा नहीं हो जाती, तो न्याय को सन्देह (संशय) को अथवा सर्व बोध करके मानना है, अन्वहित अथवा परता के मत की ओर सजित करता प्रतीत होता है, जो परतः प्रमाण के सिद्धांत के विपरीत है ।

पृष्ठ 350-351—न च देहेन्द्रियज्ञानमुखेभ्यो व्यतिरिच्यते ।

नानामृतो विच्युतित्यो भोगाः स्वर्वापवर्धमानाः ॥

(मानमेयोदय, पृष्ठ 82)

पृष्ठ 352—मानमेयोदय प्रभाकर की स्थिति से कुमारिल की स्थिति का भेद बतलाते हुए कुमारिल के ऊपर निर्भर करता है । प्रभाकर के अनुयायियों की दृष्टि में "न घटो को बनाता है" इस प्रकार के बोध का स्वरूप ममस्त बोधों के सामान्य लक्षणों का एक समूह है । यदि आत्मा तथा बोध व्यक्त नहीं हैं तो इन प्रकार का ज्ञान असम्भव है । इस प्रकार आत्मा और बोध का अभिव्यक्त रूप स्वीकार करना चाहिए, जिससे आत्मा

विषयी (ज्ञाता) तथा बोध ज्ञानात्मक क्रिया है। (आत्मस्वात्मनो कर्तृतया वित्तितया च प्रतीयमानत्वम् अभ्युपगच्छति।) कुमारिल के अनुयायी स्वयं आधार वाक्य के ऊपर ही आपत्ति उठाते हैं, अर्थात् सारे बोध इस रूप में होते हैं “मैं पदार्थ को जानता हूँ।” शालिकनाथ का तर्क है यदि ज्ञाता विषयी सब बोधों में व्यक्त नहीं होता तो किसी व्यक्ति विशेष के अपने बोध में तथा दूसरे के बोध में भेद कर सकना असम्भव हो जाएगा। (स्वपरवेद्ययोरनतिगय इति।) कुमारिल के अनुयायी उत्तर देते हैं कि आत्मा के द्वारा प्राप्त किया गया ज्ञान उसी रूप में व्यक्त होता है। यदि कहा जाए कि आत्मज्ञान को भी व्यक्त होना चाहिए तो उत्तर में कहा गया है कि कार्य विना चैतन्यमय व्यक्ति के भी उपस्थित रह सकता है, उसी प्रकार जिस प्रकार इन्द्रिय-ज्ञान विना उस इन्द्रिय के ज्ञान के भी, जो व्यापार करती है, प्राप्त किया जा सकता है।

मुरारि मिश्र का मत भट्ट की स्थिति के अधिक निकट पहुँचता है। मिश्रमतेऽयं घट इत्याकारकज्ञानानन्तर घटत्वेन घटम् अहं जानामि इति ज्ञानविषयकलौकिक-मानसमुत्पद्यते। तर्कसंग्रहदीपिका पर नीलकण्ठ की टीका, निर्णयसागर संस्करण, पृष्ठ 167)।

हमें पहले “यह एक घडा है” इस प्रकार का ज्ञान होता है और तब प्रत्यक्ष अनुभव होता है कि मैं घडे को घडे के रूप में जानता हूँ। केवल कुमारिल के ही अनुसार पीछे का ज्ञान अनुमानपरक है, किन्तु मुरारि मिश्र के अनुसार यह प्रत्यक्षजन्य है। किन्तु दोनों ही प्रभाकर के इस मत के विरोधी हैं कि समस्त ज्ञान इस प्रकार का होता है कि “मैं एक घडे को जानता हूँ,” सर्वमेव ज्ञान घटमहं जानामीत्याकारकम् (स्यायसिद्धान्त-मजरी, पृष्ठ 341)।

तत्त्वचिन्तामणि के ऊपर टीका में आलोक कहता है व्यवसायोत्पत्त्यव्य-वहितोत्तरक्षणोत्पन्ना अनुव्यसायव्यक्तेरेव भाट्टे ज्ञाततालिङ्ग अनुमितित्वेन मिश्रादि-भिश्च साक्षात्कारत्वेनाभ्युपगमात् (प्रत्यक्षखण्ड, पृष्ठ 158, एशियाटिक सोसायटी ऑफ बंगाल आवृत्ति)।

पृष्ठ 367—देखें, पूर्वमीमांसासूत्र भी, पण्डित मोहनलाल सदान का अग्नेजी-अनुवाद, एस० वी० एच० ग्रन्थमाला।

### सातवाँ अध्याय

पृष्ठ 368, टि० 1—ब्रह्माविद्याप्रतिपादकम् वेदशिरोभागरूप वेदान्तशास्त्रम् (बृहदारण्यक उपनिषद् पर गारभाष्य, 1 1, 1)।

### आठवाँ अध्याय

पृष्ठ 388—डान्टर झा ने ‘खण्डनखण्डखाद्य’ का अग्नेजी में भाषान्तर किया है और श्री एस० वी० ऐयर ने सुरेश्वर-कृत ‘सब-धर्वात्तिक का भाषान्तर अग्नेजी में किया है।

पृष्ठ 401—भट्ट प्रपञ्च के द्वैताद्वैत मत का वर्णन शंकर ने बृहदारण्यक उपनिषद् पर अपनी टीका में किया है। (5 1)।

पूर्णात् कारणात् पूर्णं कायम् उद्भिष्यते। उद्भिक्तं कार्यं वर्तमानकालेऽपि पूर्णमेव परमार्थवस्त्वरूपं द्वैतरूपेण। पुनः प्रलयकाले पूर्णस्य नार्थस्य पूर्णताम् आदाय आत्मनि धित्वा पूर्णमेवावशिष्यते कारणरूपम्। एवम् उत्पत्तिस्थितिप्रलयेषु निवृत्ति कालेषु कार्य-

कारणयोः पूर्णत्वेव । सत्रचकैव पूर्णता कार्य कारणयोर्भेदेन व्यपदिश्यते एवं च द्वैताद्वैतात्मकं एकं ब्रह्म यथा किल समुद्रो जलतरंगफेनबुद्बुदाद्यात्मक एव । यथा च जल सत्यं तद् उद्भवाश्च तरंगफेनबुद्बुदायः समुद्रात्मभूता एवाविर्भावतिरोभावधमिणः परमायंसत्या एव । एवं सर्वमिदं द्वैते परमार्थसत्यमेव जलतरंगदिस्थानीयम्, समुद्रजलस्थानीयं तु परं ब्रह्म (बृहदारण्यक उपनिषद् पर शांकरभाष्य, 5 : 1) ।

पृष्ठ 404—

उपक्रमोपसहारावभ्यासोऽपूर्वता फलम् ।

अर्थवादोपपत्ती च हेतुस्तात्पर्यनिर्णये ॥

पृष्ठ -16—तुलना कीजिए, शंकर के निरपेक्ष चैतन्य को जहाँ सर्वथेष्ठ साक्षी बताया गया है उसके साथ; निम्नलिखित छन्द को तर्कभाषा ग्रन्थ का बताया जाता है :

सविद् भगवती देवी स्मृत्यनुभववेदिका ।

अनुभूति स्मृतेरग्या स्मृतिः संस्कारमात्रजा ॥

पृष्ठ 421—साक्षात् सम्बन्ध प्रत्यक्ष का अनिवार्यं लक्षण है, इन्द्रिय की क्रिया-शीलता नहीं । ईश्वर का ज्ञान ऐन्द्रिक नहीं है वरन् साक्षात् (माध्यमरहित) है ।

पृष्ठ 422-423—कुछ अद्वैतवादियों का मत है कि निर्विकल्प प्रत्यक्ष हमें विषुद्ध सत् (सम्पन्नम्) का ज्ञान देता है, भिन्न पदार्थों का नहीं, क्योंकि भिन्न पदार्थ कल्पनाजन्य हैं (मिद्धान्तलेखसंग्रह) ।

पृष्ठ 427—अद्वैत वेदान्त में केवल ब्रह्म ही एक नित्य है और इस प्रकार वेदों की उपयोगिता भी केवल सापेक्ष अर्थों में ही मानी गई है ।

पृष्ठ 427—ईश्वर प्रत्येक निर्माणकाल में वेदों का नये सिरे से उपदेश करते समय शब्दों की भूतपूर्व व्यवस्था को ठीक-ठीक सुरक्षित रखता है ।

पृष्ठ 431, टि० 4—ज्ञानन्तु वस्तुतन्त्रवान् देशकालनिमित्ताद्यपेक्षते, यथा अग्निदण्ण आकाशो भूर्न इति तथा आत्मविज्ञानम् अपि (बृहदारण्यक पर शांकर भाष्य, 4 5, 15) ।

पृष्ठ 432—अद्वैत वेदान्त की सत्यता का प्रमाण यह है कि इसमें परस्पर-विरोध नहीं है । बौद्ध धर्म की सत्य त्रिषा के मानदण्ड को ग्याय ने इम प्रतिबन्ध के साथ स्वीकार किया है कि यह सत्य की कसौटी है, न कि उसकी विषयवस्तु । प्रमेय पदार्थ के साथ अनुकूलता ही सत्य का निर्माण करती है । अद्वैत का तर्क है कि अनुकूलता का प्रत्यक्ष अनुभव नहीं हो सकता, इसका समवेत होने के कारण केवल अनुमान होता है । अथवा अनुभव की एकरमता से भी अनुमान होता है । इस दृष्टि से कुल आनुभविक सत्य सापेक्ष है । जिसके विपरीत अभी तक कुछ ज्ञान नहीं है वही सत्य है । यह सम्भव है कि कुछ आगे का प्राप्त अनुभव अत्यन्त आनुभविक सम्भाव्य सत्य का भी विरोधी सिद्ध हो जाए । हम कभी भी निरिच्छत रूप से यह नहीं जान सकते कि अमुक आनुभविक सत्य नितान्त रूप से सत्य है (न्यायप्रजरी), पृष्ठ 62 और आगे तक ।

पृष्ठ 436-437—अज्ञान के प्रभाव में आत्म तथा अनात्म का भेद नितान्त निरपेक्ष चैतन्य में आ जाता है । आत्मा अह (सीमित मैं) की भांति व्यवहार करती है जिसने अन्तःकरण की परिधिओं को मान लिया है । प्रतिबन्ध से तात्पर्य है अन्य पदार्थों की उपस्थिति तथा सम्भाव्य अज्ञान । परिधाम में दूसरे पदार्थों को जानने के लिए ज्ञान होता है ।

पृष्ठ 442— टि० 6—ब्रह्मदर्शने साधनम् उच्यते । मनसैव परमायंज्ञानसंस्कृते-

नाचार्योपदेशपूर्वकम् चानुद्रष्टव्यम् (बृहदारण्यक उपनिषद् पर शाकरभाष्य, 4 4, 19) ।  
 पृष्ठ 448 449—निम्नश्रेणी का ज्ञान भ्रामक होता है केवल इस अर्थ में कि यह यथार्थता को छिपा देता है ।

पृष्ठ 484 485—ब्रह्म की दृष्टि में अविद्या नाम की कोई वस्तु ही नहीं है । किन्तु ब्रह्म साक्षीरूप से अविद्या को प्रकट करता है । जहाँ तक ईश्वर का सम्बन्ध है वह अविद्या अथवा माया के माध्यम में से आरपार देख लेता है जो ईश्वर से भिन्न है क्योंकि उसके लिए कोई भी आवरण नहीं है ।

पृष्ठ 501 502—

अनादिभावरूप यद् विज्ञानेन विलीयते ।  
 तदज्ञानमिति प्राज्ञा लक्षण सप्रचक्षते ॥

(सर्वदर्शनसंग्रह 13) ।

पृष्ठ 509 510 - तुलना कीजिए, बृहदारण्यक उपनिषद् पर शाकरभाष्य, 2 1, 20 । परब्रह्मव्यतिरेकेण ससारिणा नान्यद् वस्त्वन्तरम् अस्ति ।

पृष्ठ 520—वाचस्पति का उद्धरण देते हुए भीमाचार्य कहता है मायावादिते त्रयो हि जीवस्योपाधयः, तत्र सुषुप्तौ बुद्ध्यादिसंस्कारवासितम् अज्ञानमात्रम्, स्वप्ने जाग्रद्वासनास्य लिंगशरीर जाग्रदवस्थाया सूक्ष्मशरीरसंसृष्टं स्थूलशरीरमुपाधिरिति ।

पृष्ठ 530—शाकर ने निम्नलिखित दृष्टान्तों का वर्णन किया है यथाऽद्भ्यः सूर्यचन्द्रादिप्रतिबिम्बो, यथा वा स्वच्छस्य स्फटिकस्यालक्तकाद्युपाधिभ्यो रक्तादिभाव एवम् यथोदकालक्तकादिहेत्वपनये सूर्यचन्द्रस्फटिकादिप्रतिबिम्बो विनश्यति चन्द्रादिस्वरूपमेव परमार्थतो व्यवतिष्ठते, तद्वत् प्रज्ञानधनम् अनन्तम् अपारं स्वच्छम् अवतिष्ठते ।

### नवा अध्याय

पृष्ठ 590 591—निर्विकल्पकम् एकजातीयब्रह्मेषु प्रथमपिण्डग्रहणम्, द्वितीयादिपिण्डग्रहणं सविकल्पकम् । प्रथमप्रतीत्यनुसहितवस्तुसंस्थानरूपगोत्वादेरनुवृत्तिधर्मविशिष्टत्वं द्वितीयादिपिण्डग्रहणावक्षेयमिति द्वितीयादिग्रहणस्य सविकल्पकत्वम् (ब्रह्मसूत्र, पर रानानुजभाष्य, 1: 1, 1) ।

पृष्ठ 610—शुद्ध तत्त्व को शुद्ध सत्त्व भी कहा जाता है ।

### दसवा अध्याय

पृष्ठ 670—और भी देखो, बलदेव का 'गोविन्दभाष्य और प्रमेयरत्नावली' एम० सी० वसु का अंग्रेजी अनुवाद, 'संक्रैड वुनस आफ दि हिन्दूज' ग्रन्थमाला ।

एस० एस० सूर्यनारायण शास्त्री 'शिवाद्वैत आफ श्रीकठ' ।

### ग्यारहवा अध्याय

पृष्ठ 774 टिप्पणी—और भी देखें, उदयन कृत आत्मतत्त्वविवेक यथा सवज्ञात्म-मुनि कृत सक्षेपशारीरक ।

## पारिभाषिक शब्द

- अत.प्रज्ञावाद · Intuitionism  
अकर्मण्यता : Indolence  
अद्वैतवाद : Non-dualism  
अधोर्नैतिक : Sub-moral  
अध्यात्मविद्या-संबंधी विचार : Metaphysical views  
अनुमान : Inference  
अनीद्वरवाद : Agnosticism  
अनुक्तवाद, रूढिवाद : Conservatism  
अनुपलब्धि : Non-apprehension  
अनेकान्तवाद : Pluralism  
अन्वय : Agreement  
अपूर्णता : Inadequacy  
अभाव : Non-existence  
अर्थापत्ति : Implication  
अवतारवाद : Anthropomorphism  
असत् : Non-being  
आगम अनुमान : Induction  
आगमनात्मक : Inductive  
आचार-नियम : Maxims of morality  
आत्मनिष्ठ, व्यक्तिनिष्ठ : Subjective  
आत्मनिष्ठ उपाधि : Subjective condition  
आनन्दमार्गी, सुखवादी : Hedonist  
आस्तिकवाद, ईश्वरवाद : Theism  
इन्द्रिय-निग्रह : Sense control  
एकेश्वरवाद : Monotheism  
कार्यकारणभाव : Causation  
कालक्रमिक : Chronological  
कालदोष : Anachronism  
केवलान्वय : Single agreement  
खंडन : Refutation  
तर्कना, तर्क : Reasoning  
तर्कवाक्य : Proposition  
तर्कसम्मत यथार्थवाद : Logical realism  
दर्शन, आत्मविद्या : Philosophy  
द्वैतवाद : Dualism

ध्यान	Contemplation
निगमनिक	Deductive
निरपेक्ष, परम, चरम	Absolute
निरपेक्षतावाद, परमसत्तावाद	Absolutism
निष्पत्ति	Accomplishment
नीतिशास्त्र, आचारशास्त्र	Ethics
नैतिक निर्णय	Moral judgment
नैतिक साधना	Ethical preparation
पदार्थ, उपादान, विषयवस्तु	Matter
परमाणुवाद, सूक्ष्मवाद	Atomism
परा तथा अपरा विद्या	Higher wisdom and lower knowledge
परार्थानुमान	Syllogism
परोक्ष अभिप्राय	Indirect intent
परोक्ष ज्ञान	Indirect knowledge
पश्च विचार	After thought
पूर्ववर्ती परिस्थिति	Antecedents
प्राणायाम	Breath control
प्रतिकूल, विरुद्ध	Adverse
प्रत्यक्ष	Intuition
प्रत्यक्षज्ञानवाद	Phenomenalism
प्रत्यक्ष ज्ञान, साक्षात्कार	Perception
प्रमाणवाद	Epistemology
प्रमाता, विषयी, अहम्	Subject
बहुत्ववाद	Pluralism
बुद्धिवाद	Intellectualism
भौतिकवाद, जडवाद	Materialism
मताग्रहिता	Dogmatism
मरणोत्तर जीवन	After-life
महाकाव्य-काल	Epic period
यथाथ सत्ता	Reality
लक्षण	Criterion
सौकिक जीवात्मा	Empirical individual
वस्तुनिष्ठ	Objective
वस्तुनिष्ठ उपाधि	Objective condition
विशुद्धाद्वैतवाद	Pure monism
विश्लेषक तर्कवाक्य	Analytic proposition
विश्लेषण	Analysis
विश्लेषण, आनुभविक	Empirical analysis
विश्व का विकास	Cosmic evolution



- विषयगत मार्ग : Objective approach  
 विषयविज्ञानवाद, व्यक्तिनिष्ठावाद : Subjectivism  
 वैराग्यवाद : Asceticism  
 व्यष्टिवाद, व्यक्तिवाद : Individualism  
 व्यष्टि-सापेक्षतावाद : Individual relativism  
 व्यावहारिक, उपयोगितावादी : Pragmatic  
 शास्त्र की आप्तता : Scriptural authority  
 शास्त्र-प्रमाण : Scriptural testimony  
 शास्त्रीयवाद : Scholasticism  
 शास्त्रीय वाद-विवाद : Academic discussion  
 संक्रमण : Transition  
 सन्यासवाद : Asceticism  
 संश्लेषण : Synthesis  
 सत्तुतिसास्त्र : Cosmology  
 सत्, परम सत्ता, जीव : Being  
 सदृश, अनुरूप : Analogous  
 समवाय : Inherence  
 समानुपाती : Proportional  
 समायोजन : Accommodation  
 सापेक्ष : Relative  
 साम्यानुमान : Analogy  
 साम्यानुमान, मिथ्या : False analogy  
 सिद्धान्तबोधन : Indoctrination  
 सौन्दर्यबोधी, सौन्दर्यानुभूति-विषयक : Aesthetic  
 स्वगुणार्थक परिभाषा : Analytic definition  
 हेत्वाभास : Fallacies

